Pöggeler/Allemann

HEIDEGGER ÜZERİNE İKİ YAZI

GÜNDOĞAN

Çeviren: Prof. Dr. Doğan Özlem



Pöggeler/Allemann

HEIDEGGER ÜZERİNE İKİ YAZI

Türkçesi : Prof. Dr. Doğan Özlem

Martin Heidegger adı, gözardı edilemeyecek şekilde, son elli yıldır düşünsel tartışmalarda ele alınıp işlenmiş olan hemen herşeyle ilgilidir ve bu ad, çok çeşitli duygular ve izlenimler uyandıran ve insanları bir tavır almaya kışkırtan bir simge olup çıkmıştır. Bu ad, sadece felsefi ve bilimsel düzlemde değil, aynı zamanda edebiyat dergilerinde, gazetelerin taşlama köşelerinde, salon komedilerinde, şamatacı, yüzeysel ve saptırıcı televizyon programlarında da konuşuluyor, tartışılıyor. Bunlara karşılık bu kitapta Martin Heidegger adı, felsefeyi daha ileriye çekme başarısını göstermiş olan bir filozofun adı olarak geçmektedir. Bu şu demektir: Martin Heidegger bir felsefe klasiğidir; o Anaksimandros'dan Nietzsche'ye kadar uzanan bir düşünce geleneğini çağımızda devam ettirip geliştirme başarısını göstermiştir. Bir filozofu klasik yapan, katkılarının güçlü etkisi ve çığır açıcı önemidir. Aynı şekilde bir filozofu klasik yapan, felsefe geleneğiyle hesaplaşması, geleneğin büyükleri karşısında bir tavır alabilmesi ve eserlerinin, sadece bugün için önemli sayılan ilgi ve perspektifleri aşması ve kalıcı bir geçerliğe sahip olması, bu geçerliğin değişik zamanlarda değişik şekillerde yorumlanabilmesidir.

Bugün Martin Heidegger'i yorumlamak, onu bir felsefe klasiği olarak yorumlamak anlamına gelir. Bu kitapta Martin Heidegger adı, böyle bir felsefi görevi yerine getirmek üzere geçmektedir. Bu görev, felsefenin kendisi için şu da demektir: Bu yorumlama çabasıyla birlikte, felsefe de kendisi hakkında bir kavrayış elde edebilmelidir.

ISBN

150000 TL

PÖGGELER / ALLEMANN

HEIDEGGER ÜZERİNE İKİ YAZI

Türkçesi: Doğan Özlem

GÜNDOĞAN YAYINLARI

O. Pöggeler / B. Allemann
Heidegger Üzerine İki Yazı
Türkçesi: Doğan Özlem
Gündoğan Yayınları: 94.103
Felsefe Dizisi: 04.19
Düzelti: Doğan Özlem
Kapak Düzenleme: Gündoğan Grafik
Dizgi: Gündoğan Macintosh Elektronik Dizgi
Baskı, cilt: Zirve Ofset
Yayın Hakları: Gündoğan Yayınları
Birinci Basım: Kasım1994
ISBN:975-520-115-7
Gündoğan Yayınları
Adakale Sok. 25/37 06441
Kızılay / Ankara
Tel/Faks (312) 433 49 85
Yazışma Adresi:
P.K. 271 Yenişehir / Ankara

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü 7

Otto Pöggeler
Heidegger, Bugün 9

Beda Allemann
Heidegger ve Politika 85

Bibliyografya
(Otto Pöggeler'in Önnotu ve Seçtikleriyle) 113

Dizin 122

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Eldeki kitap, yaşayan en önemli Heidegger yorumcularından Otto Pöggeler'in yayımcılığını üstlendiği ve Heidegger'in 80. doğum yılı vesilesiyle yayımlanmış olan **Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks** (Heidegger. Eserinin Yorumunda Perspektifler) (Athenäum Verlag, Königstein 1969, 2.baskı 1984) adlı kitapta yer alan iki yazının çevirilerini içermektedir. Pöggeler'ın yayımlamış olduğu kitap, Pöggeler'in Heidegger felsefesi üzerine bir serimini ve yorumunu içeren "Heidegger, Bugün" adlı yazısıyla birlikte, çoğu Heidegger'in öğrencisi olan filozofların Heidegger üzerine makalelerini veya kitaplarından seçilmiş bölümleri içeren 16 metinden oluşmaktadır. Kitapta metinleri yer alan filozoflar, Karl Löwith, Max Müller, Walter Schulz, Karl Lehmann, Hans-Georg Gadamer, Helmut Franz, Wilhelm Perpeet, Emil Staiger, Beda Allemann, Oscar Becker, Ernst Tugendhat, Walter Bröcker, Wilhelm Anz, Otto Pöggeler (iki yazı) ve Karl-Otto Apel'dir. Eldeki kitapta, Pöggeler'in "**Heidegger, Heute**" (Heidegger, Bugün) adlı yazısı ile Beda Allemann'ın "**Heidegger und Politik**" (Heidegger ve Politika) adlı yazısının çevirileri yer almaktadır.

Bu iki yazıyı, hermeneutik geleneğinin üç önemli filozofu, Dilthey, Heidegger ve Gadamer'e birer yıl ayırmak suretiyle üç yıllık olarak tasarladığım bir yüksek lisans ders programı çerçevesinde çevirdim. Bu programa göre geçen yıl (1993-94 ders yılı) Dilthey

işlendi. (Bu derslerin tutanakları, derslerde işlenen ve üzerinde tartışılan filozof metinleriyle birlikte yakında yayımlanacaktır.) Bu yıl (1994-95 ders yılı) aynı yöntemle, yani ele alınan filozofun kendi metinleri yanında filozof üzerine yazılmış metinleri işlemek ve üzerinde tartışmak suretiyle, derslerde Heidegger üzerinde durulacaktır. Eldeki kitapta bulunan iki yazı da, bu yıl işlenecek ve üzerinde tartışılacak olan metinlerden ikisidir. Heidegger'i sadece filozof kimliğiyle ve felsefi planda ele alan bu iki yazı yanında; filozofu yaşamı, politik görüşleri ve felsefesiyle birlikte ve genellikle olumsuz bir bakış açısı altında ele alan ve biyografik yönü ağır basan, Paul Hühnerfeld'den çevirdiğim **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman** adlı kitap da ele alınacaktır.(Gündoğan Yayınları, 1994.) Aynı ders programı çerçevesinde gelecek yıl (1995-96 ders yılı) için çevirmekte olduğum Hans-Georg Gadamer'in **Wahrheit und Methode** (Hakikat ve Yöntem) adlı eserinden bazı bölümler de ileride yayımlanacaktır. Dileğim, bu yılki Heidegger ve gelecek yılki Gadamer ağırlıklı derslerin tutanakları da yayımlamaktır.

Doğan Özlem
İzmir/Karşıyaka, Eylül 1994

OTTO PÖGGELER

HEIDEGGER, BUGÜN

Martin Heidegger adı, gözardı edilemeyecek şekilde, son elli yıldır düşünsel tartışmalarda ele alınıp işlenmiş olan hemen herşeyle ilgilidir. Max Planck veya Franz Kafka, Martin Buber veya Rainer Maria Rilke, Max Weber veya Walter Gropius, Karl Barth veya Paul Klee adları gibi Martin Heidegger adı da, çok çeşitli duygular ve izlenimler uyandıran ve insanları bir tavır almaya kışkırtan bir simge olup çıkmıştır. Sadece düşünce alanında ve rasyonel konuşma stilinde değil, aynı zamanda kitle iletişim araçlarının şamatacı, yüzeysel programlarında, hatta gazeteci yergilerinde, salon komedilerinde ve çok satan romanlarda, Heidegger hakkında konuşuluyor, tartışılıyor. Hiç şüphe yok ki Heidegger adı buralarda sadece yüzeysel ve dıştan ele alınan bir paroladır. Tüm bunlara karşılık bu makaleler derlemesinde sergilendiği şekliyle Heidegger adı çevresindeki tartışma, çağımızda klasik felsefeyi daha ileriye çekme başarısını göstermiş olan bir filozofun toplu eserinin yorumlanması olarak anlaşılmalıdır. Bu derlemede insan Heidegger üzerinde durulmayacaktır. (Heidegger 1889'da Bodensee'nin kuzeyindeki Messkirch kasabasında doğdu. Freiburg'da önce katolik teoloji, sonra felsefe ve doğa bilimleri öğrenimi gördü. Orada Heinrich Rickert'in yanında felsefe doktorası yaptı, daha sonra Husserl'in yanında çalıştı. 1923'de Marburg'a gitti ve Marburg üniversitesinde protestan teolog Rudolf Bultmann'la çalıştı. 1927'de yayımlanan **Varlık ve Zaman** adlı kitabıyla zamanının faal filozofları arasında sansasyonel bir şekilde ön plana çıktı. Freiburg üniversitesinden emekli olan hocası Husserl'den boşalan kürsüde

hocasının halefi olarak görev alması için Freiburg'a çağrıldı. 1933'de nasyonal sosyalistlerin iktidarı ele geçirmelerinden sonra, sürpriz etkisi yaratacak şekilde Freiburg üniversitesi rektörü oldu ve kısa bir süre Hitler'i destekledi. Sonra aniden nasyonal sosyalistlere karşı muhalefete geçti ve inzivaya çekildi. İkinci Dünya Savaşından sonra yeniliği açıkça fark edilen bir felsefi tarzla bir kez daha ön plana çıktı. Yeniden geniş, yaygın bir etki bıraktı. Bugün —1969— 80 yaşındadır ve Freiburg yöresindeki Breisgau'da yaşamaktadır.) Bu derlemede insan Heidegger'den veya daha özel olarak onun üniversite hocalığından, politik veya teolojik anlayış ve kanaatlerinden öncelikli olarak söz edilmeyecek, bunlara sadece onun felsefesiyle ilgileri dolayısıyla yer verilecektir. Bu derlemede Heidegger adı, bir felsefi görevi yerine getirmek üzere geçecektir.

Heidegger adının son elli yılın düşünsel tartışmalarıyla ilişkili olması ve bu adın incelenmesinin bir felsefi görev olarak durması ne kadar doğru olsa da, "Heidegger, Bugün" başlığı yanlış çağrışımlar yapabilir. Heidegger felsefesi ile günümüzü birbiriyle empatik şekilde ilişkilendirmenin her durumda yanlış olmadığına, fakat bu ilişkinin çok kez yanlış kurulmuş olduğuna inanılabilir. Özellikle şöyle düşünüldüğünde: **Varlık ve Zaman**'ın sansasyonel başarısı, daha sonra Heidegger'in İkinci Dünya Savaşından sonraki sürpriz yeni etkisi; tüm bunlar geride kalmıştır, Heidegger düşüncesi günümüze biraz sapa düşmektedir. Bu düşünce yanlıştır ve son dünya savaşından sonra böyle bir görüntü oluşmuşsa, bunun gerçek nedeni şudur: Heidegger'in, Ortega y Gasset'in veya Sartre'ın kitleler üstünde etkili olan konuşma ve konferanslarının polis tarafından kontrol edildiği, polisin bunlara müdahale ettiği, hatta bu adları başka adlarla ikame yoluna gittiği, konuyla ilgilenenlerin bildikleri hususlardır. Heidegger'in felsefesi, moda olan, gündemde yer alan felsefelerden değildir artık. (Heidegger'in felsefesine Almanya dışında halen devam eden ilgi bile bu saptamanın doğruluğunu değiştirmez.) Geçen sürede sadece felsefi akımlar değişmekle kalmamış, felsefi düşünce ile felsefi ilhamlı

düşünce tarzları ve konulara yaygın bir zeminden hareketle bakan düşünce tarzı arasındaki ilişkiler (ve böylece bunlarla polis arasındaki ilişkiler de) bir başka şekle bürünmüştür. Günümüz düşüncesi Heidegger felsefesinin ipoteğinden ve yükünden kurtulmak istiyorsa, bu ancak Heidegger'i de günümüzden ve günümüzün aktüalitesinden serbest kılmayı denemekle tam olarak gerçekleşebilir. Bu, iki taraf için de olumlu olabilir. Şüphesiz Heidegger düşüncesi zamanımızın değişik sorunları ve değişik atılımlarıyla çok somut bir ilişki içindedir. Fakat bu, Heidegger'in aktüel olandan hareket eden bir düşünür olduğu anlamına gelmez. Örneğin Heidegger "inşa etmek-barınmak-düşünmek" üzerine fikirlerini esoterik yoldan ve meslekten filozoflar arasında geliştirmemiştir; aksine bunlar bir vesileyle ifade edilmişlerdir. Bu fikirler, Darmstadt Sanatçılar Birliği'nin 1901'deki ilk sergilerinden 50 yıl sonra, yine Darmstadt'ta 20. yüzyıl mimarisinin gelişiminde önemli rol oynayan bir topluluk içinde ve ellinci yıl sergisi dolayısıyla yapılan tartışmalarda dile getirilmişlerdir. Bu tartışmalarda esas konuyu, bir geriye bakış ve genel değerlendirme eşliğinde, günümüz mimarisinin sorumluluğu ve özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra enkaz haline gelmiş kentlerin yeniden inşası, kısacası barınma açısından kentlerin geleceği gibi hususlar oluşturmuştur. Ve Heidegger'in burada ifade ettiği düşünceler de bu esas konuya ilişkindirler, onunla sınırlıdırlar. Oysa bu fikirler hemen bağlamından koparılarak neredeyse Heidegger'in mimari felsefesi veya mimarinin Heideggerce kaynakları haline getirilmişlerdir. Buna karşılık Heidegger için aktüel sorunlara duyulan ilgi ve bu ilgi doğrultusunda ifade edilen düşünceler, bir çağın sorunlarını felsefi ve bilimsel açıdan ele alma girişimleri içine alınamazlar. Ayrıca Heidegger'in "geç" döneminde izlediği düşünme yoluna bakarak, bunu "Heidegger'in bilimler üzerindeki etkisi"ni belgelemekte kullanmak ve bu düşünme yolunu bu şekilde sınırlandırmak da, onu yanlış anlamaktır. Yine bunun gibi Heidegger "Dil Yolundas" başlığı altında bir dizi çalışma ortaya koymuşsa, o bunu, hiç de zamanımızın felsefi sorun-

larının dil kaynaklı olduğuna inandığından ötürü herşeyi dile bağlamak üzere yapmış değildir. O dil üzerine bir çalışma yaptığında,hiç de günümüzün "dilbilim"inin (linguistik) veya modern dil felsefesinin, kendisini "dilbilimsel felsefe" olarak tanıtan bir felsefenin izlediği yolda yürümezse de, böyle bir çalışmayı moda olanın içine çekenler hiç eksik olmaz. Oysa Heidegger kendisi için biricik olan bir sorunun dar patikası üzerinde yürür. Ve böyle bir patika üzerinde yürüyen bir kimse, üstünde gökyüzü, ayağının altında toprak, önünde sadece bu dar patikanın uzayıp giden çizgisini bulan böyle bir kimse, hiç de öyle sağına soluna, hele moda olana bakmaz.

"Heidegger, Bugün" başlığı yine de yanlış bir çağrışım yapmaz; çünkü her ne kadar Heidegger düşüncesi kendi istikametinde yol alırsa da, arada bir bugünün aktüalitesi ile birbirine geçer, hiç olmazsa yakınlaşır. Başlık tam da bu birbirine geçmeyi, yakınlaşmayı ifade edebilir. Ve böyle anlaşıldığı takdirde, başlık, Heidegger düşüncesinin bizim "bugün" kelimesi ile adlandırdığımız herhangi bir aktüellikten (ön planda olandan) hareket edilmeden asla anlaşılamayacağı gibi bir iddianın yol açacağı yanlış çağrışımı önleyebilir. Muhakkak ki Heidegger düşüncesi, belli bir anda ortaya çıkan şeyle, fırsatla, vesileyle, Greklerin "kairos" dedikleri şeyle de ilişkilidir; fakat bu düşünce için (kairos'u aktüel olan olarak anladığımızda) aktüel olan şey, Yirminci yüzyılın yirmili, otuzlu veya ellili, altmışlı yıllarının aktüel olan şeyi değildir. Heidegger açısından bir "bugün"den, "günümüz"den, "bugünün düşüncesi"nden, "düşüncenin bugünkü görevleri"nden söz etmek, ancak şu anlama gelir: "Düşüncenin bugünü" ile kastedilen, 2000 yıllık bir düşünce birikiminin tüm problematiğiyle birlikte ne ifade ettiğini sorgulamaktır. Heidegger "düşüncenin bugünü"nden söz etmişse, bu bizi düşünce tarihine tüm yoğunluğuyla yönelmeye bir çağrıdır da. Böyle bir "bugün" içinde, bir Aristoteles veya Augustinus, bir Herakleitos veya Hölderlin, bir Grek mitosu veya bir fiziksel araştırma sonucu, bir biyolojik araştırmanın niteliği veya tekniğin gelecekteki imkanları; gündemde baş köşeyi tutan ve felsefi açıdan en

aktüel sayılan şeyden çok daha fazlasıyla "bugün"e ait sayılırlar. Bu nedenle Heidegger'i "bugün"le ilişkilendirmek, o bir felsefe klasiği olarak kabul edildiği takdirde doğru bir ilişkilendirme olur. O bir felsefe klasiğidir; çünkü o Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan bir düşünce geleneğini çağımızda devam ettirebilme ve geliştirme başarısını göstermiştir. Bir filozofu klasik yapan, onu klasikler arasında bir klasik kılan şey, katkılarının güçlü etkisi ve çığır açıcı önemidir. Bu önemin o filozof henüz yaşarken veya daha sonra ortaya çıkıp belirginleşmesi hiç farketmez. Ayrıca klasiği klasik yapan şey; onun gelenekle hesaplaşması, geleneğin büyükleri karşısında bir tavır alabilmesi ve eserinin tüm tarihsel görecelikleri, sadece bugün için önemli sayılan ilgi ve perspektifleri aşması ve kalıcı bir geçerliğe sahip olması, bu geçerliğin değişik zamanlarda değişik şekillerde yorumlanabilmesidir. Felsefeye düşen şey, kendisini geçmişi ile, felsefe geleneği ile tartışma içinde anlaması ise, aynı felsefe bir tarihsel zaman bilinci içinde klasiklerin yorumlanması görevini gözardı edemez. Bugün Heidegger'i yorumlamak şu anlama gelir: Onu bir felsefe klasiği olarak yorumlamak. Fakat bu görev, felsefenin kendisi için şu da demektir: Bu yorumlama çabasıyla birlikte, felsefe de kendisi hakkında bir kavrayış elde edebilmelidir.

Böyle bir yorumlama görevi çeşitli tarzlarda yerine getirilebilir. Kant yorumculuğunu hatırlayalım: Daha Kant yaşarken Kant üzerine çalışmaların sayısı bini bulmuştu. Daha o yaşarken spekülatif-idealist bir pozisyon oluşmuştu ve Kant felsefesi bu pozisyondan hareketle yorumlanıp "aşılmaya" çalışılmıştı. Kant'ın ölümünden yarım yüzyıl sonra, erken Yeni Kantçı hareket içinde "Kant Filolojisi" ve "Kant Araştırmaları" doruk noktasına ulaştı. Onyıllar boyunca Kant'ın eserleri tarihsel ve filolojik yönden ele alındı, Kant'a sistematik direktifler altında yönelindi. Yeni Kantçılar Kant'ın eleştirel eserini kılavuz edindiler; onun eleştiri-öncesi dönemine ait eserlerini, Kantçı düşüncenin başlangıç çerçevesi olarak kabul edip incelediler. Sistematik düşünmenin sağlam zemininden hareketle, tarihsel-filolojik keşiflere

giriştiler. Ve yavaş yavaş "Kant Araştırmaları" içinde bakış açıları göreceleşmeye başladı. Hegel yorumlarında ortaya tamamen değişik bir durum çıktı: Bu araştırmalar için de Hegel'in "sistem"i yorumlama görevi için dayanılacak olan sağlam zemindi ve yorumlar bu "sistem"den hareketle yapılıyordu. Ana düşünce şuydu: "Sistem", Hegel'in çalışmalarının eksiksiz yayımlanması, yorumlanması ile güvenceye alınabilir, pekiştirilebilir ve geliştirilebilirdi. Oysa şu görüldü ki, **Tinin Fenomenolojisi**, bu "sistem" içinde zorluklar yaratan, "sistem"le tam bağdaşmayan bir kitaptı. "Sistem" bu eserle birlikte bir "kriz"e girmiş oluyordu. Daha sonra Dilthey'ın çalışmalarıyla birlikte, özgül bir "Hegel Filolojisi" ve "Hegel Araştırmaları" dönemi başladı. Dilthey'ın genç Hegel'i keşfi, "sistem"in görünürde pek sağlam olan temellerini nihai olarak oyuyordu. Artık Hegel yayıncılığının ve Hegel yorumculuğunun görevi, Hegel'in eserine bütünlüğünü yeniden vermek olacaktı.

Buna karşılık Heidegger üzerine tartışmalarda karşımıza çıkan şey, bu tartışmalarda Heidegger'in eserlerinin önemli bir kısmı için bu eserleri sistematik bir tutumla ele almayı mümkün kılacak bir pozisyonun yokluğudur. Öyle bir pozisyon ki, "Kant Araştırmaları"nın Kant'ın eleştirel felsefesini ortaya çıkarmak ve daha da geliştirmek üzere sahiplendikleri türden bir pozisyon gibi olabilsin ve Heidegger'in tüm eserlerinin filolojik ve tarihsel yönden araştırılması için sağlam bir çıkış noktası olarak hizmet görebilsin. Heidegger yorumlarında Hegel yorumlarında olduğu gibi sistem ile sistemin krizi, sistem ile bu sistemin araştırılma ve yorumlanma tarihi arasında bir antagonizmanın ortaya çıkması da muhtemel değildir. Heidegger'in eserlerinin kapsamlı bir yorumu için onun erken ve geç eserlerinin karşılaştırılması da yetersiz kalacaktır. Heidegger'in adıyla işaret edilen bu eserler topluluğu, kendi içerisinde bağıntılı bir bütün müdür? Bir pozisyonun yerini hemen başka bir pozisyona terkederek ortadan kalktığı Heidegger'in eserleri, büyük veya küçük parçalar halinde birbiriyle sistematik olarak birleştirilebilen şeyler midir? Bunların

arasında tarihsel çalışmalar, bir vesileyle yazılmış değişik konulara ilişkin makaleler, konferanslar, mektuplar, önemli yer tutarlar. Bunlar, sürekli bir kendini-aşma çabasının ürünleridir ve tam da bu nedenle fragmantal bir nitelik gösterirler ve bu halleriyle, "...Üzerine Düşünceler", "...Hakkında Aforizmalar", "...Üzerine Araştırmalar", "...nın İlk Taslağı" gibi başlıklar taşıyan Schelling'in eserleriyle karşılaştırılabilirler. Üstelik Schelling'in çalışmaları fragmantal olsa da birlikli bir alan çevresinde dolanırlar, spekülatif idealizmin geliştirilmesi ve daha ileriye götürülmesi ile sınırlıdırlar. Oysa Heidegger'in eserleri için karakteristik olan husus, konulmuş olan çerçevenin sürekli yeniden dışına çıkmalarıdır. Heidegger felsefesi ne bir ekzistens (varoluş) felsefesidir, ne metafiziğin yenilenmesi veya eleştirisidir, ne de bütününde mitosa bir geri dönüştür. Tartışma konusu olarak Heidegger, hep "...kadarıyla Heidegger" diye başlayan değerlendirmeler içinde, Aristoteles yorumcusu, politik yönden angaje bir insan, bir varlık bilimi programcısı, dört köşeli hale gelmiş dünya üzerine düşünen bir düşünür, bir transandantal filozof, Hölderlin yorumcusu, v.d. olarak, birbiriyle pek az bağlantılı şekillerde ve göründüğü kadarıyla savsaklayıcı, ihmalkâr bir rastlantısallıkla değerlendirilmiş, varsayılan tüm bu yönler üstelik bir de zoraki bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirilmişlerdir.

Heidegger'i **tek** bir düşüncenin düşünürü olarak anlamaya kalkışmak, haklı olarak doğru olmaz. Heidegger yorumculuğunun görevi, Heidegger'de **tek** bir düşüncenin düşünürünü bulmak olmadığı gibi, yukarıda değinilen parçalanmayı da bir kenara bırakmak ve Heidegger düşüncesinin birliğini, bu birlik her ne kadar sadece bir düşünme **yolunun** birliği olarak kalmış olsa da, açığa çıkarmaktır. Ayrıca Heidegger'i "tarihsel" olarak doğru yorumlamak, yani düşüncesinin tarihsel gelişimini serimlemek, ilk bakışta atılması gereken acil adım gibi görünebilir. Ne var ki bu adımı atarak Heidegger'i kavramayı denemek, Heidegger düşüncesinin temel tezi veya temel tezleri üzerine bu yoldan bir açıklığa kavuşmak, tam bir yanılsama

olur. Heidegger'in düşünsel gelişiminin bir tarihsel betimlemesini yapmak da mümkün değildir; çünkü Heidegger'in eserleri sadece fragmanlardan oluşmuştur ve onun çalışmaları rastlantısal ve keyfi bir şekilde yayımlanmışlardır. Heidegger'in erken dönem düşüncesi, özellikle onu **Varlık ve Zaman**'a götüren yol, sadece söylentilerle bilinmektedir. **Varlık ve Zaman**, onun yayımlanmış biricik büyük ve sistematik çalışmasıdır ve üstelik bu çalışma bile bir kitabın birinci kısmı olarak yayımlanmış olmakla bir fragmandır. Örneğin Nietzsche'nin çalışmaları da, bu çalışmaların felsefi-sistematik arka planını gözeterek biraraya toplanabilecek türden çalışmalar değildirler. Öbür yandan Hegel yorumcuları Hegel'in gençlik yazılarını veya Marx yorumcuları Marx'ın "1844 Paris El Yazmaları"nı keşfedip yayımlayarak, bize Hegel'e ve Marx'a giden değişik yollar açmışlardır. Heidegger söz konusu olduğunda bu türlü keşifler yapmak da mümkün değildir. Değinilen tüm bu hususlara rağmen Heidegger yorumculuğu ve eleştiriciliği, bugün hâlâ Heidegger üzerine şu veya bu şekilde bir "tarihsel" serimlemeyi mümkün görme eğilimindeyse, bu hususların farkında değil demektir. Bu nedenle ben, bu kitapta Heidegger üzerine özellikle tarihsel yönelimli yorumlar içeren makaleler seçmekten kaçındım. Ben herşeyden önce bu türlü tekil kalan yorumlardan hareketle okuyucuyu bir toplu yoruma ulaştırmak istemedim. Ayrıca Heidegger felsefesinin tekil kalan sorunlarla bağıntısını ele alan makalelere de yer vermedim. Bunu özellikle yaptım; çünkü örneğin Heidegger'in Kant'la ilişkisi gibi bir tekil sorunu işleyen bir makaleyi, bu ilişkiyi yeterince belgelemek mümkün olmadığından ötürü buraya alamazdım.

Bu durumda böyle bir makaleler derlemesi kitabının nasıl bir önemi ve işlevi olabilir; hele o bugünün iletişim ve haberleşme ortamında, varoluşunu, insanları her zaman yanlış yönlendirebilme gücüne sahip bu iletişim ve haberleşme ağına borçluysa? Kitap, Heidegger'in toplu eserinin kendilerinden hareketle görüleceği birkaç temsil edici, önemli perspektifi okuyucunun önüne çıkarıyor. Bununla

birlikte, kitap, Heidegger yorumlarında alınan pozisyonları tarihsel olarak eksiksiz sıralamaya ve belgelemeye de çalışmamaktadır. Örneğin bir zamanlar oldukça ilgi çekmiş ve üzerinde tartışılmış olan bir konuyu, Heidegger'in antropolojik araştırma üzerindeki etkisi gibi bir konuyu ele alan çalışmalara yer verilmemiştir. Ne var ki kitap, şimdiye kadarki Heidegger tartışmalarının değerini, Heidegger'in doğrudan doğruya eserleri üzerine eğilinerek geliştirilmiş bir dizi perspektifi sunarak görünür kılmak istiyor. Bu perspektifler kitapta art arda sıralanıyorlar ve böylece bunların karşılıklı göreceliklerinin görülmesi sağlanmak isteniyor. Arzu edilir ki, bu kitap, şimdiye kadarki Heidegger yorumculuğuna, Heidegger'in toplu eseri hakkında bir yorumun hangi başlangıç hamlelerini izlemesi gerektiği sorusunu sordurarak, bu yorumculuğa bir ivme kazandırabilsin.

I.

Heidegger'in toplu eseri şimdiye kadar hangi esaslı ve uygun perspektiflerden görülmüştür? Heidegger'i anlama görevi hangi bakış açılarından hareketle yerine getirilmek istenmiştir?

Bugünün düşüncesi üzerine veya genelinde felsefe tarihi üzerine çalışmalara şöyle topluca baktığımızda şunu hemen görürüz ki, Heidegger düşüncesinin hangi felsefi amaçlarla ilgili olduğu, Heidegger düşüncesinin hangi başlık altında toplanacağı konusunda hiçbir birlik yoktur. Bir zamanlar Heidegger felsefesi bir "ekzistens felsefesi" sayıldı; öyle bir ekzistens felsefesi ki, Jaspers'in ekzistens felsefesi ve Sartre'ın "ekzistensiyalizm"iyle hem aynı çizgide hem de farklılık gösteren bir ekzistens felsefesiydi o. Fakat daha sonra tüm enerjiyle, Heidegger düşüncesinin, Heidegger'in kendisinin söylemiş olduğu üzere ve çalışmalarından zaten kolaylıkla görülebileceği gibi, ekzistens felsefesi olmadığı iddia edildi. Dendi ki, Heidegger'in sorunu varlık sorunuydu, onun felsefesi bir ontoloji veya "fundamental ontoloji"ydi. Yine dendi ki, Heidegger sürekli olarak Batı metafiziğinin

varlık hakkında geliştirmiş olduğu düşünceleri tartışmış ve varlık hakkındaki geleneksel düşünceyi başka, yeni bir varlık düşüncesiyle ikame etmeyi ve gitgide "varlık" üzerine bir refleksiyondan "dünya" üzerine bir refleksiyona geçmeyi denemiştir. Bu türlü yargılarda Heidegger düşüncesinin iki kez ve üstüste yarattığı büyük etkinin yansımalarını bulmak mümkündür. İlk olarak **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmasıyla birlikte Heidegger felsefesi bir ekzistens felsefesi olarak görülmüş; ikinci kez, yani İkinci Dünya Savaşından sonraki yıllarda bu felsefe, bir varlık felsefesi ve dünya üzerine bir düşünce olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca her iki yorum, Heidegger'in bir terimine başvurularak, filozofun ekzistensten (varoluş) Dasein olarak Varlık'a bir "dönüş" (Kehre) yaptığı belirtilerek birbirine bağlanmak istenmiştir.

Heidegger'in **Varlık ve Zaman** adlı çalışması (planlanan çalışmanın sadece yayımlanmış olan ilk kısmı) 1927'de Edmund Husserl'in yayımcılığını yaptığı **Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı**'nda yayımlandı. Bu yıllıkta aynı zamanda diğer önemli felsefe eserleri de yer alıyordu; örneğin Husserl'in **Bir Salt Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler** veya Max Scheler'in **Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği** adlı çalışmaları gibi. Heidegger'in bir eserinin bu yıllıkta yayımlanmış olmasının nedeni çok açıktı; çünkü Heidegger kendisini Husserl tarafından başlatılmış olan fenomenolojik felsefe hareketi içinde görüyordu. Heidegger'in bu hareket içinde oynadığı rolün ve bu rolün öneminin ne olduğu sorulabilir. O ana kadar Heidegger Freiburg'da olduğu gibi Marburg'da da sınırlı bir akademisyenler çevresi içinde büyük bir hocalık başarısı sergilemişti. Buna rağmen **Varlık ve Zaman** üzerine bu çevre içinde verilen yargılar başlangıçtan beri belirsizliğe bürünmüştü. Heidegger o sırada Marburg üniversitesinde felsefe profesörüydü ve Nicolai Hartmann'ın ayrılmasıyla boşalmış olan kadroya atanmak için fakülte yönetimi tarafından önerilen ilk addı. Fakat Berlin'deki bakanlık yetkilileri Heidegger'i bu kadroya atamaya hazır değildiler. Bakanlık,

fakülte yönetiminin atama önerisini, Heidegger'in uzun süreden beri yayın yapmadığı gerekçesiyle reddetmişti. Heidegger hızla, baskıya vermiş olduğu **Varlık ve Zaman**'ın ilk 15 formasını (ilk 240 sayfayı) bakanlığa sundu. Bakanlık formaları şu notla iade etti: "Yetersiz." Oysa o sıralar felsefe yapanların (veya en azından felsefe yapmaya **başlayanların**) büyük kısmı bakanlık ve bakanlığın bilirkişileri gibi düşünmüyorlardı. Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ı üzerine resmi makamlar dışında neler düşünüldüğünü ve ne gibi yargılar verildiğini, Georg Misch çok açık bir şekilde formüle etmiştir. Wilhelm Dilthey'ın öğrencisi ve damadı olan ve Dilthey'ın Toplu Yazılar'ını yayımlamış olan Misch, o sıralarda Diltheycı bakış açısından hareketle fenomenolojik felsefeyle bir tartışma sürdürüyordu. **Varlık ve Zaman** tam bu sırada yayımlanmıştı. Misch'in değerlendirmelerinde Heidegger'in fenomenolojik çizgiden ayrıldığı belirtiliyordu. Kitap üzerine yazmış olduğu makalenin daha başında, Misch, Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ının felsefe dünyasına "bir yıldırım gibi düştüğünü" yazıyordu. Misch'e göre Heidegger, Max Scheler gibi tipik bir çağ düşünürü değildi; tersine onda güçlü bir nefes, zanaatkârca bir yetenek vardı. Heidegger felsefeyi bilim haline getirmek isteyen gerçek bir ustabaşıydı. Husserl'in fenomenoloji yıllığının dümeni, Heidegger'in elinde ani bir sarsıntıyla yeni bir yöne doğru kıvrılmıştı.

Peki ama Heidegger **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmasından sonra fenomenolojik hareketin yönünü onda görülen ve artık Husserl ve Scheler'de görülmeyen lider kafa olacak kadar belirleyecek şekilde nereye doğru çekmişti? Husserl'in kurtarıcı girişimi, onun felsefeyi fenomenoloji ve fenomenolojik araştırma olarak kavramak suretiyle, felsefeden "şeylerin kendisi"ne dönmeyi talep etmesi olmuştur. Fenomenler tasarımsız ve çıplak halde göz önüne getirilmeliydiler. Tüm geleneksel saplantılar ve dünya görüşlerinden kaynaklanan önyargılar, metafiziksel eğilimlerle ve sistem kurma arzusuyla felsefe yapma etkinliğine taşınmış olan tüm öntasarımlar, önbelirlemeler, ortadan kaldırılmalıydılar. Mantıksal fenomenler psişik verilermiş gibi

görülemezlerdi; onlar kendilikleriyle, yani değişmez mantıksal anlamlarıyla alınmalıydılar. Bu sayede her türlü "psikolojizm", mantığın dışına atılmış olacaktı. "Şeylerin kendileri"ni "görme"ye açmak isteyen fenomenoloji, bu "görme" ile fenomenlerin gösterdiği tüm değişmeler içinde değişmez olarak kalan şeyi, eidos'u veya varlık'ı açığa çıkarmayı deniyordu. Öyle ki fenomenoloji sadece saplantılardan, önyargılardan arınmış bir betimleme etkinliği, bir "betimleyici fenomenoloji" olarak kalmayacak, hatta aynı zamanda bir "eidetik" veya "ontolojik fenomenoloji" olarak varolan'ın (Seiende) içinde onun eidos'unu, yani varlığı (Sein) açığa çıkarma girişimi olacaktı. Ne var ki bir fenomen kendi eidos'u, bir varolan kendi varlığı içinde kendisini göstermez; eğer bir bilinç kendi analizci etkinliğiyle varolanı belirli bir varolan **olarak** ele almaz ve onu kendi eidos'u veya varlığı içinde **kurmazsa**. Varolanın kendi varlığı içinde bilinç etkinliğiyle nasıl kurulduğunu soruşturan fenomenoloji "kurucu (konstitutif) fenomenoloji" veya "transandantal fenomenoloji"dir. İşte Heidegger'in fenomenolojiyi çektiği yeni yön, herşeyden önce, onun transandantal "Ben"i, "ekzistens" (varoluş) olarak kavramasıyla karakterize olur. Husserl'in fenomenolojik analizlerini okuyan ve analizcinin hangi temel pozisyondan hareketle analiz yaptığını soran bir kimse (hele Husserl'in geç çalışmalarını bilmiyorsa), şunu hemen ve açıkça kavrar: Husserl için transandantal Ben, bilinçtir, salt görme'dir; varolanın varlığı eidos'un sonucudur ve bu eidos bilincin kendisine ait değişmez görme'siyle kavradığı tümelliktir; bu görme, her türlü değişme içinde hep aynı kalan, değişmez olan bir görme'dir. Husserl'in büyüklüğü şurada yatar: O, felsefe yapanlardan, şeylere nüfuz etmek üzere hep kendi gözlerini kullanmalarını, fenomenlere bakarken başka hiçbir şeye itibar etmemelerini talep etmiştir. Fakat şu soru açıkta kalmıştır: Salt Ben'in, somut ekzistensi bile kuran (konstituieren) bu Ben'in kendisi, kendi "varlık tarzı" içinde nasıl bir görme'den hareketle görülebilir ve düşünülebilir? Varolanın varlığı değişmez kalan bir görme alanı içinde nasıl kavranabilir? Husserl'in analizleri, analizci-

nin kendisini bir Ben, yani bir yazı masasının başında oturan, gözlerinin önünde nesneler bulunan, bu nesneleri değişik yönlerden gören, aynı nesneleri şuraya buraya hareket ettiren bir Ben olarak göstermiyor muydu? Bir Ben olarak hiç olmazsa bir kez (daha sonra pek çok kez) yazı masasından kalkan analizci, aynı zamanda bir şeyi nasıl salt halde "görebilir" ki? Heidegger bu Ben'i ekzistens olarak belirlerken şunu söylemek ister: Bu Ben, bir salt görme, masa başında oturup felsefe yapan birisinin içinde gerçekliğini bulan bir salt görme değildir. Bu Ben, insandır. Bu insan hiç şüphesiz kendisini bir salt teori geliştirmeye de adayabilir, örneğin bir "kurucu fenomenoloji" geliştirebilir; fakat o her zaman nesnelerle etkin bir praksis içindedir, diğer insanlarla ilişkileri vardır, o vicdanıyla başbaşa kalan ve yaşadığı sürece önünde daima ölümü bulan insandır. Bu insan, kaygı, ürküntü ve korku duyar. O sonludur, zamanın içindedir, tarihsel bir konum içinde yaşamaktadır. Bu insanı bu haliyle tamamen belirlenmiş bir durum içindedir. Ve bunların hepsi, kaygı, praksis, vicdan, korku, ölüm, tarihsellik, durum (Situation); **Varlık ve Zaman**'a göre, insanın sıradan ve olağan kişisel yönleri sayılıp gözardı edilemezler; tam tersine bunlar felsefi açıdan en yüksek öneme sahip şeylerdir. Transandantal Ben, "somut ekzistens"i aşan, bu ekzistensi "kuran" bir şey değildir; tam tersine bu transandantal Ben sadece ve sadece bu somut ekzistensin kurduğu bir şey olarak vardır ve bu somut ekzistens yine bizzat kendi tarihsel somutlaşmalarının toplamı içinde ele alınabilir. Bunlardan şu çıkar: Fenomenoloji, olsa olsa, transandantal Ben'in somut ekzistensin sahip olduğu edimlerden sadece birisinin ("görme"nin) zemini üzerinde kavranabilir. Ve en önemlisi felsefe geleneği Greklerden beri, insanın kendini-anlamasının (selbstverstehen) hep bir theoria'dan, bir transandantal Ben'den hareketle mümkün olacağını sanmıştır ve Husserl de bu geleneği sürdürmüştür. Bu nedenle Heidegger için Husserl'in konumlamasını eleştirmek, genellikle felsefe geleneğini tartışmak ve eleştirmek demektir.

Heidegger bu düşünme tarzına dayanarak fenomenolojik felsefeyi

ve fenomenolojik araştırmayı böyle bir yöne çekmiş olmakla, Max Scheler'in girişimleriyle de bir rekabete girmiş oluyordu. Scheler "tin"i, onun ana karakteri saydığı "kişi"den hareketle belirlemeye çalışıyordu. O, "görme" olarak bilme ile duyguya, ilgiye ve heyecana bağlı edimler arasındaki bağıntıya dikkat çekiyor, böylece antropolojiyi felsefenin merkezine yerleştirmek ve çeşitli bilimler tarafından insan hakkında elde edilmiş olan tüm bilgiyi bu antropolojinin güdümünde bir bileşime getirmek istiyordu. Öbür yandan Yeni Kantçılar Kant'ın eleştirel doğa kavramını tamamlamak üzere bir eleştirel "kültür" kavramı geliştirmek peşindeydiler. Scheler'in ve Yeni Kantçıların bu girişimleri Heidegger'in düşüncesinde radikalleştirilmiş şekillerini olduğu kadar eleştirilerini de buldular. Fakat Heidegger düşüncesinde Dilthey'ın etkisinin özel bir yeri vardır. Dilthey'ın pek yoğun çalışmaları, transandantal Ben olarak bağımsız ve salt bir bilinç olmadığını, tam tersine bilincin tarihsel olduğunu ve kaldığını, dolayısıyla bilincin insanın tarihsel yaşam içindeki konumuna ve durumuna (Situation) bağımlı bulunduğunu göstermişti. Dilthey, Batı felsefesine damgasını vuran Grek tipi düşünme tarzına önemli bir darbe indirmişti. Heidegger'in Husserl'e karşı protestosu, kendi tarzında, tam yüzyıl önceki spekülatif idealizme ve özellikle Hegel'in klasik felsefeyi bütünleme denemesine karşı yöneltilmiş bir protestoydu da. Burada da Heidegger, Dilthey'ın Hegel'in Greklere özgü mutlakçı düşünme tarzını derinliğine eleştirisinden etkilenmişti. Tam da bu nedenle Herbert Marcuse, **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmasından sonraki yıllarda, Heidegger'in tezleri ile tam o sırada yayımlanmış olan **1844 Paris El Yazmaları**'nın yazarı genç Marx'ın tezlerini, birbirleriyle açıkça uyuşan tezler olarak serimleyebilmişti. Heidegger öncelikle bir eleştirel düşünürle, Kierkegaard'la aralarında yakınlık kurmak suretiyle anlaşılmaya çalışılmıştır. Kierkegaard, insanı ekzistens olarak anlamak ve bu ekzistens karşısında Greklerden beri ikibin yıldır süren yabancılaşmayı felsefe yoluyla gidermek üzere bir denemeye girişmişti. Filozoflar arasında özellikle

Karl Jaspers, Kierkegaard'ın taleplerine bu yüzyılın başlarında yeniden kulak verilmesini sağlamıştı. Buradan hareket edilerek Heidegger ve Jaspers ekzistens felsefesinin önderleri sayıldılar ve onların beslendikleri düşünsel kaynaklar olarak Kierkegaard, Pascal, Augustinus gibi adlara işaret edildi. O sıralarda yeni "diyalektik teoloji" Kierkegaard'dan bazı etkiler almış olduğundan, Heidegger'in diyalektikçi teologlardan da (özellikle Rudolf Bultmann'dan) etkilenmiş olması gerektiği düşünüldü.

Kaygı, praksis, vicdan, korku, ölüm, tarihsellik, durum (Situation). Heidegger tüm bunları analiz etmişti. Bunların hepsi o sıralarda bir dünya savaşından çıkmış olan insanların kafalarını kurcalayan şeylerdi ve hepsi de Heidegger'de ve onun felsefesinde mevcuttu. Yaşanan anın sorunları Heidegger felsefesinde yeniden yer bulmuşlardı. Heidegger'e bu şekilde yönelmenin sonucu olarak, Heidegger'le birlikte veya daha doğrusu yanlış anlaşılmış bir Heidegger'le birlikte, kendisi yaşanan anın sorunlarını, dünyagörüşsel sorunları bu tarzda tartışmak istemediği halde, bu demektir ki kötüye kullanılmış bir Heidegger'le birlikte, insanın sonlu ekzistens olarak kendi başına ayakta durup duramayacağı veya bunun aksine kendisini bir tanrıya adamasının gerekip gerekmeyeceği tartışılmaya başladı. Ve Heidegger'in özgül felsefi talepleri (örneğin varolanın varlık içinde kendisini nasıl gösterdiği sorusu) arka plana itildi, hatta gözden kayboldu veya hatta sorun olarak bile görülmedi ve üzerinde düşünülmedi; tam tersine bunlara kısa, kestirme yanıtlar verildi. Öyle ki Heidegger "tipik bir çağ düşünürü" sayıldı. Onun Misch'in işaret ettiği yönleri, "uzun soluk"u, "zanaatkâr yeteneği", felsefeyi bilim yapma kapasitesine sahip birisi olması, Heidegger'i anlayış tarzlarında pek az yer aldı Nasyonal sosyalizm yıllarında ve İkinci Dünya Savaşında, felsefe yapmak, artık sadece münzevice sürdürülen bir düşünme etkinliğiydi; derin, kapsamlı ve etkileme gücüne sahip eserlerin bu dönemde bir şansları olamazdı. Şüphe yok ki Heidegger bu döneme rastlayan Freiburg'daki hocalığı sırasında, yine de özellikle Schelling, Nietzsche ve

Hölderlin üzerine verdiği derslerle felsefe öğrencilerini etkileyebilmişti ve bazı öğrencileri daha sonra Schelling, Nietzsche ve Hölderlin üzerine çalışmalarıyla sivrildiler. Fakat yeni çalışmalar yayımlamanın imkanı yoktu.

İkinci Dünya Savaşından sonra bir sürpriz oldu. Heidegger bir kez daha dünya çapında bir etki yarattı. Heidegger'den sonra bir kez daha Heidegger gelmişti. Almanya nasyonal sosyalist "devrim"le kendi kendisini çökertmişti. Büyük bir Alman devleti yaratma ve dünyaya hakim olma girişimi, mevcut Alman devletinin batışı ile sonuçlanmakla kalmamış, bu arada Avrupa ulusları dünya tarihinin gidişatını etkileyen güçler arasından nihai olarak çıkmışlardı. Vahşice öldürülen ve savaşta ölen milyonlarca insan, nasyonal sosyalist politikanın bakiyesi olmuştu. Bu çöküşün ve bu enkazın cesameti, savaştan sonra bu enkazın altında kalanların gözüne iyice çarpmaya başladı. Savaşın sonu, Japonlara karşı yepyeni bir imha edici silahın, atom bombasının kullanılmasıyla geldi. Hâlâ tefekküre devam edenlerin esas sorusu şu olmuştu: Bütün bu olup bitenler nasıl olup bitebilmişti? İnsanlık, doğrudan veya dolaylı, kendisini mahva sürüklemeyecek bir yola bir kez daha nasıl getirilebilirdi? İnsan, el altında tutulmaya devam eden imha edici silahlarla nasıl yaşayabilirdi?

Bu sırada Fransa'da ekzistens felsefesinin radikalleştirilmiş bir şekli olarak "ekzistensiyalizm" yaygınlaştı; tıpkı **Birinci** Dünya Savaşından sonra Almanya'da olduğu gibi. Tarihin kan dökücülüğünden yarı bilinçli yarı bilinçsiz dert yanan insanlar, bu tarihi yapanların kendileri olduğunu hatırlamışlardı. Bu, onlara şunu da hatırlatmıştı: Onlar, Kierkegaard'ın formülüne göre, ekzistens olarak kendi kendilerini özgürce belirleyebilecekleri bir konuma geçebilirlerdi. Bu "ekzistensiyalizm", daha zaten Birinci Dünya Savaşı sonrasının "ekzistens felsefesi"nin barındırdığı dünyagörüşsel sloganı radikalleştirmişti aslında: Bu radikalleştirme içinde Sartre ateizm ile Marksizmi bağdaştırmaya çalışıyor, Camus ve Merleau-Ponty komünizm ile terör arasındaki ilişki sorununu ortaya atıyorlar, Marcel

kendisini bir hıristiyan düşünür olarak anlıyordu. Heidegger de bir yol gösterici, hatta bu "ekzistensiyalizm"in asıl sahibi olarak görülüyordu. "Ekzistensiyalizm" dalgası Heidegger'i eski çalışmalarına dayanarak doruklara taşıyor, Fransızlar kendi temel felsefi pozisyonlarını desteklemek üzere Heidegger'e dayanıyorlardı. Ve en ilginci, aynı Fransızlar, Heidegger'in bir zamanlar nasyonal sosyalizmle ilişkisini, politik yanılgılarını görmezlikten geliyorlardı.

Heidegger kendi felsefesine yaslanmak isteyen bu yeni yönelimle tartışmıştır. O, genç bir Fransıza, Jean Beaufret'ye oldukça uzun bir mektup yazmıştır. Bu mektup, **Humanizm Üzerine Mektup** adıyla, 1947'de, daha önce yayımlanmış olan **Platon'un Doğruluk Öğretisi** adlı makalesiyle birlikte yayımlanmıştır. Bu mektupta örneğin şöyle denir: "İnsan varlık hakkında konuşmaya hakkı olduğunu söylemezden önce, bu hakka dayanarak pek az veya pek ender bir şeyler söyleyecek olma tehlikesi bulunduğunu bilmelidir. Ancak bu şekilde varlık kelimesine özüne ve önemine uygun bir değer verilmiş ve böylece insana varlığın hakikati içinde barınma konusunda bir ikamet izni yeniden bağışlanmış olur." Alıntıdaki gibi bir yönelim içinde, o sıralarda kalpleri harekete geçiren şeyi, yani şu soruyu bulmak mümkündür: Böylesine dehşet verici bir şekilde yanlış bir yola kendisi düşmüş olan insan, kendisini yeniden birşeylerden sorumlu ve yükümlü kılma hakkını, kendisine yeniden doğru yolu gösterecek bir işaret bulma hakkını kendisinde nasıl görebilir? Heidegger'in söylemek istediği şey, öyle görünüyor ki şudur: İnsan, tarihten başı dönmüş, sersemlemiş bir halde ve kendisini bu tarih içinde yanlışlara sürükleyen bir keyfilikle değil de, kendi özgürlüğüyle, yani "ekzistens" olarak kendisini yükümleyici bir talep altına koyarsa ve bunu yeni bir sorumluluktan hareketle yaparsa, birşeylere yeni bir başlangıç yapabilir. Ve insanı yükümlülük altına sokan, onu sorumlu kılan şey "varlık" tır. Fakat nedir varlık? Heidegger'e göre "varlık"tan bugünkü yanılgı durumu (Situation) içinde belirgin ve öncelikli bir şekilde söz etme imkanı olmadığı açıktır. Bir yol açmak, varlık sorusuna giden bir yol açmak gerekiyor...

Heidegger bu mektubunda humanizm üzerine bazı yönelim noktaları verir ki, onun özgül düşüncesi bunlardan hareketle ortaya çıkarılabilir. Buna göre onun düşüncesinin ana konusu hiçbir zaman ekzistens olmamıştır; tersine daima ve daima varlık olmuştur. İnsandan ekzistens olarak söz edilecekse, bu ekzistens ancak eksistens (ex-sistence), yani insanın varlık'tan "dışta-durma" (Ausstand) hali olabilir. Kendi varlığı içinde varolan şey, varolanlarla çevrilmiş ve onlarla meşgul haldeki insan değildir; tersine varolanın ve varolan olarak insanın kendisinin ne veya kim olduğu, varlığın kendi kendisini bir şekilde açığa çıkarması, örtüsünü açmasıyla belirlenir. Klasik formu "metafizik" olan geleneksel Batı düşüncesi, "varlığı unutarak", esasında varolanın kavranabilirliğini ve hakim olunabilirliğini ve hatta hükmedilebilirliğini amaçlayan ilkelerden başka hiçbir şey araştırmamış, varolanların tümünü insan için kullanılabilir kılmayı hedeflemiştir. Bu anlamıyla Batı düşüncesi, Platon veya Descartes'ın, Hegel veya Nietzsche'nin düşüncesi de, "humanizm"dir, insanı merkeze alan bir düşüncedir. Böyle bir insanı merkeze almaya hıristiyanlıkta da rastlanır. Hıristiyanlıkta tanrı bile sadece insana tinsel kurtuluşu sağlayacak merci olması bakımından dikkate alınır. Ve nihayet, Kant'ın postulalar öğretisinde olduğu gibi, tanrı sadece insan iradesine yer açmak için düşünmeye sokulmuş haldedir. İnsanın kendisini merkeze almasının en uç ve kaba şekline Sartre'ın "ekzistensiyalizm"inde rastlanır; çünkü bu "ekzistensiyalizm" hakikati ve anlamı sadece insanın tasarımladığı şeyler olarak tanır. Oysa Heidegger daha **Varlık ve Zaman**'da, insanın Varlıkla bağını bir başka şekilde düşünmüştür. Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir; tersine insan varlığın tasarrufuna verilmiştir. İnsan olsa olsa sadece "varlığın çobanı"dır. İşte Heidegger, Jean Beaufret'ye yazdığı mektupta, kendi düşüncesi ile humanizm ve ekzistensiyalizm arasındaki sınırları böyle çizmiştir.

Heidegger **Humanizm Üzerine Mektup**'da, düşüncesinin ulaştığı noktadan, "dönüş"ten (Kehre), yani "varlık ve zaman"dan "zaman ve

varlık"a dönüşten söz eder. Biz sadece Dasein'ı (varlığı anladığı kadarıyla insanı) kendi varlığına yerleştirmek, sadece Dasein'ın varlığını zaman içinde serimlemekle yükümlü olamayız; aynı zamanda soru konusu kılınan "varlık"ın zamanın ışığı içinde halen nasıl anlaşılmakta olduğunu da sormak zorundayız. Varolan olarak varolan, kendi varlığı içindeki varolan, açık hale gelecekse, o, insan için açık, yani insana açılmış hale gelecek demektir. Biz, felsefi bir tarz içinde, insanın varolan hakkında konuşmasını sağlayan ve böylece varolanı kendi "o'dur"uyla özgül bir şekilde açımlamamızı sağlayacak hiçbir nelik (öz) bilmeyiz. Şeylerin özgül bir neliği, özü olduğu fikri, Greklerden beri Batı düşüncesini belirlemiş, metafiziklere zemin hazırlamış olan bu fikir, Dilthey'dan sonra artık savunulamaz. Kendi varlığı içinde varolan, insana bir özne-nesne ilişkisi içinde açık olamaz; o insandan ve onun epistemolojik bilme imkânlarından hareketle saptanamaz. Tam tersine, kendi varlığı içindeki varolanın insana açılması, bizzat varlığın kendisini şu veya bu şekilde nasıl açtığına bağlıdır. Üzerinde yazı yazdığım masayı bir mobilya, bir kullanım nesnesi, makineler kullanılarak üretilmiş ve kullanılmak veya tüketilmek üzere orada olan bir nesne olarak görürsem, bu, naif olguculann inandıklarının tersine, hiç de kendiliğinden anlaşılır bir şey olmaz. Çünkü bu masa, sadece bizim herşeyi dünyevîleştiren, herşeyi yararlılık ölçütüne vuran zamanımıza göre anlaşılması gereken bir nesnedir. Oysa daha önceki zamanlarda masa bir kullanım nesnesi değildi. Belki de masa, bir mitik-dinsel dünya yorumunun bütününü simgesel yoldan bugüne bağlayan bir şeydir. Üstelik öyle zamanlar, insanların yaratmış oldukları öyle dönemler vardır ki, bu zamanlarda ve dönemlerde insan dünyası içinde masa diye birşey olmamıştır. O halde bugün masayı "dünyevî" bir kullanım nesnesi olarak gösterdiğimizde, bu onun bize belli bir varlık tarzı içinde açık olması anlamına gelir. Bu aynı zamanda masayla ilgili diğer varlık tarzlarının (mitik, dinsel,v.d.) örtülmesini de beraberinde getirir. Demek ki masanın neliği, "öz"ü diye birşey yoktur; sadece varlığın kendisini şu

veya bu şekillerde açması diye bir şey vardır. Hermeneutik geleneği içinde özellikle Dilthey'ın açığa çıkardığı şey budur. "Batı düşüncesi"nin temel yanılgısı bu "özcülük" olmuştur. İnsanın varlığı da (**Varlık ve Zaman**'ın "ekzistensiyaller" -varoluş kipleri- içinde kavramayı denediği üzere), masa örneğine benzer şekilde, ancak ve sadece belirli bir çağın insanının varlığı olabilir ve bu insanın varlığı tüm zamanları kapsamaz. İnsanlık tarihi, insan varlığının kendisini açmasının ve örtmesinin tarihidir. Bu nedenle genellikle varlığın kendisini açmasının ve örtmesinin bu tarihi, kendisi sürekli açılan ve örtülen bir şey olarak insanın, teorik yoldan önünde ve elinde tutacağı birşey değildir; tam tersine insan bu tarihin ellerindedir. Düşünme, ancak, içinde sadece bir masanın değil, hatta insanın ne olabildiğinin (bu insan isterse "tanrısal" sayılsın) örtülmüş olduğu bu tarihe yöneldiği takdirde, yani ancak böyle bir "dönüş" (Kehre) içinde, insanın ne olduğunu öğrenebilir. Bu, insanın kendi "varlık"ına yönelmesidir.

Heidegger "dönüş"ten söz ederken, aynı zamanda, **Varlık ve Zaman**'da "hermeneutik döngü" olarak üzerinde durmuş olduğu konuyu etraflıca geliştirmeyi de dener. **Varlık ve Zaman**, "varlığın anlamı"na ilişkin soruyu bir varolanın (varlığı anlayan Dasein'ın, yani insanın) varlığını dikkate alarak sormuştu. Öyle ki, böyle bir soruya aranan yanıt için, zaten genellikle varlığın bir anlamı olacağı önceden varsayılmak zorundaydı. **Varlık ve Zaman**'daki "hermeneutik döngü" buradaydı. Oysa şimdi döngünün **Varlık ve Zaman**'daki statik-geometrik formu içine, dinamik-tarihsel bir moment sokulmuştur. Fakat "varlık ve zaman"dan "zaman ve varlık"a bu "dönüş"ü vurgulayan bu yeni söylemin kendisi de, dıştan bakıldığında, yeniden bir çift-anlamlılığa düşmektedir.Bu söylem "insan (Dasein)-varlık" ilişkisinde vurguyu diğer kutba, varlık kutbuna yapan bir talep, bir uyarı olarak anlaşılabilir. Fakat bu söylemde diğer yandan ve aynı zamanda "varlık tarihi üzerine düşünme" talebi ve uyarısı da vardır. Talep, varlık sorusunu unutmuş olan düşünmenin, artık kendisine dönmesi talebidir de.

Yani düşünme, kendi varlıktan yüz çevirişi üzerine düşünmeli ve böylece yüzünü yeniden varlığa döndürmeye hazırlanmalı, Batı tarihinin temel eğilimini yapan şeyi, yani varlık üzerine varlıktan yüz çevirerek düşünmenin tarihini araştırmaya yönelmelidir. **Humanizm Üzerine Mektup**'un bütünü, bu çift-anlamlılık içinde anlaşılmak zorundadır. Heidegger "varlık"tan konuşur görünür; oysa aslında Batı metafiziğine musallat olmuş olan "varlığın tözselleştirilmesi" girişimlerini tümüyle felsefeden defetmek ister. O, varolanın varlığından, varlığın kendisinden, varlığın anlamından, varlığın hakikatinden, varlığın ışığından, varlığın tarihinden, varlığın kaderinden, "olay" dan söz edip durur. Bunları klasik Batı metafiziğine ait kelimeler olarak anlamamak gerekir. Heidegger **kendi** düşünme yolu üzerinde bu kelimeleri **kendi** düşüncesinin temel kelimeleri olarak bulmuş ve bu kelimelerle **Varlık** ve **Zaman**'ın söylemini geride bırakmış, fakat hep problematiğini birileri için anlaşılır kılmak zorunda olan bir düşünür olarak konuşur. Bu "birileri", onun yolunda ona eşlik etmemiş ve onun yaptığı ayırımları kavramamış olmakla kalmayıp, bu ayırımları hiç de uygun olmayan şekillerde açıklamaya girişmiş olanlardır. Heidegger'in izlediği düşünme yolu, o zamanlar okuyucunun önünde hiç de net bir şekilde durmuyordu. Bir kısım okuyucu, Heidegger'den mümkün olduğu kadar çabuk şekilde **Varlık ve Zaman**'ın bitirilmemiş kısmını tamamlamasını bekliyor ve talep ediyordu. Diğer bir kısım okuyucu ise, oldukça kaba bir şematizm içinde "dönüş" (Kehre) söylemini kötüye kullanıyor, Heidegger'in izlemiş olduğu yolu, "dönüşten önce" ve "dönüşten sonra" diye iki evreye ayırıyordu. Böylece sadece Heidegger'in kendi yolunu izlerken kendisini harekete geçirmiş olan motifler açığa çıkarılmamış halde kalmış olmuyorlar; hatta Heidegger'in çeşitli çalışmalarının dışsal-kronolojik yoldan doğru dürüst sıralanıp düzenlenmesine bile gidilmiyordu. Politikada ve felsefede "genç isimler"in pek rağbet bulduğu bu dönemde, Kant'ın eleştirel eserlerini 57 yaşından sonra vermiş olduğu unutularak, Heidegger'in 47 yaşından 52 yaşına kadar üretmiş olduğu şeyler,

örneğin Nietzsche üzerine dersleri ve yazıları, yanlış olarak onun "geç dönem eserleri" sayılıyordu.Herşeyden önce şurası görülmüyordu ki, bu dersler, her ne kadar ders sırasında tutanağa geçirilmiş olsalar da, en nihayet tümüyle birer taslaktan ibarettiler. (Bu tutanaklar bugüne kadar ne yazık ki yayımlanamadan kaldı.) Aslında Heidegger'in düşünme yolundaki bu "dönüş", hiçbir şekilde bir radikal sapma olmamıştır. Buna rağmen bir "dönüş"e duyulan ihtiyaç dolayısıyla, özellikle Heidegger'in çift anlamlı imâlarından esinlenilerek ve büyük ölçüde keyfi kalan yorumlarla ve geniş bir yayın kampanyası içinde yeni bir Heidegger portresi oluşturulmuştur.

İkinci Dünya Savaşından sonra Almanya'da felsefe öğrenimi gören ve felsefeye önem veren, felsefeden birşeyler uman bir kimse, Heidegger'i dinlemek için Freiburg'a giderdi. Fakat Heidegger sadece herkese açık bir genel ders ve ancak birkaç seminer yapıyordu. Bu pek sınırlı öğretim etkinliği bile Freiburg'a gelmiş olanları şaşırtmaya yetiyordu. En çok da Heidegger'in bu "geç" döneminin stili, o sıralarda iyice yaygınlaşmaya başlayan "analitik felsefe"nin, "bilimsel felsefe"nin stiline, problemleri "somut" olarak ele alma tutumuna hiç mi hiç benzemiyordu. Heidegger o sıralarda bir dizi kitap da yayımlamış olmasına rağmen, o hâlâ anlaşılmaz birisi, bir münzevî sayılıyordu. O, düşüncesini, bugün bilim veya felsefenin ne olduğuna ilişkin olarak neopozitivist cephede sürdürülen tartışmalarla bile doğrudan ilişkilendirmeye girişmişti. O, neopozitivizmi "teknik çağı" ile ilişki içinde ele alıyor, bu felsefeye "teknik çağı"nın bir ürünü olarak bakıyordu. Heidegger'in bu yayınlarla yapmak istediği şey, onun Nietzsche üzerine yayınlarında kullandığı bir ifadeyle, "temel heyecan ve eğilimdeki dönüşüm"e yönelmek üzere geçici ve hazırlayıcı bir denemeye girişmekti. Ne var ki o zamanın kulağı, Heidegger adına bağlanan böyle bir dönüşüme kapalıydı. Ekzistensin temel heyecanı olarak korkuyu gösteren **Varlık ve Zaman**, bir etki yaratabilmişti; oysa bugün korkudan söz etmek, kulaklarda hiçbir titreşim yaratmıyordu. Hele insanı sorumlu kılan şeyin "varlık" olduğunu

söylemek, düşünmeye "varlık ve zaman"dan "zaman ve varlık"a doğru bir "dönüş" yapma görevini yüklemek, abartmacı ve taşkın bir düşünürün romantik illüzyonu ve yanılgısı olarak görülüyordu. Heidegger'e böyle bakanlara göre, düşünmeye bir görev düşüyorsa, bu görev, şüpheci ve kontrollü bir tutumla, konulara tek tek veya kuşbakışı görülecek şekilde yönelmek, ayrıntıların işlenmesinde titiz davranmak, çağın büyük sorunlarını böyle bir düşünme tarzı altında ele almak olmalıydı. Şurası şüphesizdir: Felsefe yapmak bugün moda eğilimlerin çekiminde ve dümen suyunda gitmektedir. Felsefe yapmak sanki sadece ikna edici bir yanıtı bulunan ve herhangi bir tarzda bir ilerlemeyi teşvik edebilen sorularla çerçevelenmiş bir gerçeklik üzerine düşünmekle sınırlandırılmış gibidir. Bu eğilim pozitif bilimlere, tekniğe ve sanayiye ve bunların insansal olandan yoksun başarılarına da taşınmıştır ve insanlar pozitif bilimlere, tekniğe ve sanayiye bağımlı ve borçlu hale getirilmişlerdir. "Bilimsel" ve "pozitif" düşünenler, bu temel eğilimi ve temel heyecanı şu sorularla meşrulaştırmaktadırlar: Bir makine tipini son imkanlarına kadar geliştirebilen, bir fiziksel aygıt imal eden veya tarihsel kaynakları tarayıp yayımlayan ve bunları değerlendirebilen insanlara ihtiyaç olmayacak mıdır? Toplum pozitif hukuk mekanizmasını ustalıkla çalıştıran veya hatta bir geleneksel dini yeni toplumsal ve entelektüel ihtiyaçlara uygun şekilde uyarlama kapasite ve becerisine sahip yeterince insanın mevcudiyetini gözetmeyecek midir? Bu eğilim, yani bir kez ulaşılmış olanı daha ileriye götürme, geleneksel olanı bugünün ihtiyaçlarına göre pratik kılma ve geleceğe hakim olma eğilimi, yeni yeni dalgalarla durmaksızın gezegenimize yayılmaktadır. Ve bugün bu eğilimden, bu temel heyecandan kendisini geri çekebilecek, bu eğilim ve temel heyecana direnebilecek hiçbir kültür yoktur. Oysa Heidegger için modern sanayi, modern ekonomi, modern hukuk, hatta sanatsal ve dinsel ihtiyaçların modern tatmin şekli, bunların hepsi, bir toplumu kaygılandırması gereken şeylerdir. Modern yaşamımızın temellerini yaratmış olan bu eğilim, bu temel heyecan, Alman

İdealizmiyle ve iki dünya savaşının etkisi altında sonradan bir kez daha ortaya çıkan bir başka eğilimle, bir başka temel heyecanla karşıtlık içindedir. Bu eğilim, birinci eğilimin bizi nereye götürdüğünü, böylesine başarılı olan pozitif bilimlerin, modern teknik ve ekonominin, hukuk aygıtının ve hatta dikkate değer şekilde dönüşüme uğramış olan güzel sanatların, yaşamımızın bütününde sahip oldukları yerin ne olduğunu sorgulamaktadır. Fakat nasıl ki Alman İdealizmi 19. yüzyılda pozitif bilimlerin saldırısı karşısında dayanamamışsa, Heidegger felsefesi gibi bir felsefe de, "bilimselcilik"in kuyruğuna takılmış çağdaş felsefeleri ve hatta bunlardan sonra gelecek olan felsefeleri, her çağın sorunları olduğu ve örneğin günümüzün sorunları karşısında zaten sorunların önemli bir bölümünün kaynağını oluşturan "bilimselcilik"e özgü bir tavır değil felsefi bir tavır takınmak gerektiği konusunda ikna etme gücüne sahip değildir. Zaten Heidegger felsefesi karşısında günümüzde takınılan tavrın ne olduğu sorulduğunda, öncelikle bu felsefenin çağın temel eğilimine karşıtlığının gözardı edilmiş olduğundan ve ancak aynı eğilim doğrultusunda kötü kullanımından söz edilmelidir. Eğer "ekzistens" ve "man" karşıtlığı partizan ve establishment ("sistem") karşıtlığına dönüştürülmüşse veya sorumluluk bilinciyle eylemde bulunma sorunu bir toplumsal yabancılaşma sorunu içine alınmışsa, şunu iyice belirtmek gerekir ki, bunlar Heidegger'le hiçbir ilişkisi olmayan, tam tersine Heidegger'le aralarında uçurumlar bulunan girişimlerdir.

Düşünce tarihine bakıldığında şu görülür: Belli düşünürlerin ve belli felsefe yapma tarzlarının felsefi tartışma gündeminin gerisinde kalmış olmaları, bu düşünürlerin düşüncelerinin ve bu felsefe yapma tarzlarının dayandıkları tasarımların dayanaksızlığının kanıtlanmış olmasından ötürü değildir; tersine bu, onları harekete geçiren motiflerin artık çağın motiflerine denk düşmediğine, bu düşünürlerin eserlerinin artık okunmalarının ve bilinmelerinin gerekmediğine inanıldığı için olmuştur. Birçoklarının gözünde Heidegger, tam da bu şekilde felsefi tartışma gündeminin dışına düşmüş görünebilir. (Bazı

çevrelerde "Heideggercilik"in hâlâ hüküm sürmeye devam etmesi veya hiç olmazsa Heidegger'le tartışmanın sürüp gitmesi, bunun gibi Almanya dışında Heidegger'e karşı ilginin açıkça görülür şekilde artması; karşı tezi kanıtlamaz.) Şunlara şaşmamak elde değildir: Bugün kendi bilimlerinin temellerini Heidegger'in zaman analizinde arayan, fakat Heidegger'in temel sorununun ne olduğuyla, onun düşünme yolunun gelişimiyle hiç mi hiç ilgilenmeyen edebiyat bilimcileri, sosyologlar, psikologlar, politika bilimcileri var. Öbür yandan Heidegger adını kendilerine siper yapan, bu siperin ardından ateş açarak başkalarını vuran "eleştiri"lerin ardı arkası kesilmiyor. Öyle görünüyor ki, bir büyük adın arkasına sığınarak böyle şeyler yapmak, bazıları için büyük bir ihtiyaç oluyor. Ne var ki tüm bu girişimler, Heidegger'in kendisine koymuş olduğu görevin ne olduğu hakkında hiçbir şey söylemiyorlar.

Pek tabii ki günümüz felsefesinde Heidegger'in toplu eserine duyulan ilgi, yukarıdaki gibi sadece olumsuz yönden de değerlendirilemez. Hatta son yıllarda gitgide daha belirgin bir şekilde, Heidegger'in toplu eserinin gerçek zemininde (yani felsefe ilhamlı ve görünümlü bir zeminde değil de, felsefe zemininde) kavranılması konusunda ciddi adımlar atılması gereği duyulmaktadır. Bu gereklilik doğrultusunda girişilecek bir deneme, varlık kavramı ve onun özelleşmeleri veya hakikat kavramı gibi Heidegger'e ait konuları, problematik bir kavrayış çabası içinde, yani Heidegger 'le birlikte veya Heidegger'e karşı olarak geliştirmeye çalışmalıdır. Böyle bir deneme aynı zamanda Heidegger'in izlediği yolu bütün olarak göz önünde tutmalıdır: Heidegger'in çalışmaları artık şematik bir şekilde erken ve geç dönem çalışmalar diye ayrılamazlar. (İster erken ve geç çalışmalar karşıtlık göstermiş, isterse erken ve geç pozisyonlar birbiriyle bağıntılı sayılmış olsun.) Heidegger'in ayrı ayrı her çalışması "düşünmenin nesnesini belirleme" yönünde katedilmek üzere çıkılmış olan yol üzerindeki işaret taşları olarak görülmelidirler. (Zaten Heidegger'in kendisi de bu çalışmalarının böyle görülmesini istemiş, bu çalışmalarını **Wegmar-**

ken -Yol İşaretleri- adı altında toplamıştır.) Şimdiye kadar bir mitos etkisi yaratmış olan şey (örneğin Heidegger'in Birinci Dünya Savaşından sonraki yıllarda Freiburg'daki öğretim etkinliği), şimdi artık bir tarihsel araştırma konusu kılınmalıdır. Fakat daha yazının başında belirtildiği gibi, böyle bir tarihsel araştırmanın sınırlı kalacağı unutulmamalıdır. Çünkü herşeyden önce Heidegger düşüncesinin gelişimini tarihsel olarak serimlemek konusunda kaynaklar eksiktir. Bu sınırlılığın bilincinde olarak Heidegger'i tarihsel olarak anlama çabasına girişildiğinde, tabii ki Heidegger düşüncesinin hangi tarihsel kaynaklara dayandığı ve düşünce tarihi bakımından hangi bağlam içerisinde yer aldığı sorularından kaçınılamaz.

Daha önce de değinildiği gibi, Heidegger'in yorumlanmasında temsil edici önem taşıyan çalışmalar biraraya getirildiğinde şu açıkça görülür ki, Heidegger düşüncesini kavrama görevini göreceli bir birlik içinde bile yerine getirmek mümkün olamamıştır. Heidegger krize düşmüş olan metafizikte, metafiziğin temel sorusunu, yani "varlığın anlamı"na ilişkin soruyu yeniden sormuş olan bir düşünür müdür? Skolastikçiler Heidegger'i tartışırlarken bu soruyu olumlu yanıtlıyorlar. Heidegger'i bir varlık filozofu olarak görme eğilimi içindeler. Fakat aynı skolastikçiler Heidegger'e karşı sürdürdükleri polemik içinde, aynı zamanda Heidegger'in "varlık"ta kalmakta ısrar ettiğini, Yeniçağ felsefesiyle birlikte neredeyse ortadan kalkmış olan metafizik geleneğini "varlık"ı yeniden tözselleştirmek suretiyle ihya etmeye çalıştığını varsayıyorlar. Öbür yandan (Oscar Becker'in kanıtlamaya çalışmış olduğu gibi), Heidegger "varlık"tan sadece "tarihsel olarak varolma ilkesi"ni mi kastediyor ve aynı "varlık"ı "tarihsel olarak varolan"ı anlama çabasının hermeneutik ilkesi mi kılıyordu? Veya Max Müller'in serimlediği gibi, aslında Heidegger'in "varlık sorusu"na yanıt oluşturabilecek hiçbir "varlık tezi" yok muydu? Acaba Heidegger varlığın skolastik yoldan düşünülmüş analojisi içine tarihselliği mi sokmuştur? Hatta Heidegger'de sadece "analogon"dan, yani ancak tarihsel geçerliğe sahip olabilen "varlık" ve "nelik" ("öz") kav-

ramlarından mı söz edilebilir? Walter Bröcker'in vurguladığı gibi, Heidegger, düşüncesinin yöneldiği biricik soruyu varlık sorusu olarak koymuş olsaydı, bizzat kendini-anlama (selbstverstehen) yolunu kapatmış mı olacaktı? Çünkü "dir"in anlamı sorusu, Grek dilinin damgasını basmış olduğu Grek düşünme şeklinin dayattığı bir tarzda yanıtlanmış değil midir şimdiye kadar? Öyleyse Heidegger'in sorusu "varlık"a değil, varolanların görünüş alanı olarak "dünya"ya ilişkin bir soru değil midir? Eugen Fink, varlık sorusundaki "kozmolojik ufuk" ile dünya sorusundaki "tarihsel ufuk"u birbirinden ayırırken ve Heidegger'in bu soruyu öncelikle **Varlık ve Zaman**'da "transandantal felsefeye özgü soyut bir tutum" içinde ortaya atmış olduğundan ötürü bu ayırımın yapılmasını talep etmekte haklı mıdır? Heidegger'in kendisi, kendi düşünme yolu üzerinde, varlık sorusunun kendisi için, varlığın değişik anlamlarının, yani hakikatin, insan eliyle inşa edilmiş yapısı olarak dünya sorusu olduğunu açıkça söylemişken, Hans-Georg Gadamer'le birlikte, Greklere özgü bir hakikat (mutlak doğru) sorusu, hâlâ Heidegger'in temel sorusu olarak nasıl görülebilir? Heidegger'de sanatı hakikat deneyiminin serimlenmesi için gösterge olarak kabul etmek ve hakikati insanın nihai olarak asla üstesinden gelemeyeceği, sonunu göremeyeceği bir olup-bitme (Geschehen) hali olarak görmek ve Hans-Georg Gadamer'in **Hakikat ve Yöntem** adlı eserinin daha adının belli ettiği gibi olup-bitme olarak bu hakikati bir "yöntem"in karşısına bir inceleme nesnesi olarak koymak mümkün müdür? Alexander Schwan'ın Heidegger üzerine az sayıdaki çalışmalarından birinde (bu çalışmalardan Heidegger hakkında birşeyler öğrenilebilir) işaret etmiş olduğu gibi, 1930'dan sonraki gelişimine bakıldığında ve Heidegger'in politikayı hakikatin etkinliğe-sokulması (ins-Werk-setzen) olarak anlamış olduğu saptandığında, sakın Heidegger kendi "hakikat deneyimi"ni, kendi düşüncesini klasik politika felsefesi geleneği ile ilişkilendirerek elde etmiş olmasın? Veya Schwan'ın 1930'lu yılların Heidegger'i için ileri sürmüş olduğu bu iddia, 1950'li yılların "geç" Heidegger'inin "hakikat deneyimi" için geçersiz olmayacak

mıdır; çünkü Heidegger "hakikat deneyimi" ile belli bir zaman parçasına özgü bir deneyimi kastettiğinden ve bunun başka bir zaman parçasına özgü bir hakikat deneyimi ile karşıtlığından ötürü kanıtlama ve doğrulama konusu olamayacağından dolayı? Hele Heidegger bir ifadenin hakikatinin sorulamayacağına, tersine hakikatin dünyada-olma (in-der-Welt-sein) haliyle çevrelenmiş olmanın, yani nesne olarak bulunanın, mevcut-olanın (vorhanden) insana açılmışlığının ufku ve pratik araç ve gereçler olarak bulunanların (zuhanden) ufku içinde soruşturulabileceğine işaret ettiği anımsandığında, Heidegger'e tek ve değişmez bir "hakikat deneyimi" atfetmek mümkün olabilir mi? Ve Heidegger hakikat kavramının zaman içindeki bu "genişleme"sine sürekli vurgu yaparken, bunu, bu kavramın özgül karakterinin kaybedilmesi pahasına, yani hakikatin mutlak ve değişmez doğruluk olma karakterinin ortadan kalkması pahasına vurgularken, aynı zamanda felsefenin "eleştirel" karakterinin de kaybedilmesi pahasına yapmış olmuyor muydu? Veya tersine: Heidegger dünyada-olma (in-der-Welt-sein) ufkunun doğrulanması ve eleştirilmesi imkanını, tam da, bu ufku, dünyanın bu ufuk içinde beliren o anki yapısını, hakikatin kendisini farklı şekillerde göstermesinden, farklı şekillerde vuku bulmasından hareketle anlaşılır kılmayı denemiş olmasın?

Heidegger "varlık"ı, "hakikat"i ve "dünya"yı hangi tarzda soruşturmuş olursa olsun şundan şüphe edilemez ki, onun soruşturmasında "tarih" ve "tarihsellik" manüel olma işlevine sahiptirler. Öyle ki Heidegger bu nedenle sadece, varlığı anlamanın tarihselliğinden, "varlık tarihi"nden, "hakikat tarihi"nden ve nihayet "olay olarak dünya"dan söz edebilirdi. Fakat buna rağmen Heidegger felsefesinin varlık sorusunu tarih ve tarihsellik deneyimi temelinde geliştirmeye çalışan bir "ontoloji" olup olmadığı, bu felsefenin en nihayet bir "tarihsel ontoloji" veya bir "ontolojik tarih felsefesi" olarak gösterilip gösterilemeyeceği belirsizdir. Bunun gibi Heidegger'in kendi düşünme yolu üzerinde tarih ve tarihsellik deneyimini bir manüel olarak yetersiz görüp görmediği, hatta bu manüelin bir nokta-

dan sonra bir kenara bırakılıp bırakılmadığı da belirsizdir. Max Müller'in Heidegger'in pozisyonunu tarihsel olarak anlaşılır kılma denemesinde işaret etmiş olduğu gibi, Batı düşüncesi herşeyden önce sabit ve kalıcı nelikler, "öz"ler peşinde koşan bir düşünce olmuştur. Örneğin Alman İdealizmi nelikleri, "öz"leri, "tin"de temellendirmiş, "tin"i tarihsel olarak ileriye giden, en sonunda zamanı aşan ve sonsuzda "kendinde" olacak olan varolan diye düşünmüştür. Alman İdealizmi statik Grek düşüncesinin içini dinamizmle doldurmuş, fakat klasik Grek nelikçiliğinden, özcülüğünden yakasını kurtaramamıştır. Oysa tinin sonsuzluğuna duyulan inanç, zamanımızın felâketleri içinde artık bir daha iyileştirilemeyecek bir yara almış ve tarihsellik sonluluk olarak deneyimlenmiştir. "Yeni felsefe, bu nedenle, varlığın kendisinde tarihselliği ve sonluluğu görme problemini önünde bulmuştur. Yine bu nedenle yeni felsefe, 'düzen olarak varlık' ve 'sonsuzluk olarak varlık' tasarımını bir kenara atmak ve yeni bir varlık tasarımı edinmek, yani varlığı **mutlak tarihsellik**, kendisini kendisinden hareketle tarihsel olarak açan, sonu olmayan bir bütün, koşulsuz, biricik ve mutlak tarihsellik olarak tasarlamak zorundadır." Böylece klasik Batı düşüncesinin "varlığın ve hakikatin mutlak tarihsellikdışılığı" söyleminin karşısına varlığın ve hakikatin mutlak tarihselliği söylemi konmuş olur. Fakat daha Dilthey'la birlikte ortaya çıkan böyle bir mutlak tarihsellik söyleminin genelinde sağlam bir söylem olup olmadığı sorulmalıdır. Çünkü mutlak ile göreceli olan birbirine karşıt şeylerse ve tarihsellik bile kendisini tarihsel (bu demektir ki, göreceli) olarak gösteriyorsa, karşıt terimleri biraraya getiren "mutlak tarihsellik" gibi birşeyden söz etmek, tam anlamıyla problematiktir. K-H.Volkmann-Schluck'un da formüle etmiş olduğu üzere, "hakikatin tarihselliği" terimi, zamanımızın en problematik terimidir ve "mutlak tarihsellik" terimi kendi içinde çelişik bir terim olmaktan kurtulamaz. "Hakikatin tarihselliği" terimi, bugünlerde iyice sulandırılan bu terim, kendi içinde aporiler barındırır. Bu nedenle Heidegger "tarih" ve "tarihsellik" terimleri yerine başka terimler kullanmıştır. Fakat acaba o

başka terimler kullanmakla "hakikatin tarihselliği"ne ilişkin problemi ortadan kaldırmış sayılabilir mi?

Heidegger'de hakikat problemine yönelirken, genelinde felsefe tarihinde hakikat problemine ilişkin olarak Heidegger'in tavrına bakmak gerekmez mi? Bu soru sorulduğunda, Heidegger düşüncesinin hangi tarihsel kaynaklardan, hangi tarihsel ufuktan hareketle anlaşılması gerektiği de sorulmuş olur. Örneğin Heidegger düşüncesi metafizik geleneğinin, özellikle Yeniçağ metafiziğinin bir tamamlanışı ve sonu olarak kavranabilir mi? Walter Schulz, Heidegger düşüncesinin., Heidegger'in kendini-anlama (selbstverstehen) tarzına karşıt olarak, Yeniçağ metafiziğini **karşıya alarak** değil, bu metafiziğin **içinden hareketle** anlaşılması gerektiğini göstermeyi denemiştir. Schulz'a göre Yeniçağ metafiziği, Dilthey'ın belirttiği gibi, tüm humanist görünümüne rağmen, insanın güç ve otonomisini, daima bir başka merciye dayandırmaktan vazgeçmemiştir. Yeniçağ metafiziğinde sonlu özne, kendisini bile daima bir "tanrı öznesinin diğerindeliği"ne dayanarak anlamaya çalışmış, Hegel'de olduğu gibi, kendisini bu tanrısallıktan pay almış bir şey olarak tasarlamıştır. Bu "diğeri", Schulz'a göre, Nicolaus Cusanus'un "mekanist tanrı"sı, Spinoza'nın "tanrı-doğa"sı, Hegel'in "tanrısal tin"i, Nietzsche'nin "Dionysos"u veya Heidegger'in "varlık" ıdır. Düşünmenin gücü bir noktada kendi güçsüzlüğünü deneyimlemek olmuş, Nicolaus Cusanus ve Descartes'ta olduğu gibi Schelling'in geç felsefesinde de, Heidegger'in "dönüş"ünde de, bu deneyim esas motifi oluşturmuştur. Schulz'a göre Heidegger Yeniçağ metafiziğine özgü bu deneyimden ve bu "diğeri" tasarımından hareketle felsefi bir tanrı tasarımına/koşuluna, "filozofun tanrısı"na gitmese de, hatta hıristiyan tanrı tasarımını dışlasa da ve sonunda "hıristiyanlığın tanrısına karşı ayrılıkçı bir başkaldırı" içinde olsa da; onun "dönüş"ü de en nihayet "hıristiyanca tanrıya dönüşün dünyevîleştirilmiş bir formu"ndan ibarettir. Ne var ki Schulz'un Heidegger'i Yeniçağ metafiziği içine bu şekilde yerleştirme denemesine karşı, Heidegger'i kendi düşünme yolu üzerinde harekete geçiren

esas motifi klasik felsefe geleneğinden alıp almadığı yeniden sorulmalıdır. Onun temel tasarımı, kaynağını felsefe dışında hıristiyan imanında bulan ve sonra tekrar Yeniçağın tarihselciliğinde karşımıza çıkan, fakat felsefenin gündeminden asla radikal bir şekilde kopartılıp imana mal edilemeyecek olan bir tarihsellik tasarımı olmamış mıdır? Heidegger'in tarihselciliğini Yeniçağ metafiziğinin hıristiyan tarihselciliğinden, örneğin bir Hegel'in tarih metafiziğinden ayıran yön bu değil midir? İnsanlık tarihindeki tüm perspektifler çokluğunu biricik bir perspektif altında birleştirmeyi deneyen Hegel'in denemesi gibi bir denemenin de tarihsel kaldığının, tarihselliğinin deneyimi, böyle bir temel deneyim, Heidegger'i Yeniçağ metafiziği içinde görmeyi engeller; tam tersine böyle bir temel deneyim, Heidegger'i hıristiyan tarihselciliğinin hiç hoşlanmadığı bir yöne, "nihilizm"e götürebilir ancak. Herşeyin, tüm eylem ve düşüncelerin, tüm hakikat iddialarının, tüm perspektiflerin tarihselliği temel deneyimine sahip bir insan, hep tarihsel kaldığını bildiği bir "an"da, bir "zaman noktası"nda, herşeyin sonolan'a, "sonsuz" anlama doğru gittiği bir "eskatolojik an"ı görebilir mi? Rudolf Bultmann, **Tarih ve Eskatoloji** adlı derslerinde şunu göstermeye çalışmıştı: Hıristiyan imanının Paulus ve Johannes gibi önemli teologları, geleneksel İncilci/eskatolojik dünya kavrayışını tarihsel yönden yorumlamışlardır. Ne var ki onlardan sonra hıristiyan tarihselciliği yüzyıllardır süren uzun bir çöküş dönemi yaşamıştır. Bultmann'a göre, ancak zamanımızda, Dilthey'ın, Croce'nin, Collingwood'un tarihselciliklerinde, Erich Auerbach'ın "ekzistensiyal realizm"inde ve Heidegger'in ekzistens felsefesinde, tarih deneyimi ve tarihselcilik, insanın ve dünyanın anlaşılması konusunda yeniden önem kazanmıştır. Görülüyor ki Bultmann, Heidegger düşüncesini doğrudan doğruya kendi protestan teolojisi açısından bir yere yerleştiriyor. Fakat Heidegger düşüncesini böyle bir yere yerleştirmek mümkün müdür? Herşeyden önce Bultmann'ın tarih anlayışı uygun bir anlayış mıdır? Bultmann insanın ancak "eskatolojik" olarak dünyada ve tarihte bir yurt bulabileceğini söylüyor. Oysa dünyayı ve

tarihi böyle görmek, yine insana ait bir şey değil midir? Bu, bir çocuğun güvenli bir aile veya grup ortamında yetişmesi türünden bir etki bırakmıyor mu? Bu sorudan hareket eden Wilhelm Kamlach, Heidegger ve Bultmann arasındaki ilişkiyi de değerlendirdiği **Hıristiyanlık ve Tarihsellik** adlı bir erken çalışmasında, soruyu tarihi anlama şekilleri temelinde ele almıştır. Kamlach bu çalışmasında geleneksel felsefenin radikal bir şekilde dekonstrüksiyonunun zamanının geldiğine dikkat çekmiştir. Ona göre geleneksel Batı düşüncesi hıristiyan teolojisinin vokabüleriyle öylesine donatılmıştır ki, bunun bir sonucu olarak hıristiyan tarih deneyimi ile Grek düşünme tarzı, yüzyıllardır tam bir karşıtlık içine girmişlerdir. Kamlach felsefenin yeniden klasik Grek düşünme tarzını ve onun eleştirel tutumunu benimsemesini öneriyor.

Son yıllarda Rudolf Bultmann'ın teolojisi ve bu teolojinin Heidegger felsefesiyle ilişkisi çevresinde sürdürülen tartışma, özünde, tarihin doğru anlaşılması yönünde bir tartışma olarak sürmektedir. Bultmann'a karşı şu itiraz yapılmaktadır: Onda tarihsel bağlamın bütünü (bir halkın, örneğin İsrail halkının tarihinin bütünü, gitgide dünya tarihinin bütünü), "eskatolojik an" karşısında tamamen anlamsız hale gelmektedir. Onun kitabının adı **Tarih Olarak Vahiy**'dir. Bu kitap, adının bildirdiği şeyi programatik olarak geliştirmiş ve son yılların teolojik çalışmaları içinde büyük bir tartışmaya konu olmuştur. "Tarih Olarak Vahiy" başlığı ile kastedilen şudur: İlerleyen bir şey olarak vahiy, tarihsel bağlamın bütününe aittir; sadece bir anın noktasallığına değil. Vahiy, tarihle birlikte gelişir. Ve vahiy, Karl Barth'ın Kierkegaard'ın etkisi altında ve Bultmann'ın kendisinin Heidegger'in erken eseri **Varlık ve Zaman**'a dayanarak ortaklaşa kabul ettikleri gibi, tarihe dikey halde, tepeden inme ve yabancı bir şey olarak sokulmuş değildir. Oysa şimdiye kadar Eski Ahit'in kendisinin bir defalık, yani belli bir an'a bağlı tarih kavrayışı, dikey, tepeden inmeci vahye dayalı tarih anlayışı, tarihin açıklanmasında başvuru yeri olmuştur. Bultmann'ın tarih problemine bu yeni yönelişine, yeni pozisyonuna karşı

sürdürülen polemik, özellikle onun bu yeni pozisyona **Varlık** ve **Zaman** hakkındaki yorumundan geçtiği belirtilerek, yeniden Heidegger adına bağlanmıştır ve Bultmann'a karşı bu kez Heidegger'in "geç" eserinden hareketle eleştiriler yöneltilmiştir. Teolog-yorumcu J.M. Robinson, "geç" Heidegger'in "aydınlatma tarihi" ile Eski Ahit peygamberciliğinin "kutsal tarih"ini doğruca aynı kefeye koymayı denemiş ve şu cümleyi yazabilmiştir: "Şu söylenebilir ki, Heidegger ilkece (pratikte olmasa bile) Eski Ahit araştırmacılığına, bu araştırma disiplininin sınırlarını aşacak şekilde bir yol hazırlamış, bu yönüyle günümüzün teolojik ve felsefi tartışmalarında merkezcil bir rol oynamıştır." "Geç" Heidegger'in düşüncesini ve dilini teolojik yorumlama geleneği içinde "hıristiyanlık akideleri" yönünden verimli hale getirmeye çalışan Heinrich Schlier, Eski Ahit hermeneutiğinin çok tartışmalı bir problemini şu cümlede özetlemiştir: "Eski Ahit olayları İsrail'de ve dünyada 'olup bitenler' olarak anlar. Martin Heidegger'de ise 'olup bitenler' in özgüllüğü, bunların 'söz' e ilişkin kaldığı ve 'olup bitenler' in içindekiyle ilgili 'söz' ün, işaret olarak, 'olup bitenin en özgül tarzı' olduğudur." Ne var ki burada "kutsal tarih" ile "aydınlatma tarihi" bu şekilde aynı kefeye konurlarken heterojen şeyler bir araya getirilmiş, Heidegger kendisini sürekli ayrı tutmaya çalıştığı bir kaynağa zoraki olarak bağlatılmış olmuyor mu? Gerçi olay ve söz, tarih ve gelenek, Eski Ahit'te olduğu gibi Heidegger'in (ve Gadamer'in) hermeneutiğinde sıkı bir ilişki içindedirler. Ne var ki Heidegger'in "olay"ı Eski Ahit geleneğinden hareketle düşündüğü söylenebilir mi? O "olay"ı tam aksine bu gelenekle karşıtlık içinde düşünmüş değil midir? Martin Buber zamanımızın Eski Ahit yorumculuğunun Heidegger'i yaygın şekilde yanlış anladığını söylerken ve Heidegger'in Hölderlin ile Eski Ahit peygamberi arasında yaptığı ayırıma dikkat çekerken haksız mıdır? Bu yanlış anlamanın kaynağında Hegel'in Eski Ahit ruhunu transandantal felsefe zemini üzerinde yeniden canlandırmış olması etkili olmuş, o zamandan beri teologlar felsefeden "yüksek beklentiler" içerisinde olmuşlardır. Oysa

Nietzsche Greklerin trajik çağı, Grek düşünce ve şiiri üzerine çalışmalarıyla, Eski Ahit'e karşı açık bir polemik başlatmamış mıydı? Ve benzer şekilde Heidegger'in Hölderlin'i Eski Ahit peygamberinin karşısına koymuş olduğu burada nasıl atlanabilir ki? Benzer bir girişim Emanuel Levinas'tan gelmiş, Levinas geç Cohen'den Franz Rosenzweig'a kadar uzanan gelenekle bağıntı içinde, **Totalité et Infini** (Totalite ve Sonsuzluk) adlı kitabında "kutsal tarih" ile Heidegger'in "aydınlatma tarihi"ni özdeşleştirmiş ve bu arada Heidegger'in "estetik" yönelimli bulduğu düşüncesini pek kısa ve yetersiz bir şekilde eleştirmeyi denemiştir. Şunu açıkça belirtmek gerekir ki, Heidegger düşüncesinde Eski Ahit'in dünya kavrayışına yeniden geri dönüldüğü iddiası yanılgılı ve yanıltıcıdır. Heidegger, Eski Ahit'in dünya kavrayışı hakkında hep olumsuz konuşmuş ve bu kavrayışla sürekli polemik içinde olmuştur.

Modern tarihselciliğin tarih kavrayışının Eski Ahit'in veya hatta Yeni Ahit'in tarih kavrayışı olup olmadığı, Heidegger'in tarih ve tarihsellik kavrayışında bunun içerilmiş halde bulunup bulunmadığı sorusu, hiç de öyle basit bir özdeşleştirmeyle hızla ve kısa yoldan yanıtlanabilir bir soru değildir. Heidegger daha zaten **Varlık ve Zaman**'da, Kierkegaard'ın "an"ı zaman ve sonsuzluğun kesişme noktası sayan yorumunu, daha sonra Barth ve Bultmann'ın "diyalektik teoloji"lerinin böylesine önem verdiği bu yorumu eleştirmemiş midir? O, 1942'de Hölderlin üzerine derslerinde şöyle dememiş midir: "Tarihsellik, şairleri Sophokles ve Hölderlin olan bir insanlık halinin karakteristiğidir."? Bu cümle Heidegger için (özellikle Hölderlin üzerine dersler veren Heidegger için) Grek trajedisinin dayandığı mitolojik teolojiye gönderen ve bu teolojinin Hölderlin tarafından yeniden canlandırılmış olduğunu ifade eden bir cümle değil midir? Bu mitolojiden ve bu mitolojik teolojiden hareketle Heidegger'in düşüncesinde yeniden geliştirilerek ortaya konan husus, belirlenmiş, yani bir kaderi yaşayan Batılı insanın tarihselliğinin keşfi olmasın? Bir başka teolog, Walter Bröcker de çeşitli çalışmalarında, Heidegger'in sözünü ettiği

tarihselliği eskatolojik açıdan yorumlamıştır. Bröcker'e göre Heidegger'in tarihsellik anlayışı, Bultmann'da da görüldüğü üzere, insanın dünyanın dışında sonsuza yerleştiği ve sonra tekrar dünyaya (sahip olmuş olarak değil, sahip halde) bir sonsuz anlamın gerçekleşme (doğrulanma) alanı olarak yerleştirilmiş olduğu eskatolojik süreci ifade etmektedir. Yine Bröcker'e göre, insanın ve dünyanın tarihselliği, insanın eskatolojik iman içinde dünya ile kendisi arasında bir nihai ayırımın bilincine varmasıyla ilgili değildir; tersine tarihsellik, insanın içinde varolduğu ve içinde kalmak zorunda olduğu "dünya"nın kendisini değiştirmesiyle ilgilidir. Fakat dünyanın bu değişimini ve dönüşümünü nihai bir şey olarak kabul etmemek gerekir; tersine bu değişim ve dönüşümü yurt olarak dünyanın geçici bir kayboluşu olarak anlamak gerekir, öyle ki bu değişim ve dönüşüm Yeni'ye doğru bir yola çıkıştır, "yolda olmak"tır. Bugün yaşadığımız yurtsuzluk sıkıntısı, daha hellenizm döneminde vuku bulmuş olduğu üzere, dünyayı kaybetme sıkıntısıdır. Fakat bu dünyayı kaybediş belirli bir tarihsel çağın sıkıntısıdır ve hıristiyan imanı bu tarihsel (yani geçici) sıkıntıyı eskatolojik açıdan nihai bir sıkıntı olarak yorumlamakta haksızdır. Geçici olan bu sıkıntı, fiziğin ve metafiziğin, bugün etkisini nihilizm halinde gösteren bir şey olarak, dünyayı tanrıdan arındırmış olmalarıyla ilgilidir. Fakat bu nihilizm aşılabilir, dünyasızlık ve yurtsuzluk giderilebilir; eğer insan meşru bir şekilde dünyanın mitik yoldan yorumuna yeniden dönüşün bir yolunu bulursa. Bu mitosa geri dönüş yolunu bulma girişimi Hölderlin'le başlamıştır ve Heidegger mitosu düşünsel yoldan meşrulaştırmayı denemiş olan bir düşünürdür. Hıristiyan imanının eskatolojisi, yeniden doğuş öğretisi, tanrı devleti öğretisi, v.d., aslında mitolojik formlar içinde ifade edilmiş olan şeyler olarak, bir gelecek zamanda dünyanın insan için yeniden yurt olabileceğinin kanıtlarıdır. Walter Bröcker, Heinrich Buhr'la birlikte savunduğu bu görüşleri içeren kendi teolojisini **Tinin Teolojisi** adlı bir kitapta tanıtmıştır. Kitap 1960'da yayımlanmış ve Hıristiyan ortodoksisine uymayan tutumuyla olduğu kadar yukarıda betimlenen

şematizmiyle de sansasyon yaratmıştır. Bununla birlikte Heidegger'in "tanrısallaşan tanrı" gibi karanlık bir terim kullanırken, genelinde hıristiyan ortodoksisinin kabul ettiği bir tanrı kavrayışını kastetmiş olup olmadığı yine sorulmalıdır.

Heidegger üzerine bu teolojik yorumlar ne ifade etmektedirler? Açıktır ki teoloji ile felsefe arasındaki diyalogda memnuniyetle dikkati çeken husus şudur: Teoloji içinde sürdürülen bir felsefe olduğu gibi, felsefede de bir teoloji tabii ki vardır. Fakat şu ayırım asla gözardı edilemez: Teolojik öntasarımlara göre felsefe yapmak, yani teoloji içinde bir felsefe etkinliğine başvurmak teoloji adına meşru olabilir ve bu meşruiyet içinde elbette örneğin tarih kavramının bir açıklaması yapılabilir. Fakat sadece teolojik amaç ve kaygılarla formüle edilmiş açık veya örtük haldeki tasarımları, "felsefe yapma"nın tasarımları haline getirmenin bir anlamı yoktur. Felsefe zeminli bir teoloji yapılabilir; fakat teolojik zeminli bir felsefe, felsefeden çok teolojidir. Felsefe, hele Heidegger'in aradığı türden bir felsefe, kendisini öncelikle teolojik zeminli bir felsefeden titizlikle ayırır. Heidegger felsefesi şüphesiz din, politika, sanat, dil, teknoloji ve diğer fenomenlerle de sıkı bir şekilde ilgilenir; fakat o bu fenomenlerin ayrı ayrı her biri ve tümü üzerine geliştirilmiş bir teolojiden veya dünya görüşünden, "felsefe" olmasıyla ayrılır. Bu nedenle "Heidegger ve Hölderlin" veya "Heidegger ve politika", "Heidegger ve teoloji" gibi konular, sadece biyografların, tarihçilerin, sosyologların, teologların üstesinden gelebilecekleri konular değillerdir. Bu gibi konular, eğer doğru bir şekilde konumlanmak ve işlenmek isteniyorsa, ancak felsefi tartışma alanına ait konular olarak görülmelidirler.

Buraya kadar, bu derlemede yer almayan bazı örneklere de değinilerek, Heidegger'in toplu eseri üzerine geliştirilmiş olan yorumların birbirinden tamamen farklı, hatta birbirini dışta bırakan perspektiflerden hareketle bu toplu eseri nasıl gördükleri gösterilmeye çalışıldı. Bu farklı perspektifler, ancak, Heidegger felsefesinin içinde yaşanılan zamana ve tarihsel bağlama göre soruşturulmasında bir

geçerliğe sahip olabilirler. Günümüz felsefesinin büyük akımlarına ait perspektiflerden hareketle ortaya konulmuş ve coğrafi olarak (ancak Almanya içinde -çev-) sınırlı etkiler yaratmış olan bu yorumlar arasındaki uçurumlar aşılabilir mi? Heidegger'i tartışma denemesi, öyle görünüyor ki, Heidegger'i nesnel motiflerden hareketle anlama görevi kadar, günümüz felsefesine bu konuda bir birlik getirme görevini de kapsar.[18]

II.

Heidegger üzerine şimdiye kadar yapılmış olan tartışmalardan elimizde kalanın ne olduğuna bakıldığında, bunun yanıtlardan çok sorular olduğu ortadadır. Acaba Heidegger varlığın anlamını nihai bir şekilde belirlemek mi istemiştir; yoksa o böyle bir belirlemenin imkansızlığını mı göstermeye çalışmıştır? O "geç" dönem eserinde hakikat sorusunun ayırt edici boyutunu mu elde etmiştir; yoksa bu boyutu tamamen kayıp mı etmiştir? Tarihin ve tarihselliğin onun düşüncesindeki yeri ve önemi nedir? Heidegger düşüncesi hangi kaynaklardan beslenmiştir? Bu düşüncede teolojik ve politik öntasarımlar (hatta önyargılar) rol oynamışlar mıdır? Heidegger üzerine sürdürülen tartışma, bu hususları basit bir şekilde ve çoğu ilgisiz sorular ve yanıtlarla zorla kabul ettirmek veya reddettirmek istemiyorsa; Heidegger'i yorumlama çabası bizzat Heidegger'in toplu eserinden hareketle yapılmalı ve Heidegger'in Varlık, Hakikat, Dünya, Tarih, Tarihsellik kavramlarını nasıl soruşturduğu ve Heidegger felsefesinin felsefe geleneğine ne türlü katkılarda bulunduğu gösterilmelidir. (Hiç şüphesiz böyle bir yorumlama çabası, bizzat Heidegger'in kendisini nasıl anlamış olduğunu doğrudan doğruya ölçüt olarak almak zorunda değildir.) Ben, aşağıda birkaç noktaya dikkat çekerek, hâlâ üzerinde yeterince durulmayan, oysa bana göre Heidegger tartışmalarında yer alması gereken ve Heidegger'in toplu eserini doğru bir yoruma götürebilecek sorunlar üzerinde durmak istiyorum.[19]

1. Heidegger'in bizzat açıkça işaret etmiş olduğu gibi, "varlık sorunu" (daha Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu üzere, "varlığın anlamına ilişkin çok-anlamlılık sorunu"), onun düşüncesinin her zaman biricik sorunu olmuştur. Gerçekten de Heidegger daha doktora tezinde, bu sorunun çözümünü "felsefenin nihai ve en yüksek görevi" olarak göstermiştir. Felsefenin en yüksek görevi, "'varlık'ın kapsamını ve onun değişik gerçekleşme/etkinliğe girme tarzları"nı ele almaktır. **Varlık ve Zaman**'ın yapmak istediği şey de, daima, "**varlığın varlık olarak** bir biliminin kavramına, onun imkanlarına ve dönüşümlerine nelerin ait olduğu" sorusuna bir açıklama getirmekten başka birşey değildir.[20] Fakat açıktır ki Heidegger göreceli olarak ancak sonraları daha kesin bir şekilde, Batı felsefesinin her bir döneminde varlık sorununun farklı şekillerde nasıl konumlandığını, bu sorunun dillerin tarihsel gelişimi içinde (İndocermen dillerinde, özellikle Grekçede) hangi dilsel imkanlara göre ele alındığını göstermeyi dener ki, ona göre felsefenin tüm sorunları "dir" kelimeceğinin anlamına ilişkin soru (ti esti; ne'dir?) içinde toparlanabilir.[21]

Varlık sorununun, felsefenin ancak onu aydınlatmakla bilim olarak özgül anlamda "felsefe" haline gelebileceği bir sorun olması, şüphesiz paradokstan arınmış değildir. Çünkü "dir" kelimeciği çok-anlamlıdır. Bu saptama yıkıcı sonuçlara yol açabilir. Çok-anlamlı kavramlarla (yani çeşitli anlamlara veya belirsiz birçok anlama sahip kavramlarla) hiçbir bilim inşa edilemez; oysa "bilimlerin bilimi" olarak felsefe, ilk felsefe (prothe philosophia), ilk bilim, varlık bilimi, (daha sonra verilen adla) ontoloji, olarak değişik adlar almış olan bir bilim olarak temellendirilmek zorundadır! Bu nedenle "dir" kelimeciğinin çok-anlamlılığını tek ve kesin bir anlama göre belirlemek, bu çok-anlamlılığı tek ve kesin bir anlam düzeni içine çekmek mümkün olmalıdır. Franz Brentano, genç Heidegger'i derinliğine etkilemiş olan **Aristoteles'e Göre Varolanın Çeşitli Anlamları** adlı doktora tezinde, Aristoteles'te bir varlık biliminin, Aristoteles'in varlığın anlamlarını kesin bir anlam düzenine sokmuş olduğundan ötürü kurula-

diğini göstermeye çalışmıştır. Buna göre bir varlık bilimini mümkün kılan şey, başat ve yönlendirici bir anlamdan hareketle varlığın çok sayıdaki anlamlarını bir anlam düzeni içine sokmaktır. Bu başat ve yönlendirici anlam, ontolojiyi teolojiye bağlayan şeydir de. Çünkü kesin bir anlam düzenlemesi için, her tekil anlam **kesinlikle belirlenmiş olan esas anlamla** bir bağıntıya sokulmak zorunda değil midir? Ortaçağ felsefesinin ana yönelimi şu olmuştur: Varolan herşey, varlığını bir pay almaya borçludur; herşey, yetkin olan, herşeyin esası olan bir varolandan, tanrıdan pay almıştır. Bir varolan, varolanlar düzeni içindeki yerini bu şekilde alır. Böylece Ortaçağ, ontolojiyi, varlık öğretisini, bir en yetkin varolan öğretisi içinde, yani teoloji içinde temellendirmiş olur. [22]

Varlığın anlamlarını bu şekilde düzenleme denemeleri, yani varlık kavramını tek-anlamlı bir kavram olarak kavrama, onu tek bir anlama veya hiç olmazsa çerçevesi sıkıca çizilip sınırlandırılmış az sayıdaki birkaç anlama göre belirleme denemeleri, geç Ortaçağ felsefesinde ve Yeniçağ felsefesinde sona erer.[23] Yeniçağ felsefesi varlığı yalın bir veriye indirgemiştir. Varlık artık kendisinden çokçeşitli varlık tarzlarının çıktığı kaynak değildir. Bu nedenle de varolanın ve onun yapılarının çokçeşitliliğinin düzenine ilişkin soru, artık bir varlık sorusu içinde biraraya getirilemez. Bilimlerin ve insanın konum ve edimlerinin sınırlarını çizen bir ilk bilim olarak varlık bilimi diye birşey yoktur. "Ontoloji" adıyla anılan bir bilimden hâlâ geçerli birşey diye söz edilecekse, bu ontoloji ancak diğer bilimlerin yanında yer alan bir bilim olabilir. Bunun gibi varlık kavramı da bir bilimsel kavrama dönüştürülebilir ve tam da bu nedenle o artık bilimlerin çokçeşitliliğini bir birliğe getirmeye artık hizmet edemez. Tek tek bilimler kendi çalışmaları için yeterli kesinliğe sahip kavramlara dayanmaya ve ancak bu şekilde ve bu anlamda "bilim" olmaya gayret etmelidirler. İşte felsefenin temel sorunu olarak varlık sorununa yönelen Heidegger, Yeniçağ felsefesiyle birlikte ortaya çıkan bu gelişime karşı tavır alır. O, Nietzsche'nin sözlerini anarak, varlık kavramının bu

gelişim içinde "buharlaşan, sislere bürünen gerçekliğin son soluğu" olduğunu söyler. Heidegger için bu buhardan, bu sisten, hiçbir düzenli çokçeşitlilik çıkamazdı. Modern insan düzenli bir çokçeşitliliği garanti eden şeyin ne olduğunu bilemez haldedir. Bu insan "bu bir sıradağ'dır", "bu bir kilise kapısı'dır", "devlet'tir", "resim'dir" demeye devam etmekle birlikte, buradaki "dir"in anlamanı bilmemektedir. Modern insan bir düzenden yoksun varolanlar çokluğu içinde serseme dönmüştür. Heidegger bu "zamâne körlüğü"ne karşı şunu sorar: "İnsanın, halkların en yüksek yoğunlukla ve büyük bir gevşeklik içinde varolanla meşgul bulunması ve ne olduğunu bilme gayreti göstermeksizin çok uzun süredir varlığın dışına düşmüş olması ve bu dışına düşmenin insanın ve halkların düşüşünün en derin ve en güçlü nedeni haline gelmiş olması; bütün bunlar nasıl mümkün olmuştur?" Heidegger için "dir" kelimeciği hiç de basit bir kelimecik değildir. Ve onun anlamı da belirsiz bir sis içinde durmamaktadır. Bu kelimecik, Heidegger için hatta "Batı'nın tinsel/düşünsel kaderi"ni içermektedir.[24]

2. Heidegger **Varlık ve Zaman**'da, Varlığın anlamını (Sinn), .bir imlemler (Bedeutungen) çokçeşitliliği olarak görmek ve bu imlemleri birbirinden ayırmak, öncelikle de yerel ontolojilere ve tek tek bilimlere temel oluşturacak ve insani ilişki ve tutum tarzlarının bir düzenini mümkün kılacak bir "varlık bilimi" ortaya koymak ister. Heidegger'in varlık sorununu varlığın "anlam" ına ilişkin bir sorun olarak ele alma tarzı, onun bu sorunu Aristotelesçi veya skolastik doğrultuda düşünmediğini, tersine Yeniçağ transandantal felsefesinin bilme tarzına göre düşündüğünü, sorunu transandantal felsefe zemininde ele aldığını gösterir. (Heidegger'in daha ilk çalışmalarında, varlık tarzları veya varlık kategorileri problemi, vurgulayıcı bir şekilde, yargı problemi, özne problemi ve elbette dil problemiyle bağıntı içinde ele alınır.) Fakat Heidegger transandantal felsefe zemininde kalmakla birlikte, transandantal "Ben" i, "etkin ekzistens" olarak düşünür ki,

böylece o da hıristiyanlık imanında, Kierkegaard'ın idealizm eleştirisinde ve modern tarihselcilikte olduğu gibi, "Ben" i tarihsel insan olarak gören, bu insanı sorularını ancak içinde bulunduğu olgusal durum (Faktizität) ve tarihsellik içinde sorabilen bir şey, yani Dasein (Da-sein: orada-olma) olarak kabul eden bir felsefi pozisyondan hareket etmiş olur. Böyle olunca varlık, tarihsel olarak oluşmuş olanın ve eyleyenin, yani etkin ekzistensin anlama/bilme durumu içinde, yani tarihsel bir durum içinde ve tarihsellikle anlaşılan varlık olur. Demek ki varlık, kendisini anlamanın değişik imkanlarına uygun olarak, birbirinden bir imlemler çokçeşitliliğine göre çözülen bir anlam içinde karşımıza çıkar. Heidegger bu birbirinden çözülüşü, varlığın esas anlamından, biricik bir köken ve kaynaktan bir fışkırış, bir neş'et ediş olarak düşünür. O, **Varlık ve Zaman**'da birbiri içine geçmiş çok sayıda ve dağınık "yöntemsel" not içinde, varlığın esas anlamının değişimlerinden, türevlerinden, özelleşmelerinden söz edip durur. Bu notlarda varlık kipi (modus) içinde, kökenden/kaynaktan birşeyleri fireli de olsa taşıyanlardan, yani kökensel/kaynaksal olanın özelleşmelerinden, "varlık tarzlarının soykütüğü" adı altında söz edilir. Heidegger varlığın anlamını, "birşeye yönelmişlik", "birşey hakkındalık" (Woraufhin) doğrultusunda ortaya çıkan bir proje, bir eskiz olarak düşünür. Varlık, bu "birşeye yönelmişlik" içinde, değişik tarzlarda anlaşılır. Ve bu "birşeye yönelmişlik", böylece varlığın çokçeşitli imlemleri için "temel"i oluştrur ve bu " temel" tek tek imlemlerin anlaşılmasının kendisinden beslendiği şey olarak düşünülür. O öyle bir temeldir ki, kendisinin dışında veya arkasında başka hiçbir "arka temel" yoktur. Çokçeşitli imlemlerin esas anlamdan neş'et edişinin bu betimlenişinin ifade ettiği şey, ancak, Heidegger'in bir varlık biliminin geliştirilmesinde fiilen **yaptığı** şeyin ne olduğunun görülmesi halinde açıklık kazanır.

Varlık ve Zaman'la meşgul olunurken ilk öğrenilmesi gereken şey, bu kitapta yer alan ve çağdaş düşünceyi çok güçlü bir şekilde etkilemiş olan tüm analizlerde, varlık sorununun çeşitli varlık tarzlarının

boş bir formalizm içinde ayırt edilmek suretiyle ele alınması gereken bir sorun olmadığını görmek, varlık sorununu insandan hareketle işlemeye götüren bir yol görmektir. Heidegger bu analizlerinde temel heyecan (Grundstimmung) olarak "korku"yu (Angst) gösterir, "kendi" ve "man" ayırımı yapar, ölümü analiz eder, vicdan sahibi olmaya ve vicdanını kullanmaya çağrı çıkarır, tarihselliği analiz eder. Tüm bunlar varlık sorunun teorik ve formalist açıdan değil, insanın bir temel heyecanı doğrultusunda ele alınması gerektiğinin işaretleridir. Heidegger **Varlık ve Zaman**'ın ilk bölümünde bir hazırlayıcı tarz içinde Dasein'ın varlığını (yani kendisini anladığı -selbstverstehen- kadarıyla insanı) "kaygı" (Sorge) olarak belirler. Varolan kendisini ancak bir varlık içinde gösterebilir. Kendi kendisiyle ve şeylerle ilişkide olan tek varolan insandır ve bu ilişkide-olma bilinci onu diğer varolanlar arasında Dasein kılar. Bu, şunu da getirir: Varolanın varlık içinde kendisini göstermesi bir çokçeşitlilik arzeder ve Dasein kendi kendisiyle ve şeylerle kurduğu ilişkinin bu çokçeşitlilik içinde bir çeşit olduğunu kavrar. Bu demektir ki, Dasein için diğer çeşitli kendini gösterme imkanları açıktır, münhaldir. Dasein olarak insan, bu münhalliğin farkında olan varolandır. O halde insan, varlık içinde şeylerle ve bizzat kendisiyle"dir." Fakat bu münhal imkanlar alanı basitçe veri halinde açık değildir; tersine "kaygı" ya açıktır. Heidegger'in "kaygı" terimini kullanması maksatlıdır. O pekala bu terim yerine ilişkide-olmak, bir-durum (Situation)-içinde-tutum-almak terimlerini veya daha anlaşılır ve genel bir terim olarak "praksis" terimini de kullanabilirdi. Fakat o "praksis" terimini kullanmaktan özellikle kaçınır; çünkü o alışılagelmiş teori-praksis ayırımının ötesinde yatan bir duruma işaret etmek ister. O tam da bu şekilde geleneksel ontolojinin "kendinde şeyler" varsayma önyargısının üstüne gider; çünkü biz varsayılan bu gibi "kendinde şeyler"i katkısız bir görme, salt bir teori, yani "theoria" (salt görme, temaşa -çev-) içinden bakarak önümüzde bulma gibi bir inanca şartlanmışızdır. Heidegger felsefe tarihinde ve özellikle ontolojide, "theoria"nın bu şekilde yüceltilmesini ve dolayısıyla geleneksel

teori-praksis karşıtlığını, yeni bir felsefi konumlama içinde aşmak, hatta ortadan kaldırmak ister. Bunu da özellikle bizler için bir şeylerin verili olduğu tarzlar olarak, Vorhandenheit (mevcut-olmaklık, mevcudiyet, ayrıca: önünde-bulmaklık -çev-) ve Zuhandenheit (el-altında-olmaklık, birşey-için-bulunmaklık -çev-) ayırımını koyarak yapar. Geleneksel felsefe açısından Vorhandenheit'ın teoriye, Zuhandenheit'ın praksise koşut olabileceklerini düşünmek de yanıltıcı olabilir. Çünkü böyle bir koşutluk kurma denemesi, örtük olarak yine geleneksel felsefe içinden, yani teori-praksis ayırımından hareket etmiş olur.

Heidegger örneğin bir çekice kendi varlığı içinde nasıl nüfuz ettiğimizi, ona nasıl yöneldiğimizi sorar. Biz acaba bir çekicin ne olduğunu, ona sadece önümüzde bulunan, mevcut-olan (vorhanden) birşey olarak gözümüzü dikmekle tanımış olur muyuz? Bir çekicin ne olduğunu, onu yalıtık olarak önümüzde-bulunan, mevcut-olan (vorhanden) birşey halinde görmekle (theoria) asla tanımış, deneyimlemiş olmayız. Bir çekiç hiç de öyle önümüzde-bulunan (vorhanden) bir şey değildir; o bizim için, bizimle birlikte bulunan (zuhanden) birşeydir. O ancak arada bir, bir rastlantı ve vesileyle önümüzde-bulunan (vorhanden) olarak görülür. O orada ve öncelikle çivi çakmak için bulunan (zuhanden) birşeydir ve o birşey-için-bulunan (zuhanden) olarak, tasarımlanmış birşey değil, tersine bir işe yarayan bir âlettir. Âlet bir işe yarar ve o burada işe-yararlılığı dolayısıyla bizi bir başka şeye gönderir. (Çekiç darbeleriyle dövülen deriye, imal edilmiş birşey olarak ayakkabıya,v.d.)Böyle bir âlet başka şeylere gönderim yapar ve kendisi de zaten bir gönderimler ve işaretler bağlamının bütünü içinde yer alır. O âletle, bu gönderimler ve işaretler bağlamı içinde belirli bir âşinalık kurulur ve âlet böylece belirli bir imlem kazanır.. İşte, içinde hergün şeylerle karşılaştığımız bu imlem bağlamı, en nihayet "çevre" veya "yaşama çevresi olarak dünya"dır. (Umwelt) Yaşama çevresi olarak dünya (Umwelt), kendi merkezine, herhangi bir dünyayı-isteme içinde, yani dünyayı belli bir iştiyak doğrultusunda biçimlendirme

iradesi (Umwillen) içinde sahiptir. Dasein, bu isteme/irade içinde, kendi varlığı çevresinde yaşar. Bu isteme/irade içinde Dasein, etkin ekzistens olarak, şeylerle, kendisiyle ve diğer Dasein'larla ilişki içindedir. Ve işte Dasein bu görünümüyle "kaygı" dır.

El-altında-bulunan (zuhanden) olarak çekiçle kurulan "pratik" bağ, "a-teorik" bir bağ da değildir; hatta bu "praksis", görme'nin, "teori"nin özgül bir tarzını da içerir: Birşey-için-bakma'yı (Umsicht).Hatta bu birşey-için-bakma, pekala bir salt görme'ye, theoria'ya bile dönüşebilir. Çok açıktır ki, biz çekici, bize yaşama dünyasının (Umwelt) âletler bağlamında yakın duran bir bakış ve niyetle araştırdığımız gibi, aynı çekici, onunla birşeylere vurmadığımız, onu bir iş için kullanmadığımız sürece, öylece "görürüz" de. Çekici artık birşey-için bulunan (zuhanden) olarak değil de, tersine ilgi ve niyetten arınmış bir halde, baş kısmı bir metal alaşım sapı ahşap bir nesne olarak incelemek istediğimizde, çok soyut bir tavır takınmak zorunda kalırız. Demek ki çekici daha iyi, daha kuvvetli vuran bir çekiç elde etme ilgisi ve niyeti ile inceleyebileceğimiz gibi, salt bir görme ile, yüksek derecede stilize edilmiş, gitgide pratik ilgi ve niyetlerden çözülmüş bir salt teorik tutumla da inceleyebiliriz. Ne var ki, ilgi ve niyetten bağımsız bir görme içinde, birşeyi önümüzde-bulunmaklığına (Vorhandenheit) göre dikkate alan salt teorik tutumun kendisi de, Heidegger'e göre ancak ve sadece "kaygı"nın (Sorge) belirli bir kipi (modus) olarak kavranabilir. Kaygı olarak Dasein'ın şu önyargısı hep vardır: Sadece ve ancak, ilgiden, niyetten ve çıkardan bağımsız bir görme, theoria, varolanı kendiliği içinde keşfedebilir, araştırabilir; varolanın hangi koşullar altında (bir şeyin "doğa"sı olarak) açık olduğunu, onun hangi koşullar altında kendisini orada ve önümüzde-bulunan (vorhanden) olarak gösterdiğini, hatta bizim lehimize bir-şey-için-bulunan (zuhanden) olarak nasıl işlev kazanabileceğini söyleyebilir.

Varolanın veri olma tarzları (örneğin yukarıda üzerinde durulan Vorhandenheit ve Zuhandenheit, aslında Heidegger'de bu tarzlar

arasında sadece iki tarzdır), kendi ayırımları içinde anlaşılır kılınmak zorundadırlar. Bu tarzlar birbirinden salt teorik zeminde ayırdedilebilir olan tarzlar değildirler. Ayırımı koyan Dasein'dır, kaygıdır. **Varlık ve Zaman**'ın ikinci bölümünde kaygının Dasein'ın zamansallığını ifşa ettiği belirtilir; dolayısıyla bu tarzları ayırma ilkesi, bizzat kaygıdadır. Fakat "zamansallık" ve "zaman" nedir? Heidegger bu soruyu geliştirmek üzere, geleneksel Aristotelesçi zaman kavramından yola çıkar: Zaman, hareket içinde sayılmış olandır. Güneşi görüyorum, onun hareketini izliyorum, en yüksek noktaya çıktığını gözlüyorum. Böylece "önce" ve "sonra" ayırımı yapıyorum ve zamanı hesaplayıp "şimdi öğle vakti" diyorum. Veya saate bakıyorum, akrep ve yelkovanın hareketlerini izliyorum, "önce" ve "sonra"yı sayıyorum ve zamanı hesaplıyorum. Öyleyse zaman diye birşey varsa, onu sayan birisinin olması daima zorunlu değil midir? Gerçekten de hemen tüm felsefe geleneği zaman konusunda daima "ruh"la ilişki içinde söz etmiştir. Fakat Heidegger şunu sorar: Zamanın "ruh"la veya Dasein'la bu ilişkisi nasıl düşünülebilir? Ben saate ilgiden tamamen bağımsız ve nötr bir halde zamanı saptamak üzere bakmıyorum. Ben saate, şunu veya bunu yapmak için zamanı saptamak üzere bakıyorum. Öyleyse zaman, "birşey-için-zaman"dır (Zeit, um zu...). Zaman, hep, bizim-için-zaman'dır. Theoria'nın öğrettiği ve "gerçek zaman" dediği şey, zamansızlıktır. Zaman imleme bağlıdır. Bu imlenebilirlik, zaten onun özünü, yani onun bizim-içinlik'ini verecek şekilde, tarihleme denemelerine de sokulmuş haldedir. Biz zamanı, saatlerden, yıllardan veya milyon yıllardan, İsa'nın doğumundan, Roma kentinin kuruluşundan veya bugün bizler için önem taşıyan herhangi birşeyden hareketle imlenebilir kılıyoruz. Zamanın sadece ve ancak "birşey-için-zaman" (Zeit, um zu...) olması, en nihayet, onun kendisini Dasein'ın zamanı olarak göstermesi demektir. Ve bu şu da demektir: Dasein ölümlüdür; o, kendisini ölüme çağıran birşey olarak zamanı yaşar; o daima bir insani/tarihsel durum (Situation) içindedir. Kısacası Dasein sadece tarihsel olarak "kendi" olabilendir. Bu "kendi"nin, transandantal felsefe-

nin "kendi"si ve "Ben"i olmadığı açıktır.

Dasein zaman içinde öyle bir tarzdadır ki, o zamanı kendisine göre yaşamak (zeitigen) zorundadır. Dasein'ın zamansallığı (Zeitlichkeit), hem tarihselliktir (Geschichtlichkeit), hem de zaman-içinde-bulunmaklıktır (Innerzeitlichkeit). Tarihsellik, Dasein'ın zamanı kendi insani/tarihsel durumu (Situation) içinde yaşamasını; zaman-içinde-bulunmaklık ise aynı Dasein'ın akıp giden bir zaman uzamı (Zeitraum) içinde olmaklığını ifade ederler. Dasein'ın zamansallığı değişken ve görecelidir. Benim kendi geleceğime göre şu anda genç, geçmişime göre yaşlı veya ölüme yaklaşmış olmam; bir sevgiliye, dosta ölüm dolayısıyla veda etmek zorunda kalmam; bütün bunlar görecelidirler: Birisi gençtir, diğeri yaşlıdır, bir başkası sevgilisini, dostunu kaybetmiştir. Gençlikte zaman umut, korku, acı ve sevinç içinde seyreden bir kader olarak yaşanırken; yaşlılıkta tüm bunlar zaman-içinde-insanın-başından- geçenler olarak saptanırlar. Bununla birlikte tarihsellik (Geschichtlichkeit), zaman-içinde-bulunmaklık (Innerzeitlichkeit), zaman-içinde-bulunmaklık da tarihsellik olmadan olamazlar. Bilim adamı bile, kendi yüksek derecede stilize edilmiş teorik tavrı içinde, evrenin milyonlarca yıldan beri varolduğunu, insanın yüzbinlerce yıl önce ortaya çıktığını, binlerce yıldan beri yüksek kültürlerin bulunduğunu, kendi gezegenini kendi elleriyle mahvetmediği sürece insanın daha çok uzun bir süre bu yeryüzünde varolacağını söyleyemezdi; eğer kendisi ölümlü ve tarihsel olmasaydı. Bilim adamları kendi ölümlülük ve tarihsellikleri ve kendi buradalık ve şimdiliklerinin bir defalığı içinde olmasalardı, zamandan zaman olarak söz edemezlerdi.

Dasein, tarihsellik tarzı içinde olduğu kadar, zaman-içinde-bulunmaklık tarzı içinde de zamanı yaşaması (zeitigen) dolayısıyla zamansaldır. Dasein'ın zamansallığı, onun zamanı değişik tarzlar içinde yaşadığını, zamanın boyutları içine dalmışlığını da ifade eder. Dasein zamanın boyutları olarak geleceğe, şimdiye ve geçmişe batmış, garkolmuş haldedir. Bu garkoluşlar, Dasein'ın "ekstazlar"ıdır; onun zamanın ufku içine çekilme, zamana tedahül etme tarzlarıdır. Bunlar

Dasein'ın tarihsellik kipi (modus) içinde zamanı yaşamasının özgül tarzları olarak, Dasein'ın geleceğin imkanlarına (herşeyden önce en belirgin imkana, ölüme), kendi zamanının "şu-anda-olmaklık'ına (Augenblicksein), geçmişin veya olup-bitmişlik'in (Gewesenheit) "hatırlanma"sına, "şimdinin içinde gidip gelirler." Dasein, zamanı sadece zaman-içinde-bulunmaklık kipi içinde de pekala yaşayabilir. Fakat bu durumda o, zaman uzamının (Zeitraum), yani zamanın imkanlarının, basit bir şekilde veri olmadıklarını, tersine tamamen özgül bir şekilde zamanı-yaşama içinde kurulup örülmek zorunda olduklarını unutmuş demektir! Bu durumda Dasein kendi geleceğine garkolmaz, geleceğin imkanlarını kendi zamanı-yaşaması içine dahil etmiş olmaz; o sadece geleceği verili birşey olarak "bekler." Zamansallığının bu kipi içinde, yani sadece zaman-içinde-bulunmaklıkla, o, kendi zamanını, şimdiki zamanı, bir insani/tarihsel durum (Situation) olarak görmez; tersine farkında olmadığı bu insani/tarihsel durumun koşulları altında yine farkında olmadan bulunur ve bu insani/tarihsel durumu sadece "bugünde yaşar", onu "bugünselleştirir" (vergegenwärtigen). O burada kendi Dasein'ının diğer zamansallık kipinin, yani tarihselliğinin farkında değildir. Bu yüzden kendi Dasein'ının bir imkanı olarak olup-bitmişliği (Gewesenheit) hatırlamaz, tarihselliğini "unutur" ve aynı unutma temelinde geçmişi bir veriymiş gibi görür, yani geçmişi de unutur. Demek ki zamanın boyutlarına, zamansallığın iki kipine uygun olarak özgül (yani tarihsellik içinde) garkoluş kadar, özgül olmayan (yani zaman-içinde-bulunmaklıkla) garkoluş da söz konusudur. Bu garkoluşa yönünü veren şema şudur: Dasein'ın ilgisi, Dasein'ı, şeyleri ve kendisini "birşey-için" (Wozu) olduğu kadar, "orada-birşey" (Wobei) olarak görmeye de yöneltebilir. Böylece "bugünde-olmaklık" (Gegenwärtigsein), "birşey-için"e taşındığı kadar, o pekala "mevcut-olan" (vorhanden) olarak tasarlanır. Dasein'ın "hatırlama"sı ve "unutma"sı, böylece ancak bir ilginin eşlik etmesi (Womit) sayesinde haklarında söz edilebilecek olan "mevcut-olmaklık"a (Vorhandenheit) veya birşey-için-bulunmaklık'a (Zuhandenheit) garkolurlar.

Varolanın bize verili olma tarzı (salt teorinin vorhanden'i, etkin bir praksisin zuhanden'i olarak) her defasında Dasein'ın değişken zamansallığından, ekstazlardan ve bu ekstazların şemasından hareketle anlaşılır kılınabilir mi? Çekiç, **kendisiyle** bir ilgi/çıkar bağına sahip olunduğundan dolayı bir birşey-için-bulunan'dır (zuhanden). O, bir ayakkabıyı dövmek için (um-zu) oradadır. Dasein onunla bir ilgi/çıkar doğrultusunda ilişkidedir. Öyle ki Dasein çekici kendi ilgisi doğrultusunda âlet kılmıştır. Çekiç ancak bu ilgi/çıkar doğrultusunda ve içinde verilidir. O halde ben, birşey-için-bulunanlarla (zuhandenen) birlikte olduğum bir zamansallık içindeyim. İşte bunu unutursam, zamansallığı özgül olmayan zamansallık halinde, yani zaman-içinde-bulunmaklık olarak yaşarım. Bu, zamanın özgül şekilde yaşanılması olarak tarihselliğin unutulmasıdır. Bu, el emeğine dayalı işin kendini unutması, ürünü meydana getiren eylemin kaybolmasıdır. Kendisini birşey-için-bulunanlarla (zuhandenen) çevrili bulan günlük yaşama akışı (Umgang), ondaki birşey-için'i (um zu) görmez; bunları hazır ve mevcut şeyler olarak kavrar. Dasein burada tarihsellikten yoksundur, o sadece şimdi'dedir. O, mevcut-olanı (vorhanden), kendi şimdi'sinin içinde kendi birşey-için'ine göre teorik ("apofantik") yoldan saptar; fakat o kendi şimdi'sinin birşey-için'ini unutmuş olduğundan, bu teorik tavrının bir özgül praksise göre yönlendiğini de görmez. Zamanımızın yüksek derecede stilize edilmiş bilimsel teorileri, bu birşey-için'i unutmanın tipik örnekleridir.

Zuhanden'le birlikte geçen günlük yaşam ve vorhanden'in keşfi, bunların her ikisi de zamanın özgül olmayan şekilde yaşanması içinde temellenirler. Bu durumda şunu sormak gerekiyor: Varolanla zamanın özgül şekilde yaşanması içinde temellenen bir ilişki yok mudur? Heidegger bu ilişkiye tek bir örnek verir: Parmakta taşınan yüzük, bir başka kişiden bir hatıra veya evliliğe bağlılığın bir nişânesidir. O fiziksel özelliklerine bakılarak keşfedilmesi gereken bir vorhanden olmadığı gibi, kendisiyle herhangi bir iş görülen bir zuhanden de değildir. Bu yüzük, zuhanden'le birlikte geçen kendisini unutmuş

günlük yaşama ait olmadığı gibi, bir vorhanden olarak nötr birşey olarak da tasarlanamaz. Onun işlevi kendini-unutmayı önlemesidir. Dasein'ın özel bağlarını (ölen birisinin hatırlanması veya eşe sadakat) uyanık tutmasıdır. O halde bir yüzüğün taşınması, ancak zamanın özgül şekilde yaşanması içinde nedenini bulur. Heidegger **Varlık ve Zaman**'da (s.389) bu sorunun üstüne gitmez, sadece altını çizmekle yetinir. Heidegger'in zamanın özgül şekilde yaşanması olarak üzerinde durduğu şudur: Etkin ekzistensin varoluşması (exsistieren), kendi vicdanına sahip olması, özgül bir "dünyadan-yoksunluk"la (Weltlosigkeit) karakterize olur.

Dasein, zamanı yaşamak konusunda sahip olduğu değişik imkanlara göre, varolanı, vorhanden veya zuhanden veya hatta "yüzük" olarak kabul edebilir; ve hatta o kendisini etkin ekzistens olarak varoluşturabilir. Ne var ki Dasein bir varolanı vorhanden, zuhanden veya yüzük olarak kabul ettiğinde, hatta kendisini ekzistens olarak anladığında, daha sonra önde-bulunur-olma'yı, mevcut-olma'yı (Vorhandensein), el-altında-bulunur-olma'yı (Zuhandensein), yüzük-olma'yı (Ringsein) ve ekzistens-olma'yı (Existenssein) da kabul etmek ve tanımak/bilmek zorunda değil midir? Dasein'ın zamanı değişik tarzlarda yaşaması genellikle nasıl düşünülebilir? Bu zamandan ve bu zamanın yaşanılır değişik tarzlarından hareketle, Dasein'ın varolana bir mevcut-olma, bir el-altında-bulunur-olma, bir yüzük-olma ve bir ekzistens-olma içinde nasıl ulaşabildiğini anlaşılır kılmak zorunlu değil midir? Bu bizi zamandan hareketle varlığın anlamına, zamandan hareketle varlığın mümkün imlemlerini açıklamaya götürmez mi? **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmamış, fakat eğer bu kitabın problematiğini açık kılmak istiyorsak daima göz önünde tutmamız gereken üçüncü bölümünde, zaman, varlık sorununun transandantal ufku olarak ele alınır. Transandantal ufuk, içine girildiğinde, zamanın tüm yaşanış şekillerinin aşılmış olduğu ufuktur. Bu ufuk içinde, varolan, kendi varlığı üzerine yükseldiği yerden tekrar kendisine dönmekle ve kendisini zaten bu yerden bakarak varolan olarak görmekle, vorhan-

den, zuhanden ve ekzistens olarak kendisini aşar. Varlığın mümkün imlemleri bu ufuk içinde ortaya çıkarlar, varlığın anlamı bu ufuk içinde kendi bölümlenişini içerir. Zaman, zaman olarak yaşanmış değişik imkanları kendi içinde barındırmakla ve böylece ekstazlarının değişik kombinezonları ve bu ekstazların şeması aracılığıyla kendisini değişik varlık tarzları içinde açmakla, bir transandantal ufuktur.

Heidegger, varlığın anlamlarının bölünmesi bakımından transandantal ufuk olarak düşündüğü zamanı, "temporalite" olarak adlandırır. Böylece zaman, onu "zaman" olarak adlandırılagelen şeyden ayırmak için, Latince kökenli olduğu inkâr edilemez olan bir adla adlandırılmış olur. Heidegger zamanın boyutlarını da, buna uygun olarak Latince kökenli adlarla adlandırmak ister. Örneğin şimdiki hali "prezens" (präsens) olarak adlandırır. Varolanı el-altında-olan (zuhanden) veya el-altında-olmayan (unzuhanden), mevcut-olan (vorhanden) veya mevcut-olmayan (unvorhanden) olarak aldığımda, onları şimdiki-halde-olan ve şimdiki-halde-olmayan olarak almış olurum ki, bu demektir ki ben ilk planda şimdiki hal, **prezenz** boyutu içine garkolmuşumdur. Zaman, **prezenz**'in gidişatı içinde yaşanır ve varolanın varlığı kendisini **prezenz**'in ufku içinde gösterir; yani "prezensiyal" bir anlam içinde. Bunda zamanın diğer ekstazlarının da rolü vardır, fakat **prezenz** ekstazı ve varlığın prezensiyal anlamı, diğer ekstazlara önceden hükmederler. Varlığın anlamı ve varlığın çokçeşitli imlemleri, zamanın ekstazlarının bu kombinezonundan hareketle anlaşılır kılınmak zorundadır.

Değişik tarzlarda yaşanır olan zaman, ufukların tarihsel olarak çok yönlü bir şekilde iç içe geçmişliğini açığa vurur. Varlık ancak bu ufuklar içinde, ancak ve daima çokçeşitli tarzlarda anlaşılabilir. Prezenz'in öncelikli hakimiyeti, örneğin prezensiyal bir anlamın öncelikli hakimiyetini şart koşar ki, varlığın mevcut-olan (vorhanden) ve el-altında-olan (zuhanden) olarak anlaşılması, bu hakimiyet doğrultusunda mümkün olur. Fakat varolan sadece mevcut-olan veya el-altında-olan değildir; insan onunla doğa veya yüzük olarak da

karşılaşır. Doğanın varlığı veya bir yüzüğün varlığı nasıl anlaşılır kılınabilir? İnsan varolanla sadece şeyler halinde karşılaşmaz; o kendisiyle de karşılaşır. Heidegger şunu saptar: Şey olarak varolan, kendi varlığı içinde kategoriler aracılığıyla, insan ise "ekzistensiyaller" aracılığıyla kavranır. Fakat kategoriler ve ekzistensiyaller arasındaki bu ayırım daha yakından nasıl belirlenebilir? Heidegger **Varlık ve Zaman**'ın üçüncü bölümünde bu sorunu ele alacaktı ve daha sonra kategorilerin tam bir soykütüğünün nasıl geliştirilebileceğini göstermeye girişecekti. Bu şu demektir: Heidegger bir "varlık bilimi"nin imkanını göstermek, varlığın çokçeşitli imlemlerinin varlığın esas anlamından nasıl neş'et ettiklerini ve değişik şekillerde yaşanan zamanın varlığın anlamının bölümlenme ilkesi olarak nasıl bir işlev yüklendiğini geliştirmek durumundaydı. Bu nedenle **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmış bölümleri öyle yorumlanmalıdır ki, bu yorumlama çabası, somut olarak, bugüne kadar Heidegger üzerine yapılmış çok sayıda çalışmada dikkate alınmayan bu görevle ilişki kurularak sürdürülebilsin.

3. Neden Heidegger zamanı doğrudan doğruya varlığın imlemlerini birbirinden ayırmanın ilkesi olarak göstermektedir? **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmamış ikinci kısmında (6.paragraf ve sonrası), Heidegger şimdiye kadar felsefe tarihinde ortaya konmuş olan varlık açıklamalarının tümüne sinmiş olan "önyargı"yı kısaca analiz eder: Varlık, **noein** olarak, **legein**'in tezgâhında **ousia** veya **parousia** olarak açıklanmıştır; yani sürekli şimdi-orada-olmaklık (Anwesenheit) ve mevcut-olan'ın (vorhanden) mevcut-olmaklık'ı (Vorhandenheit) olarak. Fakat böylece varlığa daima şimdi'den bakılmış olur. Heidegger şunu sorar: Varlık şimdi'nin görüş açısı içinde açıklanırsa, şimdi, zamanın sadece **bir** boyutu olduğundan, eğer amaç varlığın tam ve kökensel anlamını göstermekse, aynı varlık tüm boyutlarıyla ancak zamanın ışığı içinde görülebilir. İşte bu konuda felsefe geleneği, zamanın özgül yaşanmışlığı olarak tarihselliği ontolojiden dışlamıştır.

Ontoloji, varlığın kendisini tarihsel tarzlar içinde açma imkanını atlamıştır. Geleneksel ontoloji, varlığın esas anlamı, yani varlığın çokçeşitli imlemleri için "temel" oluşturan anlamı, bir idelerin idesi olarak düşünmüştür. Heidegger'in bu noktada Platon'la ilgi kurarak belirttiği gibi, ontoloji daima idelerin idesi olarak **agathon**'un peşinde olmuştur. Fakat böyle bir idelerin idesi, ilkelerin ilkesi, bize sadece bilimleri ve tek tek felsefe disiplinlerini inşa etme imkanı vermekle kalmayıp, hatta insani edim ve ilişki tarzlarının bile düzenli bir bağlam içerisine yerleştirilme imkanı veren türden bir idelerin idesi, hatta ilkelerin ilkesi olabilir mi? Heidegger bir "fundamantal ontoloji" veya bir "metafiziğin metafiziği" geliştirmek ister göründüğü gibi, **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmamış ikinci kısmının sözü edilen 6. paragrafı ve sonrasında, herhangi bir "ontoloji kurma"nın nihai olarak mümkün olmadığını, bir ontoloji için nihai sayılan temellerin daima tarihsel, daha özel olarak "historik" kaldığını ve kalacağını mı göstermek istemiştir? Eğer Heidegger'inkine de bir "ontoloji" denebilirse, bu ontoloji şimdiye kadar tüm ontolojilerin dayandıkları bir önyargıyı kırmak isteyen bir girişimden başka birşey olmasın? Heidegger böylece şimdiye kadarki tüm varlık öğretileri içinde unutulmuş olan bir temel hususu dile getirmeye çalışmış değil midir? **Varlık ve Zaman**'ın daha ilk sayfalarında "varlığın anlamı nedir?" sorusunun, ancak onun bir anlamı olduğu varsayımına dayandığından ötürü ortaya çıkan "hermeneutik döngü"den söz edilmişti. Eğer **Varlık ve Zaman**'ın kendisi böyle bir hermeneutik döngü içinde bulunuyorsa ve bu döngü daha sonra "dir" kelimeciğinin çeşitli dillerdeki anlamlarının analizi yoluyla dile dönüş olarak dil içine taşınmışsa, bu dönüş, Heidegger'in yanlış anlaşılmış ifadelerine bakılarak sanıldığı gibi sadece **Varlık ve Zaman**'ın I. kısmının 2. ve 3. bölümleri arasında değil, hatta öncelikle bu kitabın I. ve 2. bölümleri arasında gerçekleşmiştir.

1. bölümde varlığın anlamı fenomenolojik konstruksiyon içinde araştırılır ve varlığın anlamı konusundaki binlerce yıllık araştırmanın hermeneutik döngü içinde kaldığı saptanır. Bu nedenle 2. bölümde

varlığın anlamı sorunu fenomenolojik açıdan bir dekonstrüksiyona tâbi tutulur; çünkü araştırma artık hermeneutik döngü içinde kalamaz. Burada şu aporiyle karşılaşılır: Dasein'ın edimlerinin ve ilişki tarzlarının varlık karakterlerinin taşıyıcı ilkesi zamansallık ve zaman ise, böyle bir taşıyıcı ilkeye artık zamansallık ve tarihsellik, daha özel olarak historisite (Historisität) yüklenemez. Ve tersine: Her türlü varlık araştırması kendi içinde tarihsel kalıyorsa, zamansallık, tarihsellik ve tarihsel olup-bitme, tüm ontolojinin temeli olarak nihai ilkeler halinde işlev gören şeyler olamazlar. **Varlık ve Zaman**'da "tarihsellik" terimi hep iki-anlamlı kullanılır ve bu iki anlam hiç de birbiriyle bağdaşmazlar, hatta biri diğerini dışta bırakır ki, hermeneutik döngünün dışına yine çıkılmamış olur. Heidegger "ilke olarak tarihsellik" ile "herşeyin göreceli ve zamana bağlı olduğunu anlatan tarihsellik" arasındaki bu döngüyü, **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmış bölümlerinin devamı olan çalışmalarında şunu göstermeye çalışarak gidermeyi dener: "Varlığın esas anlamı" denen şeyin kendisi, yani kendisinden varlık hakkındaki tüm çokçeşitli imlemlerin "beslendiği" ileri sürülegelmiş olan bu şeyin kendisi, dayanaksız ve temelsizdir. Varlık tarzları ondan özelleşen, türevlenen şeyler olamazlar. Veya başka bir deyişle, varlık tarzlarını kendisinden özelleşmeler halinde türetebileceğimiz bir "esas anlam" yoktur. Bir başka anlamda, her "özelleşme", varlıkla araya uçurum konarak kendini varlıktan bir çekme, temeli olmayan bir kendini ortaya koymadır. Eğer esas anlam tüm varlık tarzlarının kendisinden neş'et ettiği köken/kaynak olarak anlaşılmaya devam edecekse, o artık nihai bir ilke değil, tersine kendi içinde tarihsel kalan, bu nedenle de nihai olarak kavranabilir olmayan bir köken/kaynaktır. Böylece kendisi tarihsel olan bu kökenden/kaynaktan neş'et eden herşey de, yani varlık tarzları ve varlık tarzlarının düzeni de, kendi başlarına ve kendi içlerinde tarihsellik taşırlar. Öyle ki sistem ve tarih, fenomenolojik konstrüksiyon ve fenomenolojik dekonstrüksiyon, aslında birbirinden ayrılamazlar. Her sistem tarihsel olduğu gibi, tarihsel olan herşeyde de varlığın bir defalık bir

kendisini göstermesinin sistematiği bulunur. Yani her konstrüksiyon bir sistem olarak tarihsel olduğu gibi, tam da bu nedenle bir dekonstrüksiyondur. Şimdi artık Heidegger, "varlığın anlamı" ndan daha az konuşmaya başlayacaktır ve şimdi artık daha çok "varlığın hakikati"nden söz edecektir. Heidegger burada hakikatin, geleneksel felsefede üstü-örtülü-olmamaklık, gizlenmemiş-olmaklık (Unverborgenheit), yani **aletheia** olarak düşünülegeldiğini ve theoria'nın konusu yapılageldiğini saptar. Oysa Heidegger'e göre hakikat, zaman boyutunu dışlayan bir theoria'nın konusu olamaz; o kendisini tarihsel olarak hem saklayan hem açan birşeydir. Şüphesiz Heidegger'in **Hakikatin Özü Üzerine** gibi bir başlık altında yazdığı cümlelerinde, sanki hakikatin bir özü varmış, bu hakikat tek ve kendi birliği içinde kavranabilir bir şeymiş izlenimini edinmek mümkündür. Oysa Heidegger için "hakikatin özü" diye birşeyin olmadığı açıktır.

Varlığın dile getirilmesine yönelen, bunu kendisinden hareketle yapmak zorunda olan düşünme, şimdiye kadarki "metafiziksel" düşünmenin hep "onto-teolojik" bir karakteri olduğunu belirlemiştir: Metafizik şimdiye kadar varlığın esas anlamına bir en yüksek varolanın varlığından hareketle yönelmiştir; yani "filozofların tanrısı"ndan. Varlık öğretisi daima tanrı denilen bir oltanın ucuna asılmıştır. Ateistler bile kendi tanrısız öğretilerinde bir en yüksek varolan tasarımından vazgeçmemişlerdir. Oysa varlığa bu tarzda yönelme ve bir tanrı tasarımı, en nihayet insanın ölümlülüğünün ve "tarihsellik"inin damgasını taşır. Heidegger bu hususlara, "metafiziği hatırlama" ve "varlık tarihine yönelik düşünme" içinde değinir. Ve Heidegger **Varlık ve Zaman**'a eklenecek bölümleri yeniden gözden geçirirken, bu hususları tamamen yeni bir araştırma yönü içinde de ele alır. Heidegger'e göre düşünmeye düşen şey, düşünmenin bu ontolojik karakterini "sineye çekmek" ve ontolojik düşünmenin düşünme içinde bir "ukde" olarak kaldığını göstermektir. Artık şu açıkça görülmelidir: Varlık tarihine yönelen düşünme, "varlık" veya "hakikat" diye şeylerin olmadığına, temel sayılan "varlık", "hakikat", "özdeşlik", "ayırım" gibi şeylerin sa-

dece ve ancak dönemsel ve tarihsel düşünme kalıpları içinde verili olan transandantal karakterler olduğuna dikkat etmelidir. Heidegger bu yeni kavrayışı, **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmış bölümlerinden yola çıkan yorumlara karşı polemik içinde savunur.

Varlık ve Zaman, Dasein'ın varlık karakterleri olarak ekzistensiyalleri Dasein'a uygun düşmeyen varolanın varlık karakterlerinden, yani kategorilerden ayırmak gerektiğini iddia etse de, ekzistensiyaller olarak bir mevcut-olmaklık'tan (Vorhandenheit), bir el-altında-olmaklık veya bir birşey-için-olmaklık'tan (Zuhandenheit), bir tarihsellikten ve bunlara uygun olarak bir mevcut-olma'dan (Vorhandensein), bir el-altında olma veya bir birşey-için-olma'dan (Zuhandensein), bir tarihsel-olma'dan (Geschichtlichsein) genellikle ne şekilde konuşulacağı konusu üzerinde durmamıştır. El-altında-olmaklık veya birşey-için-olmaklık (Zuhandenheit) üzerine genellikle konuşmayı sağlayacak bir anlam var mıdır? Örneğin eski tarım kültürlerinde, köylülerin ve soyluların birlikte yaşamalarında, burjuvaziye özgü kentli kültüründe ve şimdi yaşanmakta olan sanayi çağında, hep aynı kalan bir el-altında-olmaklık veya bir birşey-için-olmaklık (Zuhandenheit) var mıdır? İlkel kültürlerin insanı dünyasını simgelerle doldurmuş ve ritüellere boğulmuş bir maymun değil miydi? Aynı şekilde bugünün bir pilotu için Starfighter tipi bir uçak hangi tarzda el-altında-olan veya birşey-için-olan'dır (zuhanden) veya artık el-altında-olmayan veya birşey-için-olmayan'dır (unzuhanden)? Ve bunun gibi prehistorik insanı ve yüksek kültürlerin insanını ve nihayet geleceğin insanını karakterize eden ve edecek olan bir "tarihsellik" var mıdır? Ve en önemlisi, **Varlık ve Zaman**'da geliştirildikleri şekilleriyle varlık analizi, "Dasein" olarak insan analizi, hangi insanlar için geçerlidir (veya tüm insanlar için geçerli midir)? Heidegger günlük yaşama ilişkin Dasein analizinin örneğin ilksel halkların dünyasının analizi ile çabucak bağıntılandırılmasına itiraz eder ve şöyle der: "Belki bu ontolojik manüel bile (Zuhandenheit ve âlet) ilkel dünyanın bir yorumu için hiçbir yönlendiriciliğe sahip değildir." Fakat

Heidegger, formel olarak anlaşılmak zorunda olacak şekilde, eğer ilkel insanların dünyası yorumlanacaksa, genellikle dünyanın ne olduğunu bildiğine inanır. Burada "formel"den kastedilen nedir? Burada insana insan olarak uyan, erken kültürlerin insanına olduğu kadar sanayi çağının insanına da aynı şekilde uyan bir yapı mı; yoksa dönemlere göre değişebilen ve aynı zamanda kendisini sabit tutmaya çalışan bir yapı mı kastedilmektedir?

Sistem ve tarih karşıtlığını kendi içinde aşmayı deneyen felsefe, tarihe yönelen ve tarihi araştıran diğer çabalar yanında bir çaba olduğunu görmezlikten gelemez. Heidegger düşüncesi bu nedenle 1930'lu yıllarda yeni (hatta yadırgatıcı) bir karakter gösterir: Bu düşünce 1933'de belirgin bir şekilde politikaya bulanmıştır. Daha sonra 1934/35 kış sömestresinde Freiburglu felsefe profesörü, metafizik, mantık veya Aristoteles, Kant üzerine değil de, bir şair, Hölderlin üzerine dersler vermiştir; üstelik felsefe içi sayılabilecek bir konu olarak örneğin Hölderlin'in Alman İdealizmi ile ilişkisi üzerine de değil, tersine Hölderlin'in geç dönem himne'leri üzerine. Hemen ardından, bu dersleri sanatın kökeni/kaynağı üzerine dersler izlemiştir. 1920'li yıllarda Heidegger zamanın sarsıntıları, bunalımları ve Dostoyevski ve Kierkegaard gibi eleştirel kafalı dâhilerin etkisi altında ve tek başına dalıp gittiği bir düşünme etkinliği içinde, felsefe geleneğinin dekonstrüksiyonuna ve yeni bir başlangıç yapmanın radikalizmine kendisini kaptırmıştı. Oysa şimdi o düşüncesini tarihi oluşturan güçlere, geleneğe yöneltmektedir. Şüphesiz daha **Varlık ve Zaman** (s.9 ve devamı), varlık sorununu tüm genişliğiyle bilimsel çalışmayla ilgi içine sokmuş, matematiğin, fiziğin, biyolojinin ve tin bilimlerinin içine düştükleri "temellendirme krizi"ni, bilimsel ve felsefi sorunlarla bağıntı içinde ele almıştı. Ne var ki Heidegger **Varlık ve Zaman**'da teori ve praksis üzerine düşünceler sergilerken, konuya bilim, teknik, sanayi ve politika arasındaki bağıntı açısından bakmaz; tersine sadece artık kaybolmak üzere ve kaybolmaya mahkûm olan bir alan, yani el emeğine dayalı bir praksis açısından bakar. Ve o el emeğine dayalı

praksisi, bir zamanlar heryerde icra edilen bir zanaat, kunduracılık örneğinde tartışır. Heidegger otomobillerde kontrol panelindeki bir düğmeye basılarak sağa veya sola dönüş lambalarının yakılmasını şaşkınlıkla karşılar; eskiden arabacıların sağ veya sol ellerini kaldırarak yaptıkları bir işin bu şekle dönüşmesini analiz eder. Kunduracı perspektifinden bakıldığında, el emeğine dayalı iş, **kişiyi** sorumlu kılan bir işti. Heidegger bu örnekle, sanayi toplumunun insanını vicdanının sesini duymaya çağırmak ister, onu tekrar **kişi** olmaya davet eder. Heidegger **Varlık ve Zaman**'da Paul Yorck von Wartenburg'dan, s.403'de şu alıntıyı yapar: "Devletin pedagojik görevi, yerleşik ve yaygın kanaatleri yıkmak ve mümkün olduğu kadar bireyi ve bireyin yaratıcılığını teşvik etmektir." Sanayi çağı, el emeğini ve bireysel yaratıcılığı ortadan kaldırmakla, bireye, ekzistense, sadece ölümü bekleyeceği bir münzevîlik alanı bırakmış olur. Heidegger'in 1930'lu yıllarda cemaat tipi topluluklara ve özellikle büyük yaratıcılara yönelmesi, bu bakımdan nedensiz değildir. Örneğin Greklerin herşeyi kendinde toplayan tapınağı, cemaat tipi bir toplumun ürünü olduğu kadar bir politik kurumdur da. Bir Sophokles tragedyası ve bir Hölderlin himne'sinin içerdikleri mitoloji ve teoloji, yaratılmış birşey, insan düşüncesi ve eliyle yaratılmış birşey olmaları bakımından birer eserdirler de. İşte sanayi çağının insanı bunları da unutmuştur.

Evrensel teori olarak anlaşıldığı kadarıyla felsefe, herşeyi, bu arada örneğin sanatı, edebiyatı, politikayı, nesnesi kılabilir. O, sanatın, edebiyatın, politikanın bir teorisini ortaya koyabilir. O, bir praksis felsefesi ortaya koyma gücünde olduğundan, bir pratik felsefe olabilir. Ne var ki bir pratik felsefe, aslında praksisin bir teorisi olarak kendi içinde bizzat "pratik" birşey değil midir? Pratik felsefe sadece praksisi kendi teorisinin nesnesi kılma anlamında değil, hatta daha çok teori olarak praksise bir kılavuzluk etme denemesine girişmesi anlamında pratiktir; her ne kadar praksisin somut hedefleri arasında ayırım yapma gibi bir hakkı olmasa da. Felsefe şunu bilir: Ben praksise şunun veya bunun yapılmasına ilişkin direktifler koyamam. Zaten fel-

sefe ne kadar çabalarsa çabalasın, kendi gidişatı içindeki praksise yön ve biçim veremez. Fakat insanın evrensel düşünme etkinliği olarak felsefe, kendi yolu üzerinde kendi sorunlarının yükü altında yürürken praksisi belirleyebilecek yollar da açar. Bu yollar üzerinde yürüyüp ileriye gitmek, felsefenin değil öncelikle praksisin ödevi olur. Heidegger için sanat, edebiyat, politika, sadece bir felsefi teorinin konuları değildirler. Tersine sanat, edebiyat ve politika, "Dasein"ın kendini-anlama (selbstverstehen) tarzları, "Dasein"ı belirleyen hatlar ve yollar olarak, varolanın varlık içinde kendisini nasıl gösterdiğini kavramaya yardımcı olurlar; yani bunlar, hep **olmuş ve olacak olan,** ezeli ve ebedi birşey değil de sadece **oluşan**, yani kendisini "olay" olarak gösteren hakikatin görülebilmesine aracılık ederler. Daha önce de belirtildiği gibi, varlığın hakikati olarak hakikat, yani varlığın kendisini varlık olarak gösterdiği alan olarak hakikat, bu kendini göstermeyi, kendisini çokçeşitli varlık tarzlarına bölümleyerek yapar: Mevcut-olma (Vorhandensein) olarak varlık, el-altında-olma veya birşey-için-olma (Zuhandensein) olarak varlık, tekniğin ortaya çıkışı olarak varlık, sanat eserinde eser olarak ortaya çıkan varlık, politik kurumlarda eser olarak ortaya çıkan varlık, v.d..

Felsefeye düşen, şimdi, örneğin sanatın, şiirin, politikanın hakikatle, varlığın hakikatiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu soruşturmaktır. O artık sanatın, şiirin, politikanın "öz"ünü, ancak bu tarzda soruşturur. Felsefe burada sanatın, şiirin ve politikanın içinde, bunların her birinin içinde, hakikatin farklı tarzlarda oluştuğunu gözardı edemez; tam tersine o bunu kabul etmeye hazırdır. Felsefe ve genellikle düşünme, artık örneğin hakikatin sanat içinde kendisini gösterme tarzının kavramlara taşınabileceğini veya praksisi praksisin dışında veya üstünde teorik/kavramsal düzeyde ele alabileceğini iddia edemez. Felsefenin binlerce yıllık rüyası, yani şeylerin "öz"ünü kavramlarla ortaya koyma rüyası, burada biter. Artık felsefe, ancak, sanatın, şiirin, politikanın "öz"ünü, bunların varlığın hakikatiyle nasıl bir ilişkide olduklarını araştırmak bakımından soruşturur. Ama pek tabii bu soruşturmayı

varlığın hakikatine sahip bir konumda yapamayacağı artık bellidir. Felsefe, kendisinin bile varlığın hakikatiyle, sanatın, şiirin, politikanın bu hakikatle kurduğu bağlar gibi bir bağ sayesinde yaşam bulduğu, yani kendisinin bile varlığın hakikatiyle tamamen özel bir bağa sahip olduğu hususlarında, bu demektir ki kendisi hakkında bir açıklığa kavuştuktan sonra, ancak soru sorma hakkına sahip olabilir. O artık kendi sorusunu, hakikatle olan kendi bağından hareketle sorar ve bu hakikat bağının diğer mümkün ve rekabet halindeki hakikat bağlarından farklı olduğunu bilir. O halde felsefenin sanatın, şiirin, politikanın "öz"ü üzerine sorduğu soru, artık aynı felsefenin "teorik" olarak göz önünde tuttuğu bir nesnenin (sanat, şiir ve politika nesnesinin) varlığı hakkında sorulmuş bir soru değildir; tersine bu soru felsefenin kendi hakikat bağını diğer rakip hakikat bağlarından ayırması suretiyle sorulmuştur. Varlığın hakikatinin bir olaylaşma tarzı olarak düşünme, diğer mümkün olaylaşma tarzları olarak sanat, şiir ve politikadan ayrılır. Fakat o diğer tarzlarla ilişki kurduğunda, artık sanatın, şiirin, politikanın "öz"ünü tasarlamaya izinli değildir. Heidegger şiirin "öz"ünü sorduğunda ve bu "öz"ü Hölderlin' den hareketle göstermek istediğinde, o zaman-üstü bir "öz"ü sormuş olmaz; tersine, insanlar için gelecekte önemli olması gereken veya olabilecek bir "öz"ü, yani şiirin belirli bir çağın veya belirli bir tarihsel insan topluluğunun gözünde kazanmış olduğu veya kazanabileceği "öz"ü soruşturur.

Düşünme, şiir, sanat, politik eylem; belirli bir çağa veya belirli bir insan topluluğuna ait ortak bir görevden yola çıkılarak anlaşılırlar. Bu ortak görev Heidegger'e göre şudur: Bir çağ veya bir insan topluluğu için görev, "hakikat"i etkinliğe sokmak (ins-Werk-setzen), onun kendi varlığı içinde varolanda kendisini açmasını kolaylaştırmaktır. Teoriyle ve bilimle tek yanlı bağından çözülmüş olan hakikat, aynı zamanda tarihsel bir topluluğun, bir çağdaş insan topluluğunun, bir "halk"ın hakikati olarak düşünülür. Heidegger **Varlık ve Zaman**'da Alman İdealizminin ele aldığı şekliyle "nesnel tin" problematiğine yönelirken, bu terimden "halk tini"ni veya "halk"ı anlamayı reddet-

mişti. Oysa şimdi o, Herder'in, Hölderlin'in ve Hegel'in anladıkları "halk" kavramıyla uzlaşmış görünür. Fakat o bu kavramı şimdi zamanının eğilimlerine (faşizme -çev-) tutuklanmış bir ilgiyle ele almaktadır. Artık ona göre hakikat, bir halkın hakikatidir. Artık düşünme, şiir ve sanat etkinliği, kendilerini yaratıcı önderlere ve devlete adamalıdırlar. Tarihte gerçekleşmiş olan şeyler, belirli bir insani/tarihsel durumla (Situation) bağları sayesinde karakterize olurlar; yani "ortak kader saati" ile. Heidegger'e göre bugün (1930'ların başları) ortak kader saati, Nietzsche'nin tanrının ölümü söylemi ve Hölderlin'in "tanrılar"ın yeniden geri gelişi söylemiyle belirlenmiştir. Ve büyük yaratıcılar, devlete önderlik edenler, tanrılar ile insan arasındaki aralıkta yer alırlar, onlar Hölderlin'in verdiği adla "yarı tanrılar"dır; onlar varolanın kendi varlığı içinde nereye yönlendiğini ve nereye yönleneceğini bilirler; onlar varlığın hakikatini eylemleştirirler, olaylaştırırlar.

Heidegger 1934/35 kış sömestresindeki derslerinde Hölderlin'in eserini "bizim halkımızın sağlam kökeni/kaynağı içinden çıkan" birşey, "bizim varlığımızın örtük şiirsel temeli" olarak açıklamaya girişir. Ona göre burada sadece Hölderlin'in şairliği veya genellikle şiir söz konusu değildir; hatta daha çok kendi felsefesinin karakterinde bir değişme olmuştur. Artık Heidegger felsefe yapmayı, hakikatin diğer edimleşme ve olaylaşma tarzlarıyla (sanat, şiir, politika ve hatta teknik) bağ kurmak ve bu tarzlar karşısında kendini-düşünme (selbstdenken) olarak anlar. Heidegger bu derslerde şöyle der: "Bizim Dasein'ımız, anlama yetisinin kendi düzleminde ele alamayacağı şeyleri de bilir. Bu nedenle bizim için Dasein'ın **salt şiirsel** oluşu söz konusu olmadığı gibi, **salt düşünsel** oluşu da söz konusu değildir; fakat bununla birlikte Dasein **ancak eylemsel**dir. Bizden talep edilen, şiirsel, düşünsel ve eylemsel güçleri sadece uygun ve sürekli bir karşılaştırmaya sokmak değildir; tersine onların örtük bir halde yükselen biricik birlikteliklerini gözetmek ve onların kökende/kaynakta birbirine aidiyetlerinin gizini bu birliktelikte deneyimlemek

ve varlığın yeni, şimdiye kadar ortaya konulamamış olan yapısını ortaya çıkarmaktır."

4. Heidegger düşüncesinin, **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmasından birkaç yıl sonra açık bir şekilde yön değiştirmiş olduğu ortadadır. Onun düşüncesi artık varlığın anlamının bir imlemler çokluğu içinde neş'et ettiğinin görülmesini sağlayan transandantal ufka, varlığın hakikatinin yapısı olarak "dünya"ya yönelmiştir. Dünyanın "öz"ü, ancak tarihsel, bu demektir ki tek yanlı kalan bir ufkun veya "gökyüzü"nün altında okunabildiği için, hakikatin yapısı "dünya"nın (sözcüğün dar anlamında: "yeryüzü"nün) bir zaman-aralığı içindeki yapısı olur. Dünya çok tabakalı bir yapıdır ve bu yapı zamanın çeşitli yaşanma tarzlarına uygun olarak oluşur. Zamanın yaşanma tarzları zaman-üstü birşey olarak görülemeyeceğinden, tersine bu tarzların kendileri tarihsel kaldıklarından, bu yapının tabakaları da tarihsel, dönemsel şeyler olarak görülürler.

Fakat Heidegger dünyanın bu hep değişen tabakalı yapısına yönelirken, düşüncesi bir kez daha temelli bir dönüşüme uğrar. Önceleri, yani 1930'lu yıllarda, Heidegger hakikati bir tarihsel insan topluluğunun, bir "halk"ın hakikati olarak anlar ve Hölderlin'le birlikte bu hakikatin ortaya çıkmasına, eyleme dönüşmesine yardımcı olanları büyük yaratıcılar ve icracılar, "yarı tanrılar" olarak adlandırır. Ve o varlığın kendi içindeki yönelişinin etkinliğe sokulmasını (ins-Werk-setzen) talep eder. Üstelik Heidegger, özellikle politika alanında, "halk"tan söz ederken, hiç de Alman İdealistlerinin Grek site devletlerinin görkemli çağını göz önünde tutarak söz ettikleri bir "halk"ı kastetmez. **Varlık ve Zaman**'dan sonraki bu birinci dönüşümden sonra şimdi ortaya çıkan yeni dönüşüm içindeyse, Heidegger bir totalitarizm eleştirisine yönelmiştir. Artık onun için gündemde olan şey şudur: Geleneksel öğelerin faşist formda harekete geçirilmesi olsun, liberal uzlaşma/sözleşme anlayışı ve toplumsal grupların sözümona temsilcileri arasındaki liberal itilâf formunda olsun, sosyalizmin kaba bir em-

peryalizme sapması şeklinde olsun; bugün yaşanan şey, her yanda bir totalitarizmdir. Kısacası faşizm, liberalizm, sosyalizm, bunların hepsi, birer totalitarizmdir. Heidegger için yaşanmakta olan bu "büyük totalitarizmler çağı", Batı metafiziğinin bir meyvasından başka birşey değildir. Batı düşüncesinin klasik formu olan metafizik, bu çağda, insana özgü bir araştırma tarzı olarak, tüm sonuçlarına kadar gizini açmıştır. Bu çağda varolanların tümü kullanılabilirlikleri yönünden ele alınmakta ve insan "yeryüzünün efendisi" kılınmak istenmektedir. Bu son görünümü içinde metafizik, teknolojik ve ideolojik yönden desteklenmiş bir tasarımdan, dünyaya bütünüyle hükmetme tasarımından güdümlenen ve bununla yükümlü olan bir "dünya görüşü"ne dönüşmüştür. "Dünya görüşü" şüphesiz ancak çoğul anlamda "dünya görüşleri" olarak vardır ve dünya görüşleri ve ideolojiler totaliter olmak ve birbirlerine güçlerini kabul ettirmek zorundadırlar; eğer varolmak ve kalıcı olmak istiyorlarsa. Bilimsel çalışmanın da bu gidişattan nasibini almış olduğu çok açıktır. Şunu unutamayız: Özgür, sadece hakikati bulmakla yükümlü diye lanse edilen bilimler, örneğin 1933'den önce edebiyatın psikoanalitik temellerinden söz ederlerken, 1933'den sonra kan bağından, yurt toprağından söz etmişlerdir. 1945 ilkbaharında nasyonal sosyalizm, bir sabah kalkıldığında bir korkulu rüyanın unutulması gibi birdenbire ortadan kalkmış, kan bağından ve yurt toprağından söz eden bilim adamları, bunların söylenmemiş olmasını istediklerini söyleyebilmişlerdir. İkinci Dünya Savaşını izleyen onyıllar, aklın ve özgürlüğün faşizmin bastırdığından daha az bastırılmadığı yıllar olmuşlardır. Bu durum, faşizmi gözümüzde totalitarizmin sadece bir örneği kılmaktadır. Faşizm örneğinde olduğu gibi, dünya görüşleri bir geceyarısı bir çukura gömülebildiklerinden, demonte edilebildiklerinden ve değiştirilebildiklerinden, nihilizm bunların en "yüksek" değerlerini sürekli kemirebildiğinden; evet bütün bunlardan dolayı, faşizm de, liberalizm de, sosyalizm de, kendilerini tüm araçları kullanarak ayakta tutmaya çalışırlar. Heidegger bunların arasındaki savaşı, Batı'ya özgü metafiziksel düşüncenin bir sonucu

olarak yorumlarken, aynı zamanda tersine bir yol izleyip metafiziği de "yeryüzü hakimiyeti için sürdürülen savaş"ın bir formu olarak niteler; tıpkı Nietzsche'nin hakikat kavramını modern propaganda savaşından hareketle ele almış olduğu gibi.

Varlık ve Zaman'dan sonraki bu ikinci dönüşüm içinde Heidegger, günümüzün karakteristiklerini şöyle belirler: Halk değil totalitarizmler, büyük yaratıcılar ve icracılar değil totalitarizmin uygulayıcıları, etkinlik değil hakimiyet. Modern tekniğin korkunç, dehşet verici yükselişi ve kullanımının yarattığı baskı, totalitarizmin tehlikesini aynı şekilde korkunç, dehşet verici derecede arttırmaktadır. Ve Heidegger geç çalışmalarında dikkatini öncelikle bu tekniğe yöneltir. Şüphesiz Heidegger'e teknik çağının özellikle politikada olumlu imkanlar hazırlayabileceği düşünülerek bu imkanların neler olduğu sorulduğunda, onun böyle bir soruya yanıtı yoktur. O teknik çağında politikaya olumsuz ve eleştirel bakmaktadır. Öyle ki tekniğe olumlu yaklaşmayı "illüzyonel umutlar"a bağlamakta ve bu konuda tam bir şüpheci tavır sergilemektedir.

Şimdi bütün bunlara bakılarak Heidegger'in bir sanat felsefesinden, bir politika felsefesinden, bir teknik felsefesinden söz edilebilir mi? Heidegger daha 1930'larda politik etkinliğin analizinden sanat etkinliğinin analizine yönelmiştir. Heidegger'in 1930'lu yıllarda politika üzerine yaptığı saptamalara onun politika felsefesi gözüyle bakılırsa, tabii ki 1935/36'da sanat etkinliği üzerine ders ve yazılarından da bir sanat felsefesi çıkarmaya girişilir. Fakat sık sık karşılaşılan bu türlü girişimler, Heidegger'in izlemiş olduğu düşünme yolunun bilinmediğinin belgeleridir. Bu türlü girişimler, olsa olsa Heidegger'i sorunlu bir romantik saymaya kadar işi vardırırlar ki, bunlar Heidegger ile ilgisi olmayan illüzyonlar ve iddialar olurlar. Şunu unutmamak gerekir: Heidegger çağdaş sanatın veya geleceğin sanatının imkanlarına ilişkin sorular sormuşsa, Heidegger'in izlemiş olduğu düşünme yolu bütünüyle dikkate alınmalı ve bu soruların sadece teknik çağında sanatın imkanlarına ilişkin sorular oldukları görülmelidir.

Fakat şu da sorulmalıdır: Aynı Heidegger sanatı neden dolayı hakikatin soruşturulmasında bir manüel kılmıştır? Heidegger'de sanatın, hakikatin olaylaşma tarzlarından birisi olarak görüldüğü belirtildi. Heidegger pekala bir "doğa planı"nı (Oscar Becker'in geçerli kılmak istediği gibi) veya "etiğin kral yolu"nu (E. Levinas) ya da insanın tarihi ve kendisini yapmasının temeli olarak işi/emeği manüel kılabilirdi. Bütün bunlara karşılık sanat, hakikate en yoğun şekilde gitme, bize hakikati en yoğun şekilde deneyimletme imkanına sahiptir. Her önemli sanat eseri, kendisini bitmez tükenmez birşey olarak gösterir ve kendi bitmez tükenmezliği içindeki hakikatin bir olup-bitme, bir olay olarak görülmesini sağlar. Ne var ki sanat bugün sadece teknik çağındaki sanat olarak vardır. "Kare" haline getirilmiş olan dünya, insana sadece "çerçeve" olarak açıktır, o kendisini bilimsel-teknik tasarım ve uygulamanın bütünü olarak gösterir. Kare ve çerçevenin bu biraraya gelişi, daima, **Varlık ve Zaman**'ın varlığın anlamının bir imlemler çokluğu içinde neş'et etmek üzere transandantal ufuk olarak açık kılmayı denediği şeyin yeniden düzenlenişidir. Fakat bu biraraya geliş, mevcut-olmaklık (Vorhandenheit) ve el-altında-olmaklık veya birşey-için-olmaklık (Zuhandenheit) ve ilgili olarak mevcut-olma (Vorhandensein) ve el-altında-olma veya birşey-için-olma'nın (Zuhandensein) biraraya gelişinden farklıdır. Biz bu biraraya gelişi, somut ve tarihsel olarak oluşmuş ve bize bu tarzda yükümletilmiş şey olarak deneyimleriz.

Heidegger varlığın hakikatini bu şekilde soruşturduğunda, belirli bir fiziksel teorinin doğrulanabilir olup olmadığını veya bir sanat eserinin "öz"ünün ne olduğunu, bizden ne talep ettiğini sormaz. Sorulan, bir fiziksel teorinin veya bir sanat eserinin yaşamımızın ve dünyada-olma'nın (in-der-Welt-sein) bütünü, yani yaşanan tarihsel durum içinde ifade ettiği şeydir. Heidegger böyle bir soru sorma tarzı oluşturmakla, düşüncesini çağımızın en önemli sorunlarıyla bağıntılandırmış olur. Örneğin atom araştırmalarını, atom ekonomisini ve atom bombasını, basit birer veri gibi ele alamayız. Bu nedenle "kaygı" sadece fiziksel teorilerin doğrulanabilirliğini, atom ekonomisi-

nin verimliliğini ve atom bombasının süper etkisini gözetmez; hatta daha çok burada soru konusu olan, günümüzün ve geleceğin insanlığının bunlardan kendi dünyada-olma'larının, kendi tarihsel durumlarının bütünü içinde hangi tarzda sorumlu olabilecekleridir. Sorumluluk sorusu, fizikçileri veya atom araştırmalarından kendileri yönünden birşeyler bekleyen askerleri veya bu araştırmaları üstünkörü kararlarla teşvik eden politikacıları tüm bunlardan sorumlu kılmak için sorulur. En özel alanlara bile burunlarını sokmuş olmalarıyla biyolojik araştırma ve teknoloji, bugün bunları icra ve teşvik edenlerin kendileri için varsaydıkları nötr konuma tamamen ters ve hatta çelişik bir tarz içinde, insanların sahip olma ve hakim olma duygularını kışkırtmaktadırlar. Teknoloji bugün insanlığı üzerinde sürekli düşünmeye zorlayan bir sorun haline gelmiştir. İnsanlar bu teknolojiyle ne yapacakları konusunda sürekli kararlar almak zorunda bırakılmışlardır; çünkü teknoloji insanları kendi dünyalarının yapısını değiştirmeye zorlamaktadır. İşte insanlar teknolojinin kendilerini değil, kendilerinin teknolojiyi yönlendireceği kararlar alma sorumluluğu ile karşı karşıyadırlar. Örneğin devletler sahip oldukları teknolojik imkanları öncelikli olarak ekonomik yardım için mi yoksa yeni silahlanma şekilleri geliştirmek için mi; uluslararası ulaşım projeleri ve daha çok insanı doyurmak için besin maddeleri üretimini arttıracak projeler için mi yoksa canlılar dünyasının biyolojik-tıbbi yoldan manüpilasyonu için mi, v.d. kullanacakları konusunda kararlar almak durumundadırlar. Bu kararlar "teknik" değil, teknolojinin kullanımına ilişkin "etik-politik" kararlardır. Örneğin bugün sanat yapan da sanatı alımlayan da, sanatın yaşam içindeki yerinde meydana gelen dönüşüme, sanatın metalaşmasına ve teknikleşmesine, ne olup bittiğinin farkında olmaksızın, mâruz kalmaktadır. Varlığın hakikatinin olaylaşma tarzlarından birisi olan sanatın yerini, bir tüketim maddesi olarak sanat almıştır. Heidegger'e göre insanlık zaten düşünmeye, kendi üzerine düşünmeye de fazla ilgi göstermiyor günümüzde.

Tekniğin ve teknik üretimin "hakikat"in yapısı içinde günümüzde

başat hale gelmesi, ne kör bir şekilde kabul edilecek ne de irrasyonel bir tepkiyle karşı çıkılacak birşeydir. Heidegger, Klee'nin bir resminin veya Trakl'ın bir şiirinin teknik birer ürün olarak nasıl veri olduklarını düşündüğünde, bunu varlığın çokçeşitli olaylaşmalarını, birlikli bir deneyim içinde topluca ele almak üzere yapar. Hegel, Batı düşünce tarihini toplu bir bakış altında ele alırken böyle bir deneyimden yola çıkmıştı. O bunu bir "spekülatif ilke"ye dayanarak yapmış, bu ilkeyi kendi düşünme yolunun daha başında "özdeş ve özdeş-olmayanın özdeşliği" olarak formüle etmişti. O daha sonra kendi spekülatif felsefesi içinde bilincin uğraklarını saptayarak "dir"i anlamanın tarzlarını (**Tinin Fenomenolojisi**'nde) ve "dir"in mümkün belirlemelerini (**Mantık Bilimi**'nde), spekülatif ilkenin "yöntemsel" meşrulaşmaları olarak göstermişti. Bugün Heidegger'in "hakikatin olaylaşması" söylemini Hegel sisteminin hermeneutik yoldan gerçekleştirilmiş bir dekonstrüksiyonu olarak yorumlama eğilimi vardır. Bu yorumlara göre, Heidegger hermeneutik açıdan bir spekülatif ilkenin imkansızlığını göstermek istemekte, tüm tarihi denetlenemez bir olaylar akışı kılmaktadır. Oysa Heidegger'in de bir spekülatif ilke formüle edip etmediği sorulmuyor. Heidegger, "hakikatin olaylaşması"nı Hegel'in "olay" olarak anladığı "düşünce ve varlık özdeşliği" olarak anlamaz. Bu nedenle o, Hegelci "spekülatif ilke"nin kendi düşünme yolu için bir ilke olamayacağını belirtir. Heidegger'de "olay"ın kendisi tarihseldir ve bir tarihsel tarzdır. Yani Hegel'de olduğu gibi bir varlık ve düşünce özdeşliği, böyle birşey gerçekleşecek olsa bile, ancak "hakikatin olaylaşma" tarzlarından birisi olarak kalacaktır. Zaman ve varlık, Hegel'in yaptığı gibi, herhangi bir şu-andalık içinde bir düşünme ve tasarımlama içinde ele alınamazlar. Onlar ancak zamanın herhangi bir özgül yaşanmışlığı içinde birbirine bağıntılandırılırlar. Herşeyden önce varolanla varolan olarak karşılaşılır ve varolan daima "dir"in çokçeşitliliği içindedir.

Bu nedenle Heidegger varlığın "soykütüğü"nden söz ederken, bununla ne tarihsel-olmayan "töz"ü veya "öz"ü, ne de bir transandantal

öznenin hem tarihsel hem transandantal olarak kavradığı bir tarihin kategorilerini kasteder. Bu soykütüğü spekülatif düşünceyi devre dışı bırakır. Çünkü spekülatif düşüncenin varsaydığı "gerçek tarih", ancak tarihin bir "taşıyıcı"sının, bir "hâkim"inin (tanrı, ulus, sınıf, ırk, v.d.) olduğunun önceden ilân edilmesi sayesinde "düşünülmüş" birşeydir. Oysa "hakikatin olaylaşması", ne bir transandantal ne de gerçek bir Ben olarak bir taşıyıcıya sahiptir; bu olaylaşmanın şu veya bu insana, kendisini "taşıyacak" kişilere olarak ihtiyacı olmasına rağmen. Böylece tarih, insanların bu olaylaşma karşısında tavır aldıkları ve her değişik ve yeni tarihsel durum içinde meydana getirdikleri "etki"den hareketle kavranır. "Gerçek tarih" bir "etki tarihi"dir. O, çokçeşitli etkinliğe-sokma (ins-Werk-setzen) tarzlarına açıktır. Bu etkinliğe-sokma tarzları özgül ve bir defalık ortaya çıkmak zorundadırlar. Örneğin dil, içinde düşünmenin ve şiirin önemli ölçüde gerçekleştiği birşey olduğu kadar, teknik bir bildirişim aygıtı ve aynı zamanda işgörme ve başkaları üzerinde hakimiyet kurma aygıtıdır da. Dilde hakikatin etkinliğe-sokulmasıyla karşılaşırız; fakat bu etkinliğe-sokmanın kesin ve hep aynı kalan bir ölçütü yoktur. Hakikatin olaylaşmasına bir son ölçüt aranması, hepsi de romantik dürtülere dayalı olan totalitarizmlere özgüdür. Mutlak "sosyalist pratik"ütopyada veya birey ve grupların kendi bağımsız yaşama alanlarının harmonisi postulatını tarihe yönelme noktası sayan "liberal" ütopyada olduğu gibi. Hakikatin olaylaşması ve oluşumu, bu olaylaşma ve oluşumu altına yerleştireceğimiz nihai kesinliğe sahip hiçbir ölçüt tanımazsa da, yine de nihai olmayan bazı ölçütler sunar. Hakikatin olaylaşması ve oluşumunda varlığın hakikati düzenleyici geçerliğe sahiptir. Hakikat çeşitli tarzlarda ortaya çıkabilir. (Örneğin Heidegger'e göre o, mutlak geçerli hale gelmiş bir teknoloji olabilir.)

Varlığın "soykütüğü", sonradan empirik olarak içi doldurulabilir olan bir a priori alan değildir. Fakat onun içinde empirik olan karşısında sürekli değişen farklı tarzlarda, yani kendisi daima tarihsel olan ve tarihsel kalan bir spekülatif araca başvurulur. Hakikat, tarihsel

kalan spekülatif araçlarla kavranmaya çalışılması dolayısıyla "tarihsel"dir. Yani varlık kendisini tarihsel olarak açtığı gibi, onun kendisini açışını kavrama tarzları da tarihseldir. Bir açıdan bugün zafer kazandığı söylenen bir general, bir başka açıdan yarın ipe çekilir. Tarih, tarihsel kalan spekülatif ilkeler, eğilimler, inançlar, perspektifler tarihidir de. Bu tarihte Roma İmparatorluğunun uzak bir köşesinde "mesih olduğunu iddia eden bir adam", insanlara tanrının elçisi olarak görünmüş olarak kabul edilmemiş midir? Bu tarihte "Kopernikusçu devrim" sayesinde bilimler yeni temeller bulmamışlar mıdır? Hatta bu tarih insan yaşamının evriminin bir tarihi sayılmamış mıdır? Veya tarihten şu veya bu tarzda "varlık tarihi" olarak söz edilebilir mi? Heidegger tarihi metafiziğin içine değil de, tam tersine metafiziği tarihin içine alırken, hakikati işte bu anlamda bir "oluş" (Werden) ve bir "olup-bitme" (Geschehen) ve dolayısıyla "tarih"(Geschichte) olarak adlandırır. Ve artık hakikat bir oluş, bir olup-bitme, bir olay olarak adlandırıldığı için, o asla bir metafizik sisteminden hareketle düşünülemez. Fakat bu durumda şu sorulacaktır: Metafiziksel birşey olmayan, olup-biten, oluş halinde kavranan hakikat, sabit ve ebedi birşey olarak varlığa karşıt hale gelmeyecek midir? Hakikat kısaca tarih (Geschichte), yani olup-bitme olarak adlandırıldığı takdirde, bu tarih metafizikte hep değişmez birşey olarak düşünülen sonsuzluğa (ayrıca doğaya) karşıt birşey olarak düşünülmeyecek midir? Hakikati, yine de ebedilik-geçicilik, sonsuzluk-sonluluk, varlık-oluş gibi klasik ayırımlar çerçevesinde düşünmek gerekmez mi? Hayır! Heidegger tarihi bu klasik ayırımlar çerçevesi içinde bir "varlık tarihi" olarak düşünmez. Ve o bu nedenle hep iki anlamlı olan "tarihsellik" ve "tarih" başlıklarını kullanır. Birinci anlamıyla tarihsellik, varlığın kendisini tarihsel olarak açması, ikinci anlamıyla ise insanın kendisini tarihsel olarak açan varlığı tarihsel olarak kavramasıdır. Tarihi doğadan ayıran şey, öncelikle hakikatin oluşumunun tarihselliği deneyiminden hareketle anlaşılır kılınabilir. Bu oluşma, tam da bu tarihselliğinden ötürü, onu herhangi bir kökene/kaynağa bağlamak suretiyle anlaşılamaz ve böyle bir kökene/kaynağa (İsa'ya, tanrıya, töze, sınıfa,

ulusa, ırka,v.d.) bağlatılmış olan tarih, "tarih" (Geschichte), yani "olup-bitme" olmaz. Varlığın, düşüncenin ve hakikatin tarihselliği söyleminin kendisi, ne var ki bu durumda geçicilik, yani tarihsellikten yakasını kurtaramaz. Ve Heidegger bu noktada kendi özgül pozisyonunu sorgulamak zorunda kalır. O artık en son olarak, kader, talih, kaza, gibi yeni kelimeler kullanmaya başlamıştır. Ve bu kelimeler de yanlış anlaşılmış, Heidegger'in en sonunda kelime oyunları yapmaya başladığı söylenmiştir. (Bazılarına göre o zaten baştan beri kelime oyunları yapmaktadır.) Bu kelimeleri veya bu söylem tarzını kabul etmek veya bunları kelime düğümleri ve kelime oyunları sayarak bir yana atmak yerine, Heidegger'in toplu eserini yorumlama çabası, onun yaşamı boyunca izlediği düşünme yolu üzerinde hangi düşünsel mücadeleleri verdiğini ve en geç döneminde "tarihsellik" terimi yerine neden kader, talih, kaza gibi kelimelere başvurduğunu sormalıdır.

Heidegger düşüncesinde esas kaygı, bugün genellikle felsefenin nasıl mümkün olacağı ve sadece teknikle sınırlı olmamakla birlikte genelinde teknik çağı olan bir çağın baskısı altındaki insanların yaşamına felsefenin yeniden nasıl sokulabileceğidir. Heidegger'in toplu eserinin değişik yorumlarına yer veren bu derleme, bu durumu açıklığa kavuşturabilir ve böylece Heidegger yorumculuğunu, Heidegger felsefesini onun tekil kalan, geçici eğilimleriyle alelacele açıklamaya girişen ve kör polemiklere dalan yalınkat yorumların elinden kurtarırsa, görevini yerine getirmiş olacaktır.

DİPNOTLAR

1- Heidegger'in **Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16 April 1963** ((Hermann Niemeyer'in Altmışıncı Doğum Yılı, 16 Nisan 1963) adlı armağan kitabına (özel baskı) yazdığı makalede bizzat anlattığı gibi.

2- Georg Misch, **Lebensphilosophie und Phänomenologie** (Yaşama Felsefesi ve Fenomenoloji), Philosophischer Anzeiger,

3. yıl, Bonn 1928/29, 4. yıl Bonn 1929/30. Ayrıca kitap halinde yayımlanmıştır.

3- Karş.: Martin Heidegger, **Nietzsche**, cilt I, s.269.

4- Bu türlü girişimlere bir örnek olarak bkz: Rolf Schroers, **Der Partizan. Ein Beitrag zur politisichen Anthropologie** (Partizan. Siyaset Antropolojisine Bir Katkı), Köln/Berlin 1961, s.7.

5- Karş:: Bu derlemede s.261 ve devamı, 321 ve devamı. (çevirenin notu: Oscar Becker. Para-Existenz. **Menschliches Dasein und Dawesen Otto Pöggeler, Hermeneutische und mantische Phänomenologie**)

6- Karş.: Max Müller, **Existenzphilosopohie im geistigen Leben der Gegenwart** (Günümüz Düşünce Yaşamında Ekzistens Felsefesi), Heidelberg, 3.baskı, 1964, s.93 ve devamı, s.251 ve devamı, s.85 ve devamı. (**çevirenin notu**: Bu derlemede Max Müller'in bu kitabının **Phänomenologie, Ontologie und Scholastik**- Fenomenoloji, Ontoloji ve Skolastik- adlı bölümü yer almıştır. s.79-94.)

7- Walter Bröcker, **Dialektik, Positivismus, Mythologie** (Diyalektik, Pozitivizm, Mitoloji), Frankfurt a.M. 1958, s.95 ve devamı. Bu derlemede s.298 ve devamı. (**çevirenin notu:** Bu derlemede Walter Bröcker'in bu kitabının **Heidegger und Logik** -Heidegger ve Mantık- adlı bölümü yer almıştır. s.298-304.)

8- Karş.: Eufen Fink, **Spiel als Weltsymbol** (Dünya Simgesi Olarak Oyun), Stuttgart 1960, s.52

9- Alexander Schwan, **Politische Philosophie im Denken Heideggers** (Heidegger Düşüncesinde Politika Felsefesi) (Ordo Politicus, cilt 2), Köln und Opladen 1965.

10- Ernst Tugendhat, **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger** (Husserl ve Heidegger'de Hakikat Kavramı), Berlin 1967. Tugendhat bir notunda (s.358), Gadamer'in Heidegger'in düşüncelerinin ileriye götürülmesi doğrultusunda, hermeneutiği yeni bir sorun boyutuna taşıdığını ifade ediyor. Ne var ki Gadamer'in Heidegger'e dayanarak elde etmiş olduğu bu kazanım, eleştirel hakikat kavramının kaybedilmesi pahasına elde edilmiştir. Çünkü Gadamer bu noktada Heidegger'i yanlış yorumlamış ve "hakikat"i en sonunda yeniden Grek tarzı düşünme içine çekmiştir. Tugendhat bunu şöyle belirtiyor: "Gadamer'in giriştiği

büyük çaplı bir hermeneutik teori denemesi, tam da, Heidegger'in hakikat kavramına temel olarak dayanmış olduğunu belirttiğinden ötürü, hakikat kavramına yönelemezdi." Karş.: Bu derlemede s.286 ve devamı. (**çevirenin notu**: Bu derlemede Ernst Tugendhat'ın bu kitabının **Heideggers Idee von Wahrheit** - Heidegger'in Hakikat İdesi- adlı bölümü yer almıştır. s.286-298.)

11- Max Müller, **Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart** (Çağdaş Düşünce Yaşamında Ekzistens Felsefesi), s.37.

12- Karş.: Reinhard Lauth, **Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit** (Hakikatin Mutlak Tarihsellik-Dışılığı), Stuttgart 1966.

13- Karl-Heinz Volkmann-Schluck, **Metaphysik und Geschichte** (Metafizik ve Tarih), Berlin 1963.

14- Karş.: Walter Schulz, **Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik** (Yeniçağ Metafiziğinde Tanrı), Pfullingen 1957, s.54 ve devamı. Buna karşılık Gustav Siewerth, Yeniçağ düşüncesinin bir antinomi içinde ortaya çıkmış olduğunu kanıtlamayı denemiştir. Bu antinomi varlık kavramının hıristiyanca yorumundan kaynaklanır ki, Siewerth'e göre bu husus Heidegger tarafından eleştirel yönden yeterince ele alınmamıştır. Bkz: Gustav Siewerh, **Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger** (Thomas'tan Heidegger'e Metafiziğin Kaderi), Einsiedeln 1959. Bu yoruma karşılık Heinrich Rombach, erken Yeniçağ felsefesi üzerine geniş kapsamlı çalışmasında, bu felsefe yapma tarzının fenomenolojik felsefe için kalıcı bir önemi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bkz.: Heinrich Rombach, **Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft** (Töz., Sistem, Yapı. İşlevselciliğin Ontolojisi ve Modern Bilimin Felsefi Arka Temeli), 2 cilt, Freiburg ve München 1965/66.

15- Karş.: **Offenbarung als Geschichte** (Tarih Olarak Vahiy), R.Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff; yayımlayan: W. Pannenberg, Göttingen 1961. J. M. Robinson, **Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte** (Kutsal Tarih ve Aydınlatma Tarihi), Evangelist Teoloji Yıllığı, sayı: 22, 1962, s.113-141. Heinrich Schlier, **Besinnung auf das Neue Testament** (Yeni Ahit Üzerine Düşünceler), Freiburg-Basel-Wien, 1964, s.36. Heidegger'in metafizik eleştirisinden hareketle Eski Ahit üzerine bir eleştiri için bkz.:

Walter Strolz, **Menschsein als Gottesfrage** (Tanrı Sorunu Olarak İnsan-Olma), Pfullingen 1965.

16- Martin Buber, **Gottesfinsternis** (Tanrının Karanlıkta Kalması), Zürich 1953, s.87 ve devamı.

17- Karş.: Emmanuel Levinas, **Totalité et Infini** (Totalite ve Sonsuzluk), Den Haag 1961. Ayrıca bkz.: R. Boehm, **De kritick van Levinas op Heidegger** (Levinas'ın Heidegger Eleştirisi), Tijdschrift voor Filosophie içinde, sayı:25 (1963), s.585-603. Bu konuda karş.: Michael Theunissen, **Der Andere** (Diğeri), Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (Çağdaş Sosyal Ontoloji İncelemeleri) içinde, Berlin 1965.

18- Oscar Becker'in çalışmalarında, pek erkenden, Alman felsefesine özgü fenomenolojik ve hermeneutik gelenekler ile Anglosakson pragmatizmi ve pozitivizmi arasındaki karşıtlığın giderilmesine yönelik olarak, bunların arasına bir köprü kurma denemesine rastlanır. Becker'e göre kendi felsefe dünyalarının sınırları içinde yaşayan filozoflar, ister istemez karşıt konumlara yerleşmek zorunda kalırlar. Fakat daha sonra bunlar arasındaki barikatler, göreceli kalsa da tarihsel olarak yıkılırlar. Becker, **philosophia perennis**'in bir de böyle gerçekleştiğini söylüyor ve bu konuda V. Peursen'in çalışmalarına gönderme yapıyor. Ayrıca bkz.: Hermann Lübbe, **'Sprachspiele' und 'Geschichte'. Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium** ("Dil Oyunları" ve "Tarih". Son Durumlarıyla Neopozitivizm ve Fenomenoloji), Kant-Studien içinde, cilt:52, Köln 1960/61, s.220-243. Karl-Otto Apel, **Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie** (Felsefenin Bugünkü Durumunda Dil ve Hakikat), Philosophische Rundschau içinde, yıl:7, Tübingen 1959, s.161-184. Günümüzde Heidegger ile Marksizm arasında da, iki taraftan birinin temsilciliğine sahiplenenler arasında kör ve saldırganlıktan yakasını sıyıramayan bir polemik sürüp gidiyor. Buna karşılık Heideggerci pozisyon ile Marksist pozisyonu bazı bakımlardan ortak bir yere çekmeye çalışanlara da rastlanıyor. Herbert Marcuse bu pozisyonları birbiriyle harmanlamaya çalışırken, örneğin bir J. Hommes, her iki pozisyonu da eleştiriyor. Son zamanlarda Çek ve Yugoslav filozoflar da iki pozisyonu bağdaştırma girişimi içindeler. Ne yazık ki Heidegger ile

Marx arasındaki bağıntıyı bu derlemede yer alacak şekilde inceleyen hiçbir çalışma yoktur.

19- Ben bu konudaki düşüncelerimi, 1967 yaz sömestresinde Heidelberg üniversitesinde vermiş olduğum derslerde genişliğine açıkladım. Heidegger üzerine bir serimlemeyi, bir giriş olmakla sınırlı kalsa da, **Der Denkweg Martin Heideggers** (Martin Heidegger'in Düşünme Yolu) adlı kitabımda sunmuştum, Pfullingen 1963.

20- Martin Heidegger, **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus** (Psikolojizmin Yargı Öğretisi), s.108; **Varlık ve Zaman**, s.230. (**çevirenin notu**: Heidegger'in tüm eserleri, yayın tarihleriyle birlikte, bu kitabın son sayfalarında yer almaktadır.)

21- Karş.: Martin Heidegger, **Einführung in die Metaphysik** (Metafiziğe Giriş). Ayrıca bkz.:Heidegger'in "varlık tarihi olarak metafizik" üzerine Nietzsche'nin eserlerini incelediği ders notlarını içeren kitabının ikinci cildindeki serimlemeleri. Johannes Lohmann, çeşitli eserlerinde ve özellikle yayımcılığını yaptığı dergisi **Lexis**'de (1948), Heidegger'den hareketle dil ve düşünme ilişkisini genişliğine açıklamayı denemiştir. Ayrıca bkz.: Lohmann'ın **Philosophie und Sprachwissenschaft** (Felsefe ve Dilbilim) adlı kitabı; Berlin 1965.

22- Daha Aristoteles'in varlığın imlemlerinin bir düzenini nihai olarak vermiş olup olmadığı, tartışmalı bir konu olarak kalmıştır. Bu konuda öncelikle bkz.: Pierre Aubenque, **Ambiguïté ou analogie de l'être?** (Varlık İki Anlamlı mı Yoksa Analojik midir?), Société de Philosophie de langue française. Actes du XIII. Congrés-Genéve 1966, s.11-14; **Le problème de l'être chez Aristote** (Aristoteles'te Varlık Problemi), Paris 1962. Brentano ve Heidegger, açıkça, varlık analojisi hakkındaki skolastik öğretiye ve varlığın imlemlerine birlikli bir düzen vermeye çalışan Aristoteles'in metinlerine yönelirler. Burada, Aristoteles'in varlık hakkında uygun bir anlam aramış olduğu, esas itibariyle kabul edilir. Heidegger bu anlamı erken çalışmalarında açıkça **ousia**'da, geç çalışmalarında ise **energeia ve entelechia**'da bulur. Heidegger'in öğrencisi Walter Bröcker **Aristoteles** adlı kitabında (Frankfurt 1935, 3.baskı 1964), Aristoteles'in varlığı "hareket" olarak düşündüğünü göstermek ister. Bununla birlikte Heidegger

daha çok şunu sormuş görünüyor: Aristoteles varolanı hareket eden olarak düşünmüşse, hareketin kendisi nasıl düşünülebilir; aynı Aristoteles hareketi varlık olarak düşünmüşse, **ousia**'nın değişmez özü olarak eylemsizlik (atalet, hareketsizlik) nasıl düşünülebilir? Varlık, değişmez bir özün eylemsizliği içinde salınan bir hareket olarak düşünülemediği takdirde, o, hareketin etkinlik içinde meydana gelmesi, yani **energeia** ve **entelechia** olarak düşünülemez mi? Karş.: Martin Heidegger, **Nietzsche**, Cilt II, s.403 ve devamı.

23- Bu saptamayı analitikçi dil felsefesinden hareketle tartışan çalışmalar olarak bkz.: Ernst Konrad Specht, **Sprache und Sein** (Dil ve Varlık), Berlin 1967; Ernst Tugendhat, "Die sprachanalytische Kritik der Ontologie" (Ontolojinin Dil Analizi Yönünden Eleştirisi), **Das Problem der Sprache** (Dil Problemi) içinde; yayımlayan: H-G. Gadamer, München 1967, s.483-493.

24- Martin Heidegger, **Einführung in die Metaphysik** (Metafiziğe Giriş), s.28 ve devamı.

25- Karş.: Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s.325 ve devamı, s.336 ve devamı, s.365 ve devamı, s.353, 360. Şunun açıklanması gerekir: Ekstatik zamansallığın ve şemasının analizi, **Varlık ve Zaman**'ın yayımlanmış kısmında burada belirtildiği şekilde ele alınmamıştır. **Varlık ve Zaman**'ın bu kısmı, konuya, Heidegger'in erken analizlerinde hep görülen tam bir formalizmle yönelmiştir. Bu husus örneğin kaygının üç öğesel momentinin (anlama, bulunmaklık -Befindlichkeit-, söz) özgül Dasein'ın özgül olmayan Dasein'a dönüşmesine, daha sonra atılmışlık'ın (Geworfenheit) dördüncü öğesel moment olarak kaygıya katılmasına veya sadece üçüncü momenti (söz) zorlamasına ilişkin analizlerde açıkça görülür. (s. 346, 231.) Heidegger'in zaman analizi, zaten genelinde problematiktir. Örneğin Heidegger "geçmiş" yerine "olup-bitmişlik" der. Bu söylem, geçmişin herşeyden önce tekrarlanabilirlik (veya tekrarlanamazlık) bakış açısı altında görülmesi gerektiği tezini içerir. "Olup-bitmişlik", "geçmiş"ten daha derin birşey olarak anlaşılıyor olmalıdır. Fakat tersinin olup olmayacağı sorulmalıdır. Burada, empatik anlamda "geçmiş"in "olup-bitme" olarak zaman deneyiminden hiç de farklı olmadığı söylenebilir. Aynı problem bağlamı içerisinde sık

sık tartışılan soru, Heidegger'in "başkasının ölümü"nü "kendinin ölümü" karşısında fazla dikkate almamakta haksız olup olmadığı sorusu ve bağlı olarak onun "sen" deneyimine genellikle yeterince yer vermediği eleştirisi burada hatırlanmalıdır.

26- Rudolf Bultmann, kendi özgüllüğü içinde ekzistens-olmayı (hıristiyan imanının mümkün kıldığı kadarıyla), "dünyadan-uzaklaşma" olarak karakterize eder. Bu, Heidegger'in terminolojisiyle çelişkili olmakla kalmaz (Heidegger bu terimi sadece mevcut-olan'ın -vorhanden- keşfinde vuku bulan, dünyada-olma'nın -in-der-Welt-sein- çekirdeğini belirtmek için kullanır; karş.: **Varlık ve Zaman**, s.65, 112); hatta aynı zamanda (geç döneminde) düşüncesinin temel eğilimine de aykırıdır. Heidegger ve Bultmann'da "gnosis"in ekzistensiyal bir yorumunu veren Hans Jonas, geç çalışmalarında, Bultmann'ın tersine, **Varlık ve Zaman**'da "gnostik" bir eğilimin mevcudiyetini göstermeyi dener. Bkz.: Hans Jonas, "Gnosis, Existensialismus und Nihilismus" (Gnosis, Ekzistensiyalizm ve Nihilizm), ***Zwischen Nichts und Ewigkeit*** *(Hiç ve Sonsuzluk Arasında)* içinde; Göttingen 1963.

27- Karş.: Martin Heidegger, **Der Satz vom Grund** (Sebep İlkesi), s.48, 85, 176; **Identität und Differenz** (Özdeşlik ve Ayırım), s.63 ve devamı. Şunu da unutmamak gerekir ki, ders ve konferans metinleri olan bu metinler, Heidegger'in 1930'lu yıllarda yoğun bir şekilde uğraştığı bir temayı, pedagojik amaçlarla popüler bir form içinde betimlerler. Fakat henüz bu popüler formları içinde yayımlanmış değildirler.

28- Heidegger düşüncesi felsefi yönden verimli kılınmak isteniyorsa, bu düşünce felsefi antropoloji alanındaki çalışmalarla da ilişkiye sokulmalıdır. Bugün antropolojik araştırmanın "ontolojikleştirilmesi" yönünde bir taslak, **Varlık ve Zaman**'dan olduğu kadar Heidegger'in geç düşüncesinden hareketle de yeniden gözden geçirilmelidir. Karş.: Otto Pöggeler, **Existentiale Anthropologie** (Ekzistensiyal Antropoloji), **Die Frage nach dem Menschen** (İnsan Sorunu) içinde; Max Müller'e Armağan kitabı, yayımlayan: Heinrich Rombach, Freiburg ve München 1966, s.443-460.

29- Karş.: Martin Heidegger, **Nietzsche**, cilt II, s.298; ayrıca bkz:

Vorträge und Aufsätze (Konuşma ve Makaleler), s.93 ve devamı.

30- Bu nedenle Heidegger, sanat eserinin kökeni/kaynağı üzerine bir makaleye nazire oluşturan bir yazısında, günümüz sanatının ve sanat anlayışının bir analizini vermek ister. Ayrıca bkz: **Der Satz vom Grund** (Sebep İlkesi)'un notları, s.41, 66. Heidegger'in yıllar önce Bühler üzerine söylediklerini Heinrich W. Petzet şöyle değerlendiriyor: "Martin Heidegger, en sonunda konuyu yeni bir düzleme çekiyor. Modern sanattan eski anlamıyla hâlâ sanat olarak söz edilip edilmeyeceğini soruyor ve bu soruyu olumsuz yanıtlıyor. Heidegger modern sanatta üzerinde çok tartışılan 'nesnesizlik' te tarihsel açıdan hiç de bir yenilik olmadığını, tersine Batı dünyasının mâruz kaldığı kader içinde sanatın özünden değişmesinin söz konusu olduğunu vurguluyor. Bu 'yeni' -ne olduğunu hâlâ bilmediğimiz bu şey- hiçbir yere sahip değildir; tersine müzelerde ve sergilerde yersiz yurtsuz bir şekilde sergilenmeye terkedilmiştir. Şimdiye kadarki araştırmaların nasıl yetersiz kaldığını, Heidegger acı bir şekilde açığa çıkarıyor. Bu 'yeni', artık bir 'başlık' aracılığıyla yakalanabilir veya aceleyle bir yerlerde 'düzenlenebilir.' Heidegger tarafından işaret edilen görünüm şudur: Nesnesiz 'sanat', en açık şekilde, tekniğin özüyle apaçık olan ilişkisinde kendisini gösteriyor. (Tabii Heidegger'de bu 'öz'ü -Wesen- ad olarak değil fiil -wesen- olarak düşünmek gerekir.) Teknikle ilişkisi içinde sanat, artık hiçbir şekilde bir şeyin, bir nesnenin yansıtılması, betimlenmesi gibi bir karaktere sahip değildir. Öyle ki burada örneğin tekerlekler ve pistonlar, fiziksel araştırmaların sonuçlarına göre resmedilmek zorundadırlar. Nesnesiz resim, bizi doğruca, onu resim yapmama olarak görmeye götürür." (Heinrich W. Petzet, **Preetorius und Heidegger über abstrakte Kunst** -Soyut Sanat Üzerine Preetorius ve Heidegger-), **Universitas** içinde, yıl:8, Stuttgart 1953, s.444-445.)

31- Karş.: Martin Heidegger, **Identität und Differenz** (Özdeşlik ve Ayırım). Ayrıca bkz: 1962'de yapılan ve 1968'de yayımlanan **Zaman ve Varlık** başlıklı konferans metni, **L'endurance de la penseé** içinde, yayımlayan: Jean Beaufret, Paris 1968, s.12-71.

BEDA ALLEMANN

MARTIN HEIDEGGER VE POLİTİKA

Martin Heidegger'in 1933 yılında iktidara gelen nasyonal sosyalizmle girmiş olduğu meş'um politik angajman, Almanya'da uzun yıllar "Ideologie-kritik" (ideoloji eleştirisi) çerçevesindeki araştırmalara konu olmuştur. Bunlar arasında özellikle Günther Grass'ın Heidegger'in diliyle konuşan birisinin "köpeklik yılları"nı kendi ağzından anlatan ve Heidegger'i gülünç hale düşürmeye yönelik denemesi, bu araştırmalara sanki bir nokta koymuştur. Ne var ki bu konu hakkında Almanya'da asla ciddi bir **tartışma** yapılmamıştır. Böyle bir tartışma sadece Fransa'da vuku bulmuş ve Fransızlarda çoğunlukla görüldüğü üzere öfkeli ve şiddetli bir muhalif-muvafık sürtüşmesine, bir pro-contra kavgasına dönüşmüştür. Paris'in banliyösü Neully'de bir lisede felsefe öğretmeni olan **François Fédier**, Paris'te yayımlanan **Critique** adlı aylık edebiyat dergisinin Kasım/ 1966 tarihli 234. sayısında, **Trois attaques contre Heidegger** (Heidegger'e Karşı Üç Saldırı) başlığıyla bir makale yayımlamıştır. Fédier bu makalesinde birkaç yıl önce yayımlanmış olan üç kitabı eleştirel bir analize tâbi tutmuştur. Analiz edilen üç kitap şunlardır: **Guido Schneeberger**, Heidegger Külliyatına Tamamlayıcı Katkı (Bern 1962); **Theodor W. Adorno,** Özgünlük Jargonu (Frankfurt am Main 1964); **Paul Hühnerfeld**, Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman (Hamburg 1959, 2.baskı: München 1961). Fédier, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisini ele alan bu üç kitabı, kendi yöntemsel ilkeleri doğrultusunda, fakat bazı önkabullerle analiz etmiştir.

Bu bağlamda Fédier, önce, filozof kimliğini dikkate almadan Heidegger üzerine geliştirilen düşünceler üzerinde duruyor. Bu türlü düşüncelere göre, gerçi Heidegger felsefi planda tarihsel hakikatin, tarih hakkında doğru bilginin elde edilebilirliğine ilişkin bir temel sorunla, yani hermeneutiğin temel sorunuyla uğraşmıştır; fakat özel planda onu ilgilendiren konu, Alman düşünce tarihine ait metinlerin doğru yorumlanması problemi olmuştur. Ve en önemlisi, Heidegger'in bu özel plandaki amacı da, bu yorumlama etkinliğini şu veya bu tarzda nasyonal sosyalist dünya görüşü ve nasyonal sosyalist vokabülerle bağdaştırmaktır. Fédier, Heidegger üzerine bu türlü düşünce ve kanaatlerin birbirleriyle de sert bir çatışma içinde olduklarını, fakat hemen tümünün ikincil nedenlere dayandığını belirtiyor. İşte bu nedenle Fédier, özellikle 1933 yılına gönderme yapılarak anılan "Heidegger olayı"nı tartışanların bu tartışma sırasında dayandıkları önkabullerin temelli bir şekilde aydınlatılması gereğine işaret ediyor. **Critique** dergisi 1967/Şubat sayısında, Fédier'nin bu makalesine karşı tavır alan **Robert Minder**, **Jean Pierre Faye** ve **Aimé Patri**'nin yazılarına yer vermiştir. Fédier de bu yazılarda ileri sürülen iddiaları, aynı derginin Haziran/1967 tarihli yazısında yanıtlamıştır. Almanya'da bu tartışma hakkında bilgi sahibi olma gereği vardır; özellikle bizim ülkemizde hiç de açıklıkla tartışılmamış olan bazı temel bakış açılarının bilinmesi bakımından.Bu aynı zamanda Fédier'nin söz konusu ettiği Schneeberger, Adorno ve Hühnerfeld'in kitaplarında takınılan ve Alman bakış açısından artık hiç de fazla aktüel olmayan tutumları ele almak için esaslı bir fırsattır. Şüphesiz bunlar, Heidegger'in 1933 yılındaki tutumu üzerine söylentilerin doğru yerlerine yerleştirilmeleri bakımından olduğu kadar, bu söylentilere dayalı olarak sürdürülen tartışmada izlenen yöntemlerin bilinmesi bakımından da aktüeldirler. Çünkü "Heidegger olayı" üzerine Almanya'da uzun süre gazetelerde dizi yazılar bile yayımlandığı halde, "olay" yöntemli ve ciddi bir araştırmanın konusu yapılmamıştır.

I

Burada Fédier'nin sözü edilen üç kitap hakkındaki eleştirel analizinin ayrıntılarına girmek gereksizdir. Fédier analizinin amacını zaten makalesinin başında şu cümlelerle belirtmektedir:

> "Bu kitapları saldırılar (attaques) olarak nitelemem, bu çalışmanın da bir karşı-saldırı, yani polemikçi bir manevra yazısı olarak anlaşılması tehlikesi taşır. Oysa Heidegger zaten 1920'li yıllardan beri polemik konusudur ve yeni bir polemikten yeni hiçbir şey çıkmaz.
>
> Bu nedenle bu makale bir karşı-argümantasyon geliştirmekten çok daha başka birşeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmanın amacı, bu kitaplardaki eleştirel argümantasyonun hangi **öntasarımlar**dan hareket ettiğini göstermektedir. Sözü edilen ve Heidegger'e düşmanlıkları açıkça görülen bu üç kitap, burada işte bu düşmanlıkları yönünden, yani dayandıkları ilkelere ve izledikleri argümantasyona sinmiş olan öntasarımları yönünden ele alınacaklardır.
>
> Böylece araştırma iki şeyi gerçekleştirmek durumundadır: Önce polemikçi tutumdan uzak durmak, sonra araştırma konusu polemikçi tutumların dayandıkları örtük önkabullerin örtülerini açmak."

Fédier'nin bu amaç ve yöntem doğrultusunda geliştirdiği temel bakış noktalarının burada ancak altını çizmekle yetinmek zorundayız. Fédier önce **Schneeberger**'in kitabını ele alıyor. Fédier kitabın sadece dökümanlardan oluştuğunu ve böylece okuyucuda ilk bakışta bir nesnellik izlenimi bıraktığını saptıyor. Fakat Fédier, hemen ardından bu nesnelliğin tam da kitabın hilesi olduğunu göstermeye çalışıyor. Schneeberger kitabında 200'ün üzerinde ve her birine numara verilmiş döküman sıralıyor. Bunların büyük bölümünü gazete ve dergi yazıları oluşturuyor. Schneeberger, 215'ten 217'ye kadarki sonradan eklenmiş olan üç döküman dışında, tüm dökümanların kronolojik bir sıra izle-

diğini söylüyor. Ne var ki Ernst Cassirer'in eşi **Toni Cassirer'in** 1950'de New York'ta yayımlanmış olan otobiyografisinden alınan bir parça, hemen kitabın başına 2 numaralı döküman olarak konulmakla, kronolojik ilkeye uyulmamış olduğu görülüyor. Alıntılanan metnin yanına Toni Cassirer'in 1929'da Heidegger'le birlikte çekilmiş bir fotoğrafı konulmuş. Fotoğrafın altında Toni Cassirer'in şu cümlesi yer alıyor: "Onun antisemitizme sempatisi bizce hiç de bilinmedik birşey değildi." Fédier, bu alıntılanan metnin Schneeberger tarafından toplanan dökümanlar arasında Heidegger'in böyle bir eğilim ve sempatisinden söz eden biricik metin olduğuna dikkat çekiyor ve şöyle devam ediyor:

> "Öyle görünüyor ki bu metnin kronolojik düzenlemeye aykırı olarak kitabın başına konulmuş olması, ancak, okuyucuda Heidegger hakkında peşinen bir olumsuz izlenim yaratma amacıyla açıklanabilir; öyle ki okuyucu kitabın daha sonraki sayfalarını bu izlenimle okusun. Şunu bir kez daha tekrarlamak gerekir: Bu metin, Heidegger'in varsayılan 'antisemitizm' ine ilişkin biricik metindir. Burada iki imkan vardır: Ya Heidegger o sıralarda (yani 1929'da) antisemitistti (ve bunu belgeleyen metinler asla gözardı edilemezler); veya bu suçlama temelsizdir ve dökümanları toplayana sağlam bir belge sunmak için kronolojiyi gözetmek gereksiz görünmüştür. Aslında bayan Cassirer'in oldukça geç bir tarihte (1950 yılında) ifade etmiş olduğu bu kanaat de bu yüzden ciddi bir tarihsel eleştiriye konu yapılmak zorundadır."

Bu ilk sorgulamadan sonra Fédier, kitabının sonuna sonradan eklenmiş olan üç metni dikkate almadan, Schneeberger'in derlemesindeki son metni denetimden geçirir. Metnin numarası 214'tür ve metin François Bondy'nin 5.Ocak 1961'de **Neuen Zürcher Zeitung**'da (Yeni Zürih Gazetesi) yayımlanmış olan yazısından alınmıştır. Metinde şöyle denmektedir: "Jean Paul Sartre ve Simone de Beauvoir, Hitler

döneminde Berlin'de rahatça ikamet edebilmişler, huzur içinde Husserl okuyabilmişlerdir; kitaplarıyla ilgilendikleri filozofun, kendi üniversitesine girmesine izin verilmediğini algılamaksızın. En değer verdiği öğrencisi, Üçüncü Reich'ın partizanı, Martin Heidegger, hocasına üniversiteye girmeyi yasaklamıştı çünkü." Fédier kitabın bu son dökümanının ancak bir söylenti olarak değerlendirilebileceğini söylüyor; çünkü Schneeberger, "metnin kaynağının François Bondy olduğunu açıklamaktan kaçınmıştır."

Bu iki örnek Fédier'nin Schneeberger'in kitabındaki dökümanların sağlamlığını ve tarihsel doğruluklarını nasıl soruşturduğu hakkında bir fikir verebilir. Onun gösterdiği yöntemsel titizlikten daha az önemli olmayan bir husus da, onun "Heidegger olayı" üzerine mevcut söylentiler girdabını tamamen somut bir şekilde tekzip etmiş olmasıdır. Fédier, Schneeberger'in 214 numaralı dökümanının niteliğini ortaya sererken, bir dipnotunda, **Der Spiegel** dergisinin 7 Şubat 1966 tarihli sayısında Heidegger'in politikayla ilişkisi üzerine yazar adı konulmaksızın yayımlanmış olan bir yazıya değiniyor. Bu yazıda çok toptancı bir ifadeyle Heidegger'in nazilerin antisemitizmine duyduğu sempatiden söz edilmekte ve tek kanıt olarak bayan Cassirer'in beyanına dayanılmaktadır. Bunu, Der Spiegel dergisi redaktörünün Husserl'e konulduğu ileri sürülen üniversite alanına girme yasağına ilişkin şu notu izlemektedir: "Heidegger, Husserl'e üniversite alanına girme yasağı koymuştur; hem de yazılı olarak, kendi imzasıyla." "Der Spiegel"in 7.Mart 1966 tarihli sayısında Heidegger'den gelen bir okuyucu mektubu yayımlanmıştır. Heidegger bu mektubunda derginin "haber"ini açıkça tekzip etmiştir ve özellikle şunları belirtmiştir: "Rektörlüğüm sırasında hocam Husserl'e üniversiteye girmeyi yasakladığım gerçek dışıdır." 4 gün sonra bu kez Fédier, 11.Mart 1966 tarihli bir mektubunu "Der Spiegel"in yazı işlerine yollamıştır. Fédier bu mektubunda, derginin "haber"inde sözü edilen yasaklama yazısının, eğer haftalık dergi inanılırlığını bu fırsatla kanıtlamak istiyorsa, mutlaka yayımlanması gerektiğini bildirmiştir.

Nisan ayının başında Fédier'ye derginin yazı işlerinden bir yanıt gelmiştir. Bu yanıtta, a) haberin Freiburg'lu üniversite profesörlerinin söylediklerine dayandığı, b) söylenenlerin asılsız ve düzmece olamayacağı, c) Heidegger'in Schneeberger'in alıntıladığı François Bondy'nin yazısını hiçbir zaman ve asla tekzip etmediği, hususlarına yer veriliyordu. Fédier bu konuda şunlara dikkat çekmektedir:

> "Böylece bulunması zaten mümkün olmayan yasaklama yazısının ortadan yok edilmiş olduğuna karar verilmiş ve onun yerine denetlenmesi mümkün olmayan bir söylenti konulmuştur. Böyle bir söylentinin biricik doğrulayıcısı olarak, onun herhangi bir yerde basılmış olması yetmiştir.
>
> Bu şekilde çok dikkate değer bir döngü meydana gelmiştir: Herhangi bir söylentiyi bu dolambaçlı yol üzerinde belge haline getirmek için onun herhangi bir yerde basılmış olması yeterli görülmüş ve bu basılı söylenti aynı söylentinin neden bu kadar yaygın olduğunun kanıtı kılınmıştır."

Yeniden Schneeberger'e dönelim. Fédier'nin hesabına göre, Schneeberger'in kendisine göre derlediği dökümanların hemen hemen yarısı "doğrudan doğruya Heidegger'e ilişkin değildirler." Sadece 38 döküman "doğrudan doğruya Heidegger'e ilişkindirler." Oysa Schneeberger 79 metni doğrudan doğruya Heidegger'e ilişkin saymaktadır, çünkü o Heidegger üzerine kanaat ve yargıları içeren metinleri de bunların içine almıştır. Doğrudan doğruya Heidegger'e ilişkin 38 dökümandan da sadece 18'i Heidegger'in kendi ifadelerini içermektedir ve bunların 17'si, Mayıs/1933 ile Mart/1934 arasındaki döneme aittirler. Dökümanların tarih sırasına göre bölümlenmesi bile, ağırlık merkezinin 1933/34 dönemi olduğunu gösteriyor. (214 dökümanın 202'si bu döneme aittir.) Schneeberger'in kendi açıklamasına bakılırsa, o bu kitabıyla gelecekteki bir "Heideggeriana"ya giden yolu açmaya bir katkı getirmek istemektedir. Oysa Fédier burada tevil edilemez derecede polemikçi bir düşmanca tavır görmektedir. Heidegger'in 1929'dan 1961'e kadarki "yaşam ve düşünce"sine "nesnel bir şekilde" yöneldiğini

iddia eden kitap, örneğin Heidegger'in rektörlükten istifa etmiş olduğuna ilişkin tek bir belge içermemektedir. Çünkü Heidegger'in rektörlükten istifası, nazilerin üniversite politikasını yeren açık bir jesttir. Fédier'ye göre Schneeberger döküman seçimini 1933 ve 1934 yıllarında yoğunlaştırmakla, nazilerin 1934'den sonra Heidegger'e karşı açık düşmanlığını kanıtlayan sayısız dökümanı da (örneğin nazilerin resmi yayın organı "Der Allemanne"nin 1935 ve 1938 yılları arasındaki yayınlarını) göz önünde tutma görevini yerine getirmemiş olmaktadır. Fédier, Schneeberger'in de bir "Heideggeriana" için bu dökümanları, bize Heidegger'e giden bir yol açmaları bakımından önemsiz sayamayacağını umduğunu ifade ediyor. Fédier'ye göre Schneeberger, nazilerin Heidegger hakkında öncekinden tamamen başka bir tonda konuşmaya başladıkları bir zaman noktasından bakıldığında, 1934'den sonraki Almanya kaynaklı dökümanları toplamayı tamamen savsaklamış, sadece, bu tarihten sonra liberallerin ve sosyal demokratların Heidegger'e karşı saldırılarını ifade edebildikleri yer olarak İsviçre kaynaklarına başvurmakla yetinmiştir.

Fédier'nin toplu yargısı şudur:

> "Konu üzerinde topluca düşünüldüğünde, Schneeberger'in bu betimleme ve döküman toplama yönteminin, nazi propagandasının amaçlarına uygun olarak izlenen betimleme ve döküman toplama yönteminden bir farkı yoktur."

Daha sonra Fédier, Schneeberger'in "denetimden yoksun" önkabullerini analiz etmektedir. Ben burada bu analizin bir özetini başlıklar halinde vermekle yetiniyorum:

1. Schneeberger'e göre Heidegger'in tutumu ancak bir sosyolojik-politolojik araştırma yardımıyla ortaya çıkarılabilir.

2. Heidegger'in politik serüveni, kişiliğinin psikolojik gerçekliğinden hareketle açıklanabilir.

3. Heidegger'in kişiliği asla değişmemiştir; bu nedenle onun 1934'den sonraki tutumunun değiştiğini kanıtlama çabasına girmek gereksizdir.

4. Schneeberger bu üç psiko-sosyolojik öntasarıma bir etik tasarım da ekler: Heidegger'in 1933'deki politik angajmanı ahlâksal açıdan bir mutlaklık gösterir. Bu nedenle onun rektörlüğü çok özel koşullar altında üstlenmiş olması ve bu görevin sadece on ay sürmesi, Heidegger'in görevden ayrıldıktan sonra Hitler rejimine karşı açık bir muhalefet sergilemesi, bunların hepsi, gözardı edilebilir. Fédier temel yöntemsel soruyu da bu noktada sormaktadır. Soru şudur: Bir insanın nazizm karşısındaki tutumu nazizmin ilk aylarında görev almış olmasına göre mi yargılanır; yoksa bu konuda nazi rejiminin tüm süresini göz önünde tutmak mı gerekir?

Fédier'nin ele aldığı kitaplar için izlediği yöntem eleştirisi yöntemi, yukarıdaki örneklerle yeterince açığa çıkmış olmalıdır. Fédier hiç de Heidegger'i savunmak veya Heidegger'in politik tutumunu tehlikesiz ve zararsız göstermek peşinde değildir. Tersine o, açıkça ve birkaç kez, Heidegger'in 1933 yılında içine düştüğü "ağır" politik yanılgıdan söz etmektedir. Fakat o tam bir kararlılıkla, bu yanılgının tarihsel analizinin sıkı bir yöntemsel disiplin içinde yapılmasını, inanılır olmak ve doğruya yaklaşmak bakımından ısrarla talep etmektedir.

Fédier sadece Schneeberger'in kitabında değil, Adorno ve Hühnerfeld'in kitaplarında da bir dizi denetimden yoksun önkabul bulmaktadır ve bu önkabuller, kendilerinden hareketle varılan sonuçları da temellerinden yanlış kılmaktadırlar. Tabii ki **Adorno**'nun kitabı Schneeberger'in bir dökümanlar derlemesinden ibaret olan kitabından farklıdır. Fakat Fédier'nin Adorno'nun kitabına itirazı da, Schneeberger'in kitabına itirazı gibi, ilke açısındandır. Fédier, Adorno'nun temel tezlerini şöyle özetlemektedir:

> "1. Heidegger'de zamanının Avrupa entelijensiyasının özel bir dili vardır.
>
> 2. Bu dil "özgüllük jargonu" taşır ve ancak anahtar sözcüklerden oluşan bir katalogun sistematik olarak kullanılmasıyla açığa çıkarılabilir.

3. Bu katalogun kullanılmasıyla açığa çıkan şey şudur: Bu jargon, faşizmin ideolojik ifadesinden başka birşey değildir. Daha açıkçası, 'özgüllük jargonu, dil olarak ideolojidir.' (Adorno, s.132) Ve: 'Faşizm bir komplo olduğu kadar, sadece bir komplodan da ibaret değildir; o aynı zamanda güçlü bir toplumsal gelişim eğiliminden çıkmıştır. Dil, faşizme sığınak olmuştur. Gitgide kabaran toplumsal rahatsızlık, bu dil içerisinde sanki bir sağlık ve kurtuluş işaretiymişcesine dışa vurulmuştur.' (Adorno, s.8)

4. Bu ideolojinin en bilinçli (le plus concient) ve buna bağlı olarak onu en ustaca mistifiye eden ideologu Heidegger'dir."

Fédier, bu tezlerin hiçbir eleştirel refleksiyona tâbi tutulmamış olan bir dil kavramına dayandırıldıklarını belirtiyor. Adorno'nun dayandığı dil kavramı, Marksistlerin dili ekonomik-sosyal altyapının bir yansıması, bir dışavurumu olarak gören anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Fédier, böyle bir dil anlayışından hareket edildiği takdirde, "jargon"un sadece örneğin Heidegger'in öğrencisi Otto Friedrich Bollnow'un değil, hatta Martin Buber, Karl Jaspers, Edmund Husserl, Rainer Maria Rilke, Erich Gundolf, "diyalektik teoloji"nin ve Fransız ekzistensiyalizminin temsilcileri tarafından da kullanılmış olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Hatta öyle ki bu "jargon"un kaynakları için Kierkegaard'a, Lessing'e, Spinoza'ya ve hatta Platon ve Aristoteles'e kadar inmek gerekebilir. Fédier'ye göre Adorno'nun Heidegger'i belirli bir "jargon"a tutuklanmış sayan denemesi, örneğin Heidegger'in 1946 tarihli *Humanizm Üzerine Mektup*'unu[4] basitçe atlamış görünmektedir. Bizzat Heidegger bu mektupta "özgüllük" kelimesinin, karşıtı olan "özgül-olmama" ile birlikte, daha **Varlık ve Zaman**'da "prelüd olarak kullanılan bir başlık" halinde geçtiğini belirtir. Yine Fédier'ye göre, Adorno, Heidegger ile naziler arasındaki sürtüşmeleri, bir sosyolojik anekdot yardımıyla ustaca gizleyip atlamaktadır. (Adorno, s.85.)

Fédier, **Hühnerfeld**'in kitabında da, tıpkı Adorno'nun kitabında olduğu gibi, Heidegger'in toplu eserinin antropolojik perspektiften hareketle ele alınıp değerlendirildiğini saptamaktadır. O bu bağlamda Hühnerfeld'in şu açık cümlesini alıntılamaktadır: "Bu noktada bulanık felsefi ifade tarzına takılıp kalmadığımız takdirde..." (s.17, List Verlag 1961) Ve Fédier şunlara dikkat çekmektedir:

> "Hühnerfeld, 'Varlık ve Zaman' ı, **esasında** herhangi bir antropolojik anlamlandırmaya yabancı olan bu kitabı, sanki bir **kara roman** gibi okumuştur: Ekzistens-Korku-Kaygı-Ölüm: İnsan bunlarla tutukludur; gerçek yaşamında unutmuş olsa bile. Gerçek yaşam ağır gelen bir yüktür; yorgunluk, bezginliktir; 'varım'ın tüm sıkletidir... Bizi bu sayfalarda sadece, Heidegger'in öğrettiği bu insan tasarımının, çizdiği bu insan portresinin, bir Alman insanının tasarımı ve portresi olduğu ilgilendirecektir." (Hühnerfeld, s.78.)

Fédier'ye göre Hühnerfeld bu antropolojik yanlış anlama temelinde şu sonuca varır ki, Freiburg'lu düşünürün Alman faşizmine duyduğu eğilim, asla zamanla sınırlı, yaşamının belli bir dönemine ait bir yanılgı olarak anlaşılamaz. Hühnerfeld'e göre filozofun bu eğilimi tutarlı ve zorunluydu; çünkü Alman faşizmi ve Heidegger felsefesi ortak bir kaynağa sahiptirler. Bu nedenle Hühnerfeld için filozofun faşizmden 1934'de mi yoksa 1938/39'da mı, hatta ancak 1945'de mi yüz çevirdiğini veya asla ve hiç bir zaman yüz çevirmediğini tartışmak gereksizdir. Hühnerfeld'in Heidegger'i **özünde** faşist sayan bu yorumu, Adorno'nun yorumuyla tamamen aynı yöndedir; her ne kadar iki yazarın stil ve yöntemleri farklı olsa da. Fédier şunlara dikkat çekiyor:

> "Hühnerfeld kendi görüş tarzının dayandığı öntasarımları bizzat şöyle belirtiyor: Hakkında bir kavrayışa ulaşmak için, olgular tek başlarına yeterli değildirler. Böyle bir kavrayış için başka birşey gereklidir ve bu başka şey, bir yazarın eserinin mutlaka olgularla bağıntılı olarak, **usûlüne uygun şekilde yorumlanmasıdır.**

Hühnerfeld bu noktada tamamen haklıdır. Heidegger bir düşünürdür. Bu nedenle onun düşüncesi, bir araştırmacı için, biyografik ve psikolojik olgularla birlikte ele alınacaktır. Öyle ki araştırmacı bu çerçeveyi, yani eseri ve olguları iyi bilmek zorundadır. O halde Heidegger ile nazizm arasındaki bağıntıyı araştırmak için gerekli olan bir sağlam yöntemin dayanacağı temel koşul şöyle formüle edilebilir: Olguların betimlenmesi eserin yorumuyla bağıntılı olmalıdır. Tersinden belirtildiğinde: Olguların doğrudan **doğruya (yani eserden bağımsız olarak) nesnel bir şekilde betimlenmesi** mümkün değildir.

Burada iki talebin altı çizilmelidir:

1. Eserin yüzeysel ve yetersiz bir şekilde yorumlanması -ve hatta yorumlamadan kaçınılması- suretiyle sadece olgulara yönelen her aceleci deneme, bizzat bu olguları kavramaya götürecek olan yolu kapatır.

2. O halde, asla ihmal edilemeyecek olan ilk girişim, Heidegger'in eserinin **ciddi** bir şekilde incelenmesidir.

Ne var ki Hühnerfeld'in, olguların nesnelliğine giden yolu **a priori** olarak kapatmak için, eser-olgu bağıntısını sadece vesile kıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hühnerfeld öbür yandan esere gidecek olan yolun önüne ahlâksal bir duvar çekmiştir. Hele eser sahibinin çevresinde üstelik skandal söylentileriyle sisten bir perde zaten örülmüşse, eserin kendisine yönelmek tabii daha da zorlaşır."

Bu nedenle Fédier, bu söylentileri deşmeyi bir görev olarak koyuyor ve bu konuda şunu eklemeyi de ihmal etmiyor: Böyle bir görevi sonuna kadar, eksiksiz yerine getirmek zordur; çünkü söylentilerden kişileri sorumlu tutmak doğal olarak mümkün değildir. Yapılabilecek tek şey, bu söylentiler için açık kanıtlar talep etmektir. Şimdiye kadar bu konuda açık kanıtlar ortaya konulmamıştır. O halde şu anda yapılacak olan, bu söylentileri tekzip etmektir. Fédier bunu aşağıdaki cümlelerle yapıyor:

"1. Heidegger'in bir zamanlar antisemitist olduğu iddiası doğru değildir. (Der Spiegel'in 2.Şubat 1966 tarihli sayısındaki haberinde bildirildiğinin tersine.)

2. Heidegger'in bir zamanlar derslere SA üniforması ile geldiği doğru değildir. (Alfred Grosser'in "France-Observateur"ün 19 Aralık 1964 tarihli sayısında söylediklerinin tersine.)

3. Heidegger'in, hocası Husserl'in üniversiteye (bir başka versiyona göre, sadece üniversite kitaplığına) girmesini yasaklamış olduğu doğru değildir. (François Bondy'nin 'Neuen Zürcher Zeitung' un 5.Ocak 1961 tarihli sayısında bildirdiğinin ve 'Der Spiegel' in bu bildirilenleri 7.Şubat 1966 tarihli sayısında yinelediğinin tersine.)

4. Heidegger'in bir zamanlar Almanya'nın Rusya'ya saldırısını 'bir konuşma sırasında' övgülerle desteklemiş olduğu doğru değildir. (V. Jankelevitch'in 'Figaro Littéraire' in 14/20 Ocak 1965 tarihli sayısında bildirdiğinin tersine.)"

Bu söylentilere karşılık Fédier, okuyucunun değerlendirmesine bırakmak üzere, önemli olguları aşağıdaki şekilde sıralıyor:

"1. Nisan/1933'de Freiburg üniversitesi rektörü olan Sosyal Demokrat Parti üyesi profesör von Möllendorf, görevinden çekildi. Möllendorf daha önce meslektaşlarının oybirliğiyle rektör seçilmişti ve görevinden alındıktan sonra, Heidegger'e rektör adayı olması için ısrarlı ricalarda bulunmuştu.O sırada Heidegger üniversitenin en ünlü hocasıydı ve meslektaşları, onun rektörlüğünün ve adının otoritesinin, üniversiteyi de tehdit etmeye başlayan o huzursuz ortamda olumlu yönde büyük bir rol oynayabileceğini düşünmüşlerdi.

2. Hiçbir partiye üye olmamış ve hiçbir politik kavgaya girmemiş olan Heidegger, böyle bir anda böyle bir rol oynayabileceği hususunda tereddüt içindeydi. Ancak üniversite senatosunun oybirliği ile rica etmesi üzerine, aday olmayı kabul etti ve 21 Nisanda (bir oy dışında) oybirliğiyle rektör seçildi.

3. 'Yeni' Almanya'da sorumlu bir makamda görev üstlenmek, görünüşte zorunlu olmamakla birlikte, otomatik olarak Nasyonal Sosyalist Parti'ye üye olmayı gerektiriyordu. Zaten parti yetkilileri Heidegger'e, partiye üye olmasının rektör olarak bakanlıkla ilişkilerini gözle görülür şekilde kolaylaştıracağını telkin etmişlerdi. Heidegger partiye üye olmayı kabul etti; fakat açık bir koşulla: Partinin hiçbir toplantısına katılmayacak ve herhangi bir şekilde partinin etkinliklerinde yer almayacaktı.

4. Yeni rektörün ilk resmi etkinliği, nazi öğrencilerin üniversite alanı içinde sürdürdükleri antisemitist propagandayı yasaklamak oldu. Daha sonra Heidegger aynı öğrencilerin üniversite önünde kitap yakmalarını yasakladı ve üniversite kitaplığının açık tutulmasıyla bizzat ilgilendi.

5. Bu sırada ve 1933 yılının sonuna kadar, Heidegger samimi olarak, tüm Almanların ortak bir liderlik altında ciddi çalışmaları halinde tüm halkı sıkıntıya boğan dramatik ekonomik krizden bir çıkış noktası bulunabileceğine inanıyordu. O daha az samimi olmamak üzere, nasyonal sosyalist harekete bazı bakımlardan olumlu bir hareket olarak inanıyordu ve görevde kaldığı sürece tüm gücüyle hareketi destekledi. Bu nedenle, onun çabası, işçi sınıfıyla üniversiteyi **sosyalist** ölçütlere göre birbirine yakınlaştırmayı gerçekleştirmeye olduğu kadar, **nasyonalizmi** de yurtsever bir nasyonalizm olarak daha derin bir anlam içinde anlaşılır kılmaya yönelik olmuştur.

Bu inanç ve bu çaba ilk kez kısa bir metinde, Heidegger'in dar bir Freiburg'lu öğrenci kitlesi için kaleme almış olduğu rektörlük konuşmasında ifadesini bulmuştur. Daha geniş bir çerçevede ve 12.Kasım 1933'de yapılan ve Almanya'nın Milletler Cemiyeti'nden (bugünkü Birleşmiş Milletler -çev-) çıkıp çıkmamasının oylandığı halkoylaması öncesindeki kampanya vesilesiyle, Heidegger kamuoyuna çıkma yönünde evet oyu kullanacağını duyurmuş ve Alman halkından oyunu Hitler'in is-

tediği yönde (evet) kullanmasını istemiştir. (Ciddi bir yorum Heidegger'in Hitler lehine oy verme çağrısı yaparken, o sıralarda nasıl bir **Hitler tasarımına** sahip olduğunu saptamalı ve ancak bundan sonra Heidegger'in politik hatasının dehşet verici bir **yanılgı** olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını sorgulamalı, ayrıca bunların onun mevcut politik iktidara oportünistçe yaltaklanmasının veya ruhunu iktidar güçlerine teslim etmiş olmasının kanıtları olarak sunulamayacağını görmelidir.)

6. Bu arada Heidegger rektörlük görevini yerine getirmeye çalışırken, gitgide artan güçlüklerle karşılaştı: Bakanlığın nazi yetkilileri her gün daha da artan baskılarla üniversitenin içişlerine müdahale ediyorlardı. En nihayet Heidegger, 1933/34 kış sömestresinde (Şubat/1934'ün sonunda) görevinden istifa etti. O bu istifayla kendisi tarafından dekanlığa atanmış olan nazi muhalifi profesörler, Wolf ve (eski rektör) von Möllendorf'un naziler tarafından bir bakanlık kararıyla görevlerinden alınmalarını onaylamak istemediğini açıkça belli etmiş oluyordu. Böylece Heidegger görevi üstlenmesinden on ay sonra ve 19.Ağustos 1934'de cumhurbaşkanı Hindenburg'un ölümünün hemen ardından tüm devlet gücünün Hitler'in elinde toplanmasından altı ay önce, bu görevden istifa etmiş oluyordu. Yeni rektör seçimle gelmedi, bakanlıkça atandı ve Heidegger yeni rektörle çalışmayı reddetti. Nazi basını Heidegger'den görevi devralan yeni rektörü, "Freiburg üniversitesinin ilk nasyonal sosyalist rektörü" olarak selâmladı.

7. Heidegger görevden çekilmesini izleyen haftalarda, ülkenin felâkete doğru gittiğini daha iyi görmeye başladı. Artık nazi iktidar sahipleri ve en tepede Hitler, onun gözünde, dehşet salan, çılgın caniler olarak, yani maskeleri düşmüş, foyaları meydana çıkmış kişiler olarak görünüyordu. O andan itibaren Heidegger, derslerinde, 1933'de yanılmış olduğunu açıkça söylemeye başladı. O zamanki çok sayıda öğrencisi, Heideg-

ger'in 1934 ve 1944 arasında -ve gitgide daha açık bir dille- nazi rejimine karşı açık bir muhalefet sergilediğine tanıklık etmişlerdir. Ayrıca bu dersler SD ve SS tarafından sürekli izleniyordu. (Biz burada Heidegger'in bu muhalefetini, 1940'dan sonra Almanya'da ve özellikle Almanya dışında gelişmiş olan mukavemet hareketi çerçevesinde anlamak gibi bir yanılgıya da düşmek istemiyoruz. Bu tamamen başka bir konudur.)

8. 1944 yazında Heidegger, o zamanki rektör tarafından partiyle mutabık kalınarak, "en vazgeçilebilir üniversite hocası" olarak not edilmiştir. Bunun anlamı açıktı: Heidegger, Ren kıyısındaki tahkimat işlerinde çalışabilirdi. O bu 'görev' den döndükten sonra çalışmalarına ancak kısa bir süre devam edebildi. Çünkü parti tarafından, -meslektaşları arasında tek kişi olarak- onun 'halk hareketine intibakının sağlanması' emredilmişti. 1945'den sonra Heidegger'e Fransız işgal kuvvetleri tarafından öğretim yasağı getirildi. Oysa bu yasak, **de facto**, zaten nazilerin önceden almış oldukları bir kararın onaylanması ve uygulanmasından başka birşey olmamıştır."

Fédier şu sonuca varıyor: Naziler esasen tüm düşünen kafalara karşı işkil içindeydiler ve en sonunda Heidegger felsefesinin kendileri açısından düşman bir felsefe olduğunu keşfettiler. Öyle ki Heidegger felsefesini uç (Stalinci) solculardan SS'lere kadar herkes protesto ediyordu. Fédier bu noktada Nietzsche'nin "filozofun kendi zamanının kötü vicdanı olduğu" yolundaki düşüncesini anımsatıyor. Yazısının sonunda Fédier, Heidegger'in 1934 ilkbaharından 1944 sonbaharına kadarki öğretim etkinliğine ilişkin bir döküman olarak, 1933'de naziler tarafından görevinden azledilen ve bu on yıl içerisinde Heidegger'in tüm ders ve seminerlerini izlemiş olan kaymakam Siegfried Bröse'nin şimdiye kadar yayımlanmamış bir mektubunu ekliyor. Fédier'nin Fransızca çevirisini verdiği 14 Ocak 1946 tarihli bu mektup, Freiburg üniversitesinin o zamanki rektörüne yazılmıştır.Bröse bu mektubunda Heidegger'in öğretim etkinliğinde en geç 1934/35 ders yılında çok açık

bir şekilde nasyonal sosyalizme karşı bir tutum içine girdiğini ve öğrencilerinin ve dinleyicilerinin onun bu cesaretine hayran kaldıklarını bildirmektedir.

Fédier yöntemsel irdelemelerinin sonucunu şöyle toparlamaktadır: O, bir kez daha Heidegger'in politik angajmanı konusundaki sorumluluğunu bulandırma girişimlerine karşı protestosunu belirtmektedir. Fédier'ye göre Heidegger on ay süren rektörlüğü boyunca, otoritesinin ve adının propaganda amacıyla kötüye kullanılmasına mâruz kalmıştır. Heidegger bu on ay boyunca "nasyonal sosyalist devrim"i onaylamıştır; fakat şovenist ve "ırkçı" nasyonalizmi, ne yaptığını bilmez küçük burjuvazinin gerici başkaldırısını ve denetimden yoksun iktidar gücünü onaylamamıştır. Onun hiçbir metninde nazizmin bu felâkete götürücü, dehşet saçan görünümünü en az oranda bile destekleyen birşey bulunamaz. Öbür yandan Heidegger'i alelacele aklamaya çalışmak da anlamsızdır. Gelecekteki bir analiz şundan sorumludur: Heidegger'i sadece nazizmin başlangıç yılı olan 1933'deki politik angajmanıyla değil, izleyen yıllardaki tutumu ile de ele alma zorunluluğu vardır. Sadece 1934 ve 1944 yılları arasında vermiş olduğu derslerin araştırılması bile (bu derslerin önemli bir bölümü Nietzsche üzerine iki ciltlik bir kitap olarak 1961'de yayımlanmıştır), Heidegger'in nazizme karşı muhalefetini tam olarak kavramaya, onun 1933 yılındaki inancının nedenlerini açık kılmaya, bu inancın nazizmin daha sonra büründüğü dehşet verici kılıktan çok daha başka bir şeye dayandığını görmeye yetecektir.

II

Şimdi de Fédier'nin makalesine gösterilen tepkilere değinelim. **Critique** dergisi bu tepkileri, Şubat/1967 sayısında "Heidegger Üzerine Bir Tartışma" başlığı altında yayımlamıştır. Fédier'nin "Heidegger olayı" ile ilgili saptamaları ve Heidegger'i eleştirenlerin bu eleştirilerinde dayandıkları önkabulleri eleştirmesi ve yöntemsel taleplerde bulunması karşısında ne gibi tepkiler gösterilmişti?

Paris'te Collége de France'da ünlü bir germanistik hocası olan **Robert Minder,** yorumunu Fédier'nin yöntem konusundaki ısrarlı taleplerinin aksine herhangi bir açık yönteme dayandırmaksızın, "Heidegger olayı"nın sosyolojik ve dilbilimsel açıdan ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Minder'e göre Heidegger'in 1933 rektörlük konuşmasında kullandığı dil, bir "Gauleiter" dilidir. Minder şöyle diyor:

> "Heidegger harfi harfine bu Gauleiter jargonu içinde konuşur; onun dili bu jargona uyarlanmıştır. Bu jargonda kan bağı esasına göre kurulmuş bir **cohors**'a mensup birisi ve kendisini Hitler'e adamış bir köylü şair vardır. Betimlemeler örgüsü, çıkarım tarzı, üslup; etkin fiillerin kullanımından en ateşli superlatiflere (en üstün olma derecesi -çev-) kadar, Heidegger'de, Kolbenheyer'de, Hans Johst'ta ve diğer yüzlercesinde aynıdır. Bu bağıntıyı görmemek Almancayı ve Alman tarihini hiç bilmemek demektir...Bu betimleme örgüsü, bu çıkarım tarzı, bu üslup, Üçüncü Reich'ın temel ilkelerinden en az birkaçına tıpatıp uygun düşer... Freiburg başpiskoposu Conrad Gröber nazilere yaklaşma yanılgısından kurtulduktan sonra kilisedeki kürsüsünden ırkçılığa ve nazizmin sapıklıklarına savaş açtığı sırada, Heidegger kendisine sağlanan iltimasla Konstanz'da seminerler yapıyor, ihtiyatlı bir suskunluk içinde derslerinde bir 'otoriter poetik' işliyordu. O bu derslerde politik lider Hitler'e nazire olacak şekilde, bir düşünsel lider görünümü içindeydi. Onun 'otoriter poetik' inin başlıca konusu, taşkın duyguların şairi Hölderlin'di."

Minder bu yazısında ayrıca **Dichter in der Gesellschaft** (Toplumda Şair) (1966) adlı kitabının "Heidegger ve Hebel veya Messkirch Dili" adlı bölümüne dikkat çekmektedir. Heidegger, kendi yorumunda, Hebel'in kozmopolitizmini bir kalemde silmekte ve onun sadece yurtseverliğine ve halkçılığına vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde o, dünyanın her yerinde dinlenen romantik besteci Conradin Kreutzer'i de, Alman ruhunu yansıtan bir besteci olarak değerlendirmektedir.

Başpiskopos Gröber de Kreutzer de, Heidegger gibi Messkirch doğumludurlar. Minder şöyle devam ediyor:

> "Heidegger'in tüm yazılarında, onun dilini bilenlerin farkına hemen vardıkları husus, bu dilin yapay, Heidegger tarafından tasarlanmış bir dünyanın dili olduğudur. Bu dünya güç iradesinin yüceltildiği bir dünyadır. Burada filozofun sosyal kökeni problemi ortaya çıkar."

Minder'e göre Heidegger, doğup büyüdüğü yörenin gerici köylü katolisizmine derinden bağlıdır. Bu gericilik daha sonra üniversite profesörü kisvesiyle bütünleşmiştir. Heidegger'in nasyonalizmi 1914'de başlayan Birinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki askeri yenilgiyle ortaya çıkan ekonomik kaos ve sosyal çöküşle daha da alevlenmiştir. Tuna yöresinden çıkan bir başka köylü, Hitler, onun ve milyonlarca Almanın gözünde kurtuluş simgesi olmuştur. Heidegger yeni rejimin bazı yönlerini daha yakından tanımaya başladıktan sonra, parmaklarının ucuna basa basa, kimseyi ürkütmemeye çalışarak geri çekilmiştir; fakat başlangıçtaki inançlarından geri dönmeksizin. Onun köylü tutuculuğu bir nasyonal sosyalizm ideali ile örtüşmüştür. O olsa olsa nasyonal sosyalizmin sapkın yönlerinden arındırılmasını istemiş olabilir.

Minder, Heidegger'i ve o zamanlar "yanılmış olduklarını" söyleyen diğer birçok kişiyi, yaptıklarından ötürü hatırdan çıkarılmaması gereken kişiler olarak kınıyor. O, Heidegger'i iki yönden sorumlu buluyor: 1933'de söylediklerinden ve 1945'de söylemesi gerekenleri bilinç altında bastırırcasına söylemediğinden ötürü. Bu noktada Minder yeniden dilbilimsel açıya geri dönüyor ve Heidegger'in dilini ele alıyor. Minder'e göre Heidegger'in dili "daima kendi ekseni çevresinde dönen bir dildir." Heidegger, kelimelerin üzerinde biriken, onları bir kabukmuş gibi örten tabakayı sıyırmak ve kelimelerin çıplak etimolojik kaynağına ulaşmak ister. Çünkü o nesnelerin, şeylerin özüne, ancak bu şekilde yaklaşılabileceğine inanır. Minder bu etimolojik kaynağa inme yöntemini Karaorman

köylülerinin sık sık yaptıkları birşeyle karşılaştırıyor: Karaorman köylüleri sert ve uzun kış ayları boyunca, avare avare, aynı odun parçasını inatçı bir sabırla yontup dururlar. Minder ayrıca Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dilinde de eski tortuların kaldığını söylüyor. Örneğin o, Heidegger'in **Der Feldweg** (Tarla Yolu) (1950) adlı yazısından köylüler hakkındaki şu cümleyi alıntılıyor: "Onlar kendi kaynaklarına bağlıdırlar; karışık ve dolambaçlı işlerin, hele tahriklerin uşakları değildirler." Minder bu cümlede, muhtemelen bilinçsiz bir şekilde, Üçüncü Reich'ın köylü lideri Walter Darré'nin slogan tanımının bir tekrarını görmektedir. Minder'e göre Heidegger, **Aus der Erfahrung des Denkens** (Düşünme Deneyimi) (1954) adlı küçük kitabında, en sonunda bir köylü olarak dilin önem ve işlevinden de şüphe etmeye başlamıştır.

Sonuç olarak Minder, Heidegger'in başarısının, aralarında özellikle **Varlık ve Zaman**'ın yer aldığı erken dönem yazılarının metafiziksel soluğundan geldiğini belirtiyor. Minder'e göre Heidegger dikkate değer bir şekilde "technicien de la philosophie" (felsefe teknisyeni) dir. Karmaşık problemleri, karmaşık bir aygıtın bir düğmesine basarcasına çözmeye yönelmiş bir teknisyen. Ve Heidegger kendisini bu karmaşık problemler arasında bir tür şair konumuna yerleştirmiştir. Minder'in yargısı şudur:

> "Onun eserleri bir dönem için göstergedir. Bu eserlerden geriye ne kalacaktır? Bu soruyu biz yanıtlayamayız. Bize sadece bu eserleri salt dilbilimsel açıdan sorgulamak, Heidegger'in dilinin dilbilimsel açıdan ne kadar belirsiz ve problematik bir dil olduğunu göstermek ve filozofun son çalışmalarına kadar bu dilin şüpheli bir geçmişin üzerine kazınmış dövmeler olduğunu belirtmek düşer."

Fédier'nin makalesine itiraz eden üç yazar içinde en kapsamlı karşı çıkış **Jean Pierre Faye**'dan gelmiştir. Faye, Fédier'nin makalesinin dipnotlarında, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisi üzerine yazmış olduğu iki makalesinde (Faye'ın bu makaleleri "Méditationes"

dergisinde 1961 ve 1962'de yayımlanmışlardır), ilgisiz, ipsiz sapsız Heidegger çevirilerine dayandığı belirtilerek kınanmıştır. Buna karşılık Faye, Fédier'de, kendi açık seçik açıklamasına karşı olguları bulandırmayı deneyen bir Heidegger savunucusu, bir apologet görmektedir. Faye bu iki makalesinde Heidegger'in 1933'deki yazılarıyla "halk edebiyatı" arasındaki sıkı bağıntıyı göstermeyi denediğini belirtmektedir. Ve hemen ardından Faye, bu bağıntının açık olduğu görüşünde ısrarlı olduğunu eklemektedir. Faye, "Alman dilinin en güçlü ve o ölçüde kirlenmiş, çamura batmış" kelimesi olarak "Volk" (halk) kelimesinin etimolojik ve kültürel bir tarihçesini verdikten sonra, Heidegger'in 1933'deki çağrılarında bu kelimeyi kullandığı en çarpıcı cümlelerinden birkaçı üzerinde durmaktadır. O Fédier'yi Heidegger düşüncesinin tarihsel olaylarla sıkı sıkıya ve iç içe geçmişliğini görmemekle kınamakta ve Fédier'ye Heidegger'in ve Moeller van den Bruck'un dağınık ve birbirine geçmiş cümlelerini karşılaştırmasını tavsiye etmektedir.

Faye, Heidegger'de, **Varlık ve Zaman**'da bizzat analiz etmiş olduğu bir ifade yapısının bir kurbanını görmektedir. Heidegger denetimsiz bir şekilde sonradan bu ifade yapısının cazibesine kapılıp gideceğini tahmin edememiştir. Faye, Heidegger'de ifadenin "sirkülasyon süreci"nden söz etmektedir: Heidegger "varlığın rahminde" olduğuna inandığı sırada, en nihayet ifade topografyasının en alt kutbuna, yani "völkisch" (burada: halk ağzıyla) konuşma tarzına ulaşmıştır. Heidegger'in "ikinci felsefesi", çıkış noktasını buradan almıştır. Faye bu iddiasını, nazi rejimi sırasında Heidegger'le Heidelberg üniversitesinin nazi rektörü Krieck arasında şiddetini gitgide kaybetmiş olan polemiğe atıf yaparak açıklamaktadır. Yine bununla ilgili olarak Faye, Heidegger'in 1935 yazında verdiği "Metafiziğe Giriş" adlı konferansının şu son sözlerini alıntılamaktadır: "... Yeniden belirtmek gerekirse, varlığı bu şekilde soruşturmak sadece kafa karışıklığına yol açar, yıkıcı etki yapar, nihilizme dönüşür."

Faye, Krieck tarafından Heidegger'e karşı yöneltilen nihilizm

ithamı ile Heidegger'in kendi nihilizm analizi arasında, esasında içten ve fiili bir bağ görmektedir. Faye bu bağlamda şunlara dikkat çekmektedir:

> "Parisli solcuları Heidegger'in 'ikinci felsefe' sinde en fazla büyüleyen şey, Heidegger'in 'Logos'a ve İde'ye sırtını dayamış olan Batı felsefesinin günahkârlığı' tezi olmuştur. Oysa bu tez, doğrudan doğruya rektör Krieck'ten alınmıştır; tabii böyle olduğunun açıkça anlaşılmasını önleyecek bir kılığa büründürülerek. Krieck 'Herakleitos'tan Hegel'e ve Heidegger'e kadar uzanan günahkârlık' tan söz etmişti. Heidegger bunu 'Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan' bir çizgi olarak şöyle belirtmiştir: Batı'nın metafizikle birlikte içine düştüğü durum veya çöküştür bu; ve ta başlangıçtan beri."

Faye bu şaşırtıcı çaprazlamaları bir "ideolojiler-arası münavebe" sistemine geri götürmektedir. Bu sistem, "Heidegger olayı" örneğinde taslak halinde çizilebilir. Bu sistemin arkasında, ifadenin "sirkülasyon süreci" içinde kelimelerin anlamlarıyla nasıl oynanabileceğinin, bu anlamların nasıl yozlaştırılabileceğinin bilinci yatmaktadır. Faye bu "ifade sirkülasyonu"nu, "völkisch" (burada: halksal, halka ilişkin) kelimesi örneğinde ve sibernetiğe başvurarak betimlemektedir. "Völkisch" kelimesinin/nitelemesinin derece derece anlam kaymasına uğraması doğrultusunda görülmesi gereken şey, kelimenin "ırk" (Rasse) kavramı yönünde bir anlam içeriğini nasıl kazandığıdır.

Faye, Pierre Klossovski'nin bir şifahi ifadesine dayanarak, Heidegger'de bir "etimolojik yanıltma/şaşırtma efekti"nden söz etmektedir. Bu efekt sadece "Volk" kelimesinin kullanıldığı alanla sınırlı değildir; aynı zamanda Heidegger'in 1934'den sonra artan bir ilgiyle yöneldiği "Dichtung" kavramını da kapsar. Eğer Faye'ın sibernetik eğretilemesini doğru anlıyorsam, o Heidegger'de bulduğu bu "etimolojik yanıltmaca/şaşırtmaca efekti"ni Minder'in psikoanalitik anlamda kullandığı bastırma, bilinç altına itme, bilinçten kovma kavramlarıyla koşutluk içinde kullanmaktadır. Faye'a göre Heidegger düşüncesi, fi-

lozofun politik yanılgısı dolayısıyla deneyimlediği bir "acıklı sarsıntı" geçirmiş, bu sarsıntı onun sonraki eserlerinde merkezcil bir şekilde etkili olmuştur. Robert Minder gibi Jean Pierre Faye da, Heidegger'in yaşadığı bu sürecin dilbilimsel bir analizle aydınlatılmasının mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.

Fédier'nin makalesine üç karşı çıkıştan sonuncusu ve en kısası, yazar **Aimé Patri**'ye aittir ve daha çok bir kişisel açıklama niteliği taşımaktadır. Patri, sadece Fransa'da değil Almanya'da bile, "Heidegger olayı"na ilişkin iddialar ve karşı iddialara dayanılarak nihai bir yargıya ulaşma konusundaki güçlüklere işaret ediyor. Bu gerekçeyle o, birkaç yıl öncesinde kalmış ve kendisinin de katılmış olduğu Fransızlar arası kutuplaşmalar üzerine bir ek bilgi vermekle yetiniyor. Daha o sıralarda "völkisch"in (halksal, halka ilişkin) "raciste" (ırkçı) olarak çevrilip çevrilemeyeceği tartışılmış ve Patri kelimenin "raciste" olarak çevrilmesine karşı çıkmıştı. O diğer kelimelerle ilgili tartışmadan da kendisini uzak tutmak istemişti. Patri açıklamasını şöyle bitiriyor:

> "Felsefi açıdan bakıldığında benim ülkemin entelijensiyası Heidegger'i ya çok iyi ya çok kötü bulmuştur... Heidegger bu entelijensiyaya yeni bir soluk getirmiştir...Oysa Heidegger'den dilimize yapılan çevirilerle Heidegger'in eserinin niteliği bozulmuş ve bu çeviriler Heidegger hakkındaki düşüncemizi daha da bulanıklaştırmıştır. Fakat ben en azından, tüm samimiyetimle, Heidegger'de bir SS kimliği görülemeyeceğine inanıyorum. Onu ipe çekmek isteyenler herkesi ipe çekmek zorundadırlar ve sadece Almanya'dakileri değil."

III.

Critique'in Temmuz/1967 tarihli sayısında, burada hakkında sadece bir toplu bilgi verilebilecek olan geniş kapsamlı bir karşı çıkışla,

bir kez daha **Fédier** söz almıştır. Ona göre bu tartışmada onun ilk yazısında ele almış olduğu olgulardan hiçbirisi üzerinde durulmamıştır. Fédier, Heidegger'e karşı etkili fakat kindar bir şekilde sürdürülen kavganın nihai olarak sona ermesi umuduyla, bir çerçeve çizmektedir.

Fédier'nin ikinci yazısı büyük bölümüyle, Jean Pierre Faye'ın Heidegger'den yaptığı çevirilerin yöntemini ve pratiğini ayrıntılarıyla tartışıyor. Fédier bu çevirilerin "anlamsızlıklar" ve "çelişkiler"le dolu olduğunu belirtip çok sayıda örnekle bu iddiasını doğruluyor. Burada sadece üzerinde çok tartışılmış olan bir örnekle yetiniyorum. Faye, Heidegger'in öğrencilere hitaben 3.Kasım 1933'de yaptığı rektörlük konuşmasında geçen" in den völkischen Berufen des Staates" (devletin halk meslekleri içinde) sözlerini "la vocation raciste (völkischer) de la l'Etat" (devletin ırkçı çağrısı) olarak çevirmiştir. Oysa Heidegger bu sözlerle, açıkça ve tek anlamlı olacak şekilde, öğrencilerin kendilerini hazırlayacakları meslekleri kastetmekte, yani "devlet içinde halka hizmet eden meslekler"den söz etmektedir. Burada ve bu bağlamda "völkisch"i "raciste" olarak çevirmeye zaten imkan yoktur. Fédier bu şekilde Faye'ın çevirilerinden çok sayıda örneği analize devam etmektedir ki, burada bunlara özet halinde bile değinme imkanı yoktur. Fédier bu çevirilerde, Heidegger'in metinlerinin ancak nazi jargonundan ve nazi ideolojisinden hareketle anlaşılabileceği önyargısından hareket edildiğini belirtmektedir. Bir karşı örnek olarak Fédier, Martin Buber'in 1914 yılına ait bir cümlesini vermektedir: "Kan, ruhun en derin güç göstergesidir." Fédier'ye göre, Faye'ın yöntemine dayanılarak yorumlandığında, bu cümle Buber'in vokabülerinin faşist vokabülerle özdeşliğinin kanıtı sayılmak zorundadır.16 Bu husus, Antonin Artaud'nun17 1936 yılına ait şu cümlesi için de geçerlidir: "Tüm gerçek kültürler ırk ve kana dayanırlar." Fakat biliniyor ki aynı dönemde Artaud kendisini dirençli bir antifaşist olarak ilân etmiştir. Fédier (diğer örnekleri analiz ederken), bu türden sözel özdeşliklerden hareketle düşünsel özdeşliklerin çıkarılamayacağı hususunda uyarıda

bulunuyor. Fédier'ye göre Heidegger'in politik angajmanındaki iki anlamlılığa nüfuz etmek, ancak bu aceleci özdeşlik kurma çabalarından vazgeçmekle mümkün olabilir. Fédier, Heidegger'in esas yanılgısını, onun, Almanya'da çığ gibi büyüyen nazi hareketi karşısında, düşüncenin, felsefenin güçsüzlüğünü ölçememe gibi bir düşünsel yanlışta ve buna bağlı olarak nazizm tehlikesini yanlış değerlendirmiş olmasında bulmaktadır. Heidegger, düşüncenin ve felsefenin o dönemde olayları ve olguları değiştirebilme veya onlara yön verebilme gücüne sahip olduğu illüzyonuna kapılmıştır.

Fédier, Heidegger'in 1933 yılında söylediklerinden sorumlu tutulması konusunda Robert Minder'le tamamen aynı fikirdedir. Fakat o, Minder'in Heidegger'in 1934-1945 arasında "ihtiyatlı bir suskunluk"un ardına saklandığı saptamasını reddetmektedir. Fédier bu noktada, daha ilk makalesinde Heidegger'in bu yıllar arasındaki tutumuna ilişkin olarak verdiği kanıtları hatırlatmakta ve bu ikinci yazısının sonunda tamamlayıcı bir kanıt olarak, ünlü Husserl araştırmacısı Walter Biemel'in Aralık/1966 tarihli bir mektubundan alıntılar yapmaktadır.

IV.

İzleyen aylarda **Critique** dergisinde konuya ilişkin çok sayıda yazı yayımlanmıştır. Ben bu yazıda kendimi haber vermekle yükümlü saydığımdan, yazının sonunda bir hakem pozisyonunda kararlar vermem doğru olmaz. Tartışmanın seyri şunu göstermektedir ki, Fransa'daki bu tartışma, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisi, yani "Heidegger olayı" tartışması şeklinde ve Fransızlara özgü sert polemikçi vurgularla devam edip gidecek görünüyor. Fransızlar sanki çağdaş düşünce tarihinin en önemli problemlerini tartışıyorlar. Ne var ki Heidegger'in çağdaş düşünce tarihinin **gerçekten** en önemli problemlerini nasıl tartışmış olduğu, Fransızlar arası tartışmalarda fazla gündeme giremiyor. Bu, doğal olmayan bir durumdur. Fakat durum tam da böyle bir görünüm arzettiğinden, en önemli problemlermiş gibi

görünen bu problemleri, kendilerine dayanarak tartışabileceğimiz yöntemsel temeller hakkında bir anlayış birliği oluşturmak çok önemlidir. Bir yandan Fédier'nin diğer yandan Faye'ın argümantasyonlarının dayandıkları öntasarımlar, birbirlerini karşılıklı olarak dışta bırakır görünüyorlar. Bu nedenle bu anlaşmazlıktan dolayı bitmeyecek gibi görünen Fransızlar arası tartışmaların, daha geniş çaplı yöntemsel refleksiyonlarla sürdürülmesi gerekmektedir. Öncelikle, söylentilerden arındırılmış bir olgu betimlemesinin gereği hakkında herhalde tartışılamaz. Böyle bir uzlaşma şarttır ve bu uzlaşma doğrultusunda yapılacak bir olgu betimlemesinin, çıkış noktasını, sağlam, olgulara uygunluğu kanıtlanabilir olan tarihsel bilgilere dayanmakta bulacağı ve yorumun bunlardan hareketle yapılabileceği bilinmelidir.

Fakat yorum için uygun ufuk, somut olarak hangisidir? Heidegger'in düşüncesinin, eyleminin ve mirasının uygun şekilde anlaşılmasını ve yargılanmasını sağlayacak tarihsel bağlam hangisidir? Fédier kendi pozisyonunu, kısa yoldan ve filolojik bir yöntemle, "esere bağlı yorumlama" olarak nitelendirilebilecek bir yöntemle sınırlandırıyor. O, Heidegger'in düşüncesini, Heidegger'in eserinden hareketle anlamayı deniyor.Bu nedenle o, diğer öntasarımlardan hareketle yapılan yorumları güvenilir bulmuyor, bunların denetlenemezliğinden yakınıyor. Fakat tam da bu nedenle, Heidegger'in eserlerinden hareket edildiğinde yadsınamayacak olan bir yorumu da, yani Heidegger'in kısa bir süre nasyonal sosyalizmi benimsemiş olduğu yorumunu da dışta bırakmış oluyor; bu tarihsel fenomeni hiç olmamış gibi gösterme yanılgısına düşüyor.

Tarihçiler, sadece esere içkin ve eserle sınırlı bir yorumu son başvuru yeri olarak daima yetersiz saymakta çok haklı nedenlere sahiptirler. Onlar araştırmalarını, eseri de içine alan bir üst bağlamdan hareketle sürdürürler; çünkü yazar ile eseri ancak böyle bir üst bağlamdan hareketle doğru olarak anlaşılabilirler; hatta yazarın kendisine karşı bile. Hermeneutiğin eski bir ilkesi burada da geçerlidir. Bu

ilke, yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak gerektiğini ifade eder. Bu ilke ideoloji eleştirisi için de geçerlidir. Bu demektir ki, yazarı anlamak için onun örtük veya açık ideolojik önkabullerini de ciddiye almak zorunludur! Bu, bugünkü refleksiyonun özgül durumuna da uyar. Bundan kastedilen, uygun ve üst-bağlamsal bir yorum ufkunu dil eleştirisinin yolu üzerinde bulmayı denemektir. Fakat böyle bir dil eleştirisi Heidegger'de ne ölçüde bir "Messkirch dili" veya "ifadenin sirkülasyon süreci" saptayabilir? Heidegger'in diline yönelik bir dil eleştirisi daha sağlam yöntemsel temellere muhtaç değil midir? Böyle bakıldığında, Faye'ın ve Minder'in ad hoc katkılarından, birkaç sayfalık şeyler olarak fazla birşey beklemek gerçekçi olmaz.

Beni ilgilendiren husus şudur: Bir eserin bütününe yönelik bir dil eleştirisi, öncelikle kapsayıcı bir dil tarihi ufkundan hareketle geliştirilmiş bir yönteme dayanmalıdır. Böyle bir yöntemi kullanan kişi, yöntemin tek tek çıkılması gereken basamaklarını üçer beşer atlayarak bir yoruma ulaşıyorsa, bizzat yöntemine ve yorumuna zarar vermiş olur. Yöntem basamaklarını aldırmadan atlayan bir yorumcu, yöneldiği konu hakkında fazla birşey söyleyeme ve ayrıca yanlış şeyler söyleme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

DİPNOTLAR

1- Çevirenin notu: Paul Hühnerfeld, **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman** (çev.: Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

2- Bu yazı, Freiburglu politika bilimcisi Alexander Schwan'ın **Die Politische Philosophie im Denken Heideggers** (Heidegger Düşüncesinde Politika Felsefesi) adlı kitabını kaynak gösteriyor (Westdeutscher Verlag 1965). Schwan'ın kitabı,Heidegger'in politik düşüncelerini politik olayların analizini de içerecek şekilde büyük bir titizlikle ele alan şu ana kadarki biricik çalışmadır.

3- Çevirenin notu:Yazar derginin adını burada tırnak içine maksatlı olarak almış görünüyor. "Spiegel" Almancada "ayna" demektir. Yazar doğruları yansıtan bir "ayna" olma iddiasındaki bir derginin, bu iddiasına ters düşecek bir yayıncılık örneği verdiğini imâ etmek ister görünüyor.

4- Çevirenin notu: Heidegger'in bu mektubu için bkz.: Bu kitapta, Otto Pöggeler, **Heidegger, Bugün**, s.19-21.

5- Çevirenin notu: Bkz.: Paul Hühnerfeld, **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman** (çev: Doğan Özlem), Birinci Bölüm, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994

6- Fédier'nin bu saptaması düzeltilmelidir. Profesör von Möllendorf, Freiburg üniversitesinin 1932/33 kış sömestresi ders programında, seçilmiş fakat henüz göreve başlamamış rektör olarak gösterilmektedir.

7- Burada Fédier çok açık bir hataya düşmektedir: Heidegger, parti tarafından "halk hareketine intibakının sağlanması" emredilen tek Freiburg'lu profesör değildi. Ayrıca kendisini "en vazgeçilebilir üniversite hocası" olarak not eden de rektör değil, felsefe fakültesi dekanıydı.

8- Çevirenin notu: "Gauleiter", 1933-1945 arasında nazilerin eyalet valileri için kullandıkları ünvanın adıdır. Nötr olarak "bölge veya eyalet yöneticisi" şeklinde anlaşılabilir. Fakat nazi dilinde daha çok "bölge lideri" ve hatta "bölge güdümleyicisi" olarak anlaşılmıştır.

9- Çevirenin notu: Cohors (Almanca: Kohorte): Roma İmparatorluğunda muhafız alayı; ayrıca lejyonlarda maiyet askerlerinin oluşturduğu birlik.

10- Çevirenin notu:Kolbenheyer ve Johst, naziler döneminde Cermenliği ve savaşçı paganlığı yücelten romanlarıyla tanınmışlardı.

11- Çevirenin notu: Heidegger gibi Messkirch doğumlu olan Conrad Gröber için bkz.: Paul Hühnerfeld, **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman** (çev: Doğan Özlem), agy., İkinci Bölüm.

12- Çevirenin notu: Friedrich Hebel (1813-1863): Alman oyun yazarı. Trajediye metafiziği sokmasıyla tanınır.

13- Çevirenin notu: Heidegger gibi Messkirch doğumlu olan Konradin Kreutzer (1780-1849), Alman romantik bestecisi ve orkestra şefidir. Ayrıca bkz.: Paul Hühnerfeld, **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman**, agy., İkinci Bölüm.

14- Çevirenin notu: "**Dictung**", Almancada çok anlamlı bir terimdir. Düz ve sık kullanılan anlamıyla "şiir" ve "manzum eser" demektir. Fakat türetildiği "dichten" fiili dikkate alındığında, sıklaşmak, yoğunlaşmak, insanın tüm yetilerini tek bir odakta toplaması (konsantrasyon), sanat eseri yaratmak (poesi), birşeyi bir başka şeye sıkı sıkıya tutturmak (teknikte), gibi anlamları yanında; uydurmaca, masal, gerçekliği olmayan şeyler düşünme, kurmaca, gibi anlamları da vardır.

15- Çevirenin notu: Faye'ın "Beruf" (meslek; çoğulu Berufe, Berufen) ile "Berufung"u (çağrı; çoğulu Berufungen) karıştırdığı anlaşılıyor. Heidegger'in bu sözlerinin yer aldığı cümlesinin çevirisi için bkz.: Paul Hühnerfeld, **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman**, agy., Altıncı Bölüm.

16- Çevirenin notu: Martin Buber (1878-1965), Yahudi asıllı Avusturyalı teolog. İncil'i yeniden çevirmesi ve siyonist açıdan yorumlaması ile ünlüdür. 1938'den sonra ölümüne kadar İsrail'de yaşadı.

17- Çevirenin notu: Antonin Artaud (1896-1947), Fransız yazar ve şair. Hölderlin ve Nietzsche etkisinde simgeci ve gerçeküstücü eserler vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

(OTTO PÖGGELER'İN ÖNNOTU VE SEÇTİKLERİYLE)

Heiddegger'in eserlerinin ve Heidegger üzerine yazılmış eserlerin tam bir dökümü, başlı başına bir kitap oluşturabilir. Böyle bir kitap için başvurulacak ilk kaynak, Hermann Lubbe'nin 1957'de yayımlanan **Heidegger-Bibliographie** (Heidegger Bibliyografyası) adlı çalışmasıdır. Bu çalışma, Hans-Martin Sass tarafından genişletilerek 1968'de ikinci baskısına ulaşmıştır. Bu bibliyografya üç bölümlüdür: 1. Kronolojik sıraya göre Heidegger'in tüm eserleri, 2. Heidegger'in eserlerinden yapılan çeviriler, 3. Heidegger üzerine yapılmış yayınlar (1967'ye kadar).

Biz burada önce Heidegger'in önemli eserlerini kronolojik sırayla veriyoruz (A). Bunu, okuyucuyu Heidegger felsefesi bağlamındaki önemli felsefi çalışmalardan haberli kılacak bir bibliyografya izliyor (B). Son olarak Heidegger felsefesine bir giriş yapmaya yardımcı olacak ve Heidegger çevresindeki tartışmalar için temsil edici öneme sahip eserler veriliyor (C).*

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (Psikolojizmin Yargı Öğretisi. Mantığa Eleştirel-Olumlu Bir Katkı), Leipzig 1914, (doktora tezi).

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Öğretisi), Tübingen 1916 (doçentlik tezi)

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Tarih Biliminde Zaman Kavramı), Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Felsefe ve Felsefi Eleştiri Dergisi) içinde, sayı: 161 (1916), s.173-188.

Sein und Zeit (Varlık ve Zaman), Halle 1927 (Karş.: Hildegard Feick, Index zu Heideggers "Sein und Zeit", Tübingen 1961.)

Wegmarken (Yol İşaretleri), Frankfurt a.M. 1967.

(Bu ciltte daha önce dergilerde, armağan kitaplarında yayımlanmış olan çalışmalar biraraya toplanmıştır. Bu çalışmalar şunlardır:

Was ist Metaphysik? (Metafizik Nedir?), Bonn 1929 (çevirenin notu:

Metafizik Nedir? -çev: Yusuf Örnek-, Türkiye Felsefe Kurumu yayını, Ankara 1991.)

Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özü Üzerine), Frankfurt a.m. 1943.

Nachvort zu "Was ist Metaphysik?" ("Metafizik Nedir?"e. Sonsöz), 4.baskı, Frankfurt a.M. 1943.

Platons Lehre von der Wahrheit (Platon'un Hakikat Öğretisi), Geistige Überlieferung içinde, sayı: 2 (1942), s.96-124.

Brief über den "Humanismus" ("Humanizm" Üzerine Mektup), Bern 1947 ("Platons Lehre von der Wahrheit"la birlikte)

Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" ("Metafizik Nedir?"e Giriş), 5.baskı, Frankfurt a.M. 1949.

Zur Seinsfrage (Varlık Sorunu Üzerine), Festschrift für Ernst Jünger (Ernst Jünger'e Armağan Kitabı) içinde, Frankfurt a.M. 1955, s.9-45.

Hegel und die Griechen (Hegel ve Grekler), Festschrift für Hans- Georg Gadamer (Hans-Georg Gadamer'e Armağan Kitabı) içinde, Tübingen 1960, s.43-57.

Kants These über das Sein (Kant'ın Varlık Üzerine Tezleri), Existens und Ordnung içinde. Festschrift für Erik Wolf (Erik Wolf'a Armağan Kitabı), Frankfurt a.M. 1962, s.217-245.

Vom Wesen und Begriff der FÊsiw. Aristoteles' Physik B, 1. (Aristoteles'in Fizik'inde -B, 1.- Physis Kavramının Özü Üzerine), Il Pensiero içinde, cilt III (1958), s.131-156, 265-289.

Aus der letzten Marburger Vorlesung (Marburg'daki Son Dersten), Zeit und Geschichte içinde, Festschrift für Rudolf Bultmann (Rudolf Bultmann'a Armağan Kitabı), Tübingen 1964, s.497-507.)

Kant und das Problem der Metaphysik ((Kant ve Metafizik Sorunu), Bonn 1929 (2.baskı Frankfurt a.M. 1951.)

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Alman Üniversitesinin Kendisini İleri Sürmesi), Breslau o.J. (1933).

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Hölderlin'in Şiiri Üzerine Açımlamalar), Frankfurt a.M. 1944, genişletilmiş ikinci baskı: Frankfurt a.M. 1951.

Holzwege (Patikalar), Frankfurt a.M. 1950.

Der Feldweg (Tarla Yolları), Frankfurt a.M. 1953.

Einführung in die Metaphysik (Metafiziğe Giriş), Tübingen 1953.

Aus der Erfahrung des Denkens (Düşünme Deneyimi), Pfullingen 1954.

Was heisst Denken? (Düşünme Ne Demektir?), Tübingen 1954.

Vorträge und Aufsätze (Konuşma ve Makaleler), Pfullingen 1954.

Was ist das -die Philosophie (Nedir Bu Felsefe?), Pfullingen 1956 (çevirenin notu: Bkz.: Nedir Bu Felsefe? -çev: Dürrin Tunç-, Logos Yayıncılık, İstanbul 1990)

Der Satz vom Grund (Yeterli Sebep İlkesi), Pfullingen 1957.

Identität und Differenz (Özdeşlik ve Ayırım), Pfullingen 1957.

Hebel - der Hausfreund (Hebel, Aile Dostu), Pfullingen 1957

Grundsätze des Denkens (Düşünmenin Temel İlkeleri), Jahrbuch für Psychologie und Psychoterapie içinde, sayı: 6 (1958), s.33-41.

Gelassenheit (İtidal), Pfullingen 1959.

Unterwegs zur Sprache (Dil Yolunda), Pfullingen 1959.

Hölderlins Erde und Himmel (Hölderlin'de Yeryüzü ve Gökyüzü), Hölderlin-Jahrbuch içinde, 1958-1960, 1960, s.17-39.

Sprache und Heimat (Dil ve Yurt), Hebbel-Jahrbuch içinde, 1960, s.27-50.

Nietzsche, 2 cilt, Pfullingen 1961.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den tranzendentalen Grundsätzen (Şey (Nesne) Sorusu. Kant'ın Transandantal İlkeler Öğretisi Üzerine), Tübingen 1962.

Die Technik und die Kehre (Teknik ve Dönüş), Pfullingen 1962.

La fin de la philosopohie et la tâche de la pensée (Felsefenin Amacı ve Düşünme Uğraşısı), Kierkegaard vivant içinde, Paris 1966, s.167-204.

Zeit und Sein (Zaman ve Varlık), L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret içinde, Paris 1968, s.12-71.

Ballauff,Theodor, **Philosophische Begründungen der Pädagogik** (Pedagojinin Felsefi Temelleri), Berlin 1966.

Becker,Oscar, **Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene** (Matematiksel Varoluş. Matematiksel Fenomenlerin Mantığı ve Ontolojisi Üzerine Araştırmalar), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung içinde, cilt VIII (1927), s.439-809.

Becker,Oscar, **Dasein und Dawesen** (Dasein ve Dawesen), Gesammelte philosophische Aufsätze içinde, Pfullingen 1963.

Berlinger,Rudolf, **Das Werk der Freiheit** (Özgürlüğün Eseri-Etkisi-), Frankfurt a.M. 1959.

Binswanger,Ludwig, **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins** (İnsan Dasein'ının Temel Formları ve Bilgisi), Zürich 1942.

Binswanger,Ludwig, **Ausgewählte Vorträge und Aufsätze** (Konuşma ve Makaleler Seçkisi), cilt I, Bern 1947, cilt II Bern 1955.

Bollnow,Otto Friedrich, **Das Wesen der Stimmungen** (Heyecanların Neliği), Frankfurt a.M. 1941, genişletilmiş 3. baskı 1956.

Bollnow,Otto Friedrich, **Neue Geborgenheit.** Das Problem einer Überwindung des Existentialismus (Yeni Sığınak. Ekzistensiyalizmin Üstesinden Gelme Sorunu), Stuttgart ve Köln 1955.

Boss, Medard, **Psychoanalyse und Daseinanalytik** (Psikoanaliz ve Dasein Analitiği), Bern ve Stuttgart 1957.

Bröcker,Walter, Aristoteles, Frankfurt a.M. 1935, genişletilmiş 3. baskı Frankfurt a.M. 1964.

Bröcker,Walter/Buhr,Heinrich, **Zur Theologie des Geistes** (Tinin Teolojisi), Pfullingen 1960.

Bultmann, Rudolf, **Glauben und Verstehen** (İman ve Anlama), Gesammelte Aufsätze (Toplu Makaleler) içinde, cilt 1-4, Tübingen 1933, 1952, 1960, 1965.

Bultmann, Rudolf, **Theologie des Neuen Testamentes** (Yeni Ahit Teolojisi), Tübingen 1953.

Bultmann,Rudolf, **Geschichte und Eschatologie** (Tarih ve Eskatoloji), Tübingen 1958.

Fink, Eugen, **Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung** (Uzam-Zaman-Hareket Kavramların Erken Ontolojik Tarihi Üzerine Düşünceler), Den Haag 1957.

Fink,Eugen, **Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs** (Varlık, Hakikat, Dünya. Fenomen Kavramı Sorunu Üzerine Önsoruşturma), Den Haag 1958.

Fink, Eugen, **Spiel als Weltsymbol** (Dünya Simgesi Olarak Oyun), Stuttgart 1960.

Gadamer,Hans- Georg, **Wahrheit und Methode** (Hakikat ve Yöntem), Tübingen 1960.

Jonas, Hans, **Gnosis und spätantiker Geist** (Gnosis ve Geç Antik Dönem Tini), cilt I Göttingen 1934, cilt II Göttingen 1954.

Kamlach,Wilhelm, **Christentum und Geschichltichkeit** (Hıristiyanlık ve Tarihsellik), 2.baskı Stuttgart ve Köln 1951.

Krüger, Gerhard, **Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik** (Kantçı Eleştiride Felsefe ve Ahlâk), Tübingen 1931.

Krüger,Gerhard, **Grundfragen der Philosophie** (Felsefenin Temel Sorunları), Frankgfurt a.M. 1958.

Landgrebe,Ludwig, **Philosophie der Gegenwart** (Çağdaş Felsefe), Bonn 1952.

Lipps,Hans, **Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik** (Bir Hermeneutik Mantık Üzerine Araştırmalar), Frankfurt a.M. 1938.

Löwith, Karl, **Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen** (Diğerleriyle Birlikte Yaşayan İnsan Rolü İçinde Birey), München 1928.

Lohmann,Johannes, **Philosophie und Sprachwissenschaft** (Felsefe ve Dilbilim), Berlin 1965.

Marcuse, Herbert, **Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit** (Hegel'in Ontolojisi ve Bir Tarihsellik Teorisinin Temellendirilmesi), Frankfurt a.M. 1932.

Mayhofer,Werner, **Recht und Sein** (Hukuk ve Varlık), Frankfurt a.M. 1954.

Müller,Max, **Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie** (Varlık ve Tin. Ortaçağ Ontolojisinin Temel Sorunu ve Yapısı Üzerine Sistematik Araştırmalar), Tübingen 1940.

Oltmanns, Käte, Meister Eckhart, Frankfurt a.M. 1935.

Picht, Georg, **Die Erfahrung der Geschichte** (Tarih Deneyimi), Frankfurt a.M. 1958.

Schlier, Heinrich, **Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge II** (Kilise Çağı. Kutsal Metinlerin Yorumlanması Üzerine Makaleler ve Konuşmalar II), Freiburg 1956.

Schlier,Heinrich, **Besinnung auf das Neue Testament** (Yeni Ahit Üzerine Düşünceler), Freiburg-Basel-Wien 1964.

Schulz,Walter, **Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosopihe Schellings** (Alman İdealizminin Schelling'in Geç Felsefesinde Tamamlanması), Stuttgart 1955.

Schulz,Walter, **Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik** (Yeniçağ Metafiziğinde Tanrı), Pfullingen 1957.

Siewerth, Gustav, **Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger** (Thomas'dan Heidegger'e Metafiziğin Kaderi), Einsiedeln 1959.

Staiger, Emil, **Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters** (Şairin Hayalgücü Olarak Zaman), Zürich 1939.

Staiger,Emil, **Grundbegriffe der Poetik** (Poetiğin Temel Kavramları), Zürich 1946.,

Struve,Wolfgang, **Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität.** Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche (Öznellik Metafiziği Olarak Yeniçağ Felsefesi. Kierkegaard ve Nietzsche Üzerine Yorumlar), Symposion içinde, cilt I (1949), s.207-335.

Szilasi,Wilhelm, **Macht und Ohnmacht des Geistes** (Tinin Gücü ve Güçsüzlüğü), Bern 1946.

Ulmer,Karl, Wahrheit, **Kunst und Natur bei Aristoteles** (Aristoteles'de Hakikat, Sanat ve Doğa), Tübingen 1953.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, **Einführung in das philosophische Denken** (Felsefi Düşünmeye Giriş), Frankfurt a.M. 1965.

Weischedel,Wilhelm, **Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch** (Sorumluluğun Neliği. Bir Deneme), Frankfurt a.M. 1933.

Weischedel,Wilhelm, **Die Tiefe im Antlitz der Welt** (Dünyanın Çehresinde Derinlik), Tübingen 1952.

Allemann, Beda, **Hölderlin und Heidegger** (Hölderlin ve Heidegger), Zürich 1954.

Astrada,Carlos ve diğerleri, **Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften** (Martin Heidegger'in Bilimler Üzerindeki Etkisi), Bern 1949.

Demske,James M., **Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger** (Varlık, İnsan ve Ölüm. Martin Heidegger'de Ölüm Sorunu), Freiburg 1963.

Duintjer, Otto Dirck, **De vraag naar het trancendentale,** Leiden 1966.

Marx,Werner, **Heidegger und die Tradition** (Heidegger ve Gelenek), Stuttgart 1961.

Müller,Max, **Existensphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart** (Çağın Tinsel Yaşamında Ekzistens Felsefesi), genişletilmiş 3. baskı Heidelberg 1964.

Noller, Gerhard (yayıncı), **Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion** (Heidegger ve Teoloji. Tartışmanın Başlaması ve Gelişmesi), München 1967.

Ott, Heinrich, **Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg Theologie** (Düşünme ve Varlık. Martin Heidegger'in Yolu ve Teolojinin Yolu), Zollikon 1959.

Pöggeler,Otto, **Der Denkweg Martin Heideggers** (Martin Heidegger'in Düşünme Yolu), Pfullingen 1963.

Richardson, William J., **Heidegger,** Den Haag 1963.

Robinson,James M./Cobb, John B., **Der spätere Heidegger und die Theologie** (Geç Heidegger ve Teoloji), Zürich ve Stuttgart 1964

Schwan,Alexander, **Politische Philosophie im Denken Heideggers** (Heidegger Düşüncesinde Politika Felsefesi), Köln ve Opladen 1965.

Sinn,Dieter, **Heideggers Spätphilosophie** (Heidegger'in Geç Felsefesi), Philosophische Rundschau içinde, sayı: 14 (1967), s.81-182.

Tugendhat,Ernst, **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger** (Husserl ve Heidegger'de Hakikat Kavramı), Berlin 1967.

DİZİN

A

Adorno, T. 85, 86, 92, 93, 94
Anaksimandros 13
Apel, K-O. 80
Aristoteles 12, 15, 46, 48, 53, 64, 81, 82, 93, 115, 117, 120
Astrada, C. 121
Auberque, P. 81
Augustinus, A. 12, 23
Auerbach, E. 39

B

Ballauf, T. 117
Barth, K. 9, 40, 42
Beaufret, J. 25, 26, 84
Beauvoir, S. 88
Becker, O. 7, 34, 72, 78, 80, 117
Berlinger, R. 117
Binswanger, L. 117
Bollnow, O.F. 93, 117
Bondy, F. 88, 89, 90, 96
Boss, M. 117
Brentano, F. 81
Bröcker, W. 7, 35, 42, 43, 78, 81, 117
Buber, M. 9, 41, 80, 93, 107,112
Buhr, H. 43, 117
Bultmann, R. 9, 23, 39, 40, 41, 42, 43, 83, 115, 117, 118

C

Cusanus, N. 38

D

Descartes, R. 26, 38
Dilthey, W. 7, 8, 14, 19, 22, 27, 28, 37,38, 39
Dostoyevski, F. 64
Duintjer, O.D. 121

F

Faye, J.P. 86, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 112
Fédier, F. 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 111
Fink, E. 78, 118

G

Gadamer, H-G. 7, 8, 35, 41, 115, 118
Gropius, W. 9
Gundolf, 93

H

Hartmann, N. 18
Hegel 14, 16, 22, 26, 38, 39, 41, 68, 74, 105, 115, 119
Herakleitos 12
Herder, J.G. 68
Hitler, A. 10, 88, 92, 97, 98, 101, 102
Hölderlin, F. 12, 15, 24, 41, 42, 43, 44, 64, 65 , 67, 68, 69
Husserl, E. 9, 10, 18, 19, 20, 21, 22, 89, 93, 96, 108, 121
Hühnerfeld, P. 8, 85, 86, 92, 94, 95, 110, 111, 112

J
Jaspers, K. 17, 23, 93, 118
Jonas, H. 83, 118

K
Kafka, F. 9
Kamlach, W. 40, 118
Kant , I. 13, 14, 16, 22, 26, 29, 64, 80
Kierkegaard, S. 22, 23, 24, 40, 42, 49, 64, 93, 116, 119
Klee, P. 9, 74
Kopernikus 76
Krüger, G. 118

L
Landgrebe, L. 118
Lauht, R. 80
Lessing, E. 93
Levinas, E. 42, 72, 80
Lipps, H. 118
Lohmann, J. 81, 118
Löwith, K. 7, 118
Lübbe, H. 80

M
Marcuse, H. 22, 80, 119
Marx, K. 16, 22
Marx, W. 121
Mayhofer, W. 119
Merleau-Ponty 24
Minder, R. 86, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 110
Misch, G. 19, 23, 77
Müller, M. 7, 34, 37, 78, 79, 83, 119, 121

N
Niemeyer, H. 77
Nietzsche, F. 13, 16, 23, 24, 26, 30, 38, 42, 47, 68, 71, 78, 81, 82, 83, 99, 100, 105, 111, 116, 119
Noller, G. 121

O
Oltmanns, K. 119
Ortega y Gasset, J. 10
Ott, H. 117, 119, 121

P
Pascal, B. 23
Patri, A. 86, 106
Petzet, H. W. 84
Picht, G. 119
Planck, M. 9
Platon 25, 26, 60, 93
Pöggeler, O. 7, 78, 83, 111, 121

R
Rendtorff, R. 79
Richardson, W. 121
Rickert, H. 9
Rilke, R. M. 9, 93
Robinson, J. M. 41, 79, 121
Rosenzweig, F. 42

S
Sartre, J. P. 10, 17, 24, 26, 88
Scheler, M. 18, 19, 22
Schelling, F.W. 15, 23, 24, 38

Schlier, H. 79, 119
Schneeberger, G. 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92
Schroers, R. 78
Schulz, W. 7, 19, 38, 79, 119
Schwann, A. 35, 78, 110, 121
Siewerth, G. 119
Sinn, D. 119, 121
Sophokles 42, 65
Specht, E.K. 82
Spinoza, B. 38, 93
Staiger, E. 119
Strolz, W. 80
Struve, W. 119
Szilasi, W. 120

T
Theunissen, M. 80
Thomas, Aquino'lu 79
Trakl, G. 74
Tugendhat, E. 7, 78, 121

U
Ulmer, K. 120

V
Volkmann-Schluck, K-H. 37, 79, 120

W
Wartenburg, P.Y. 65
Weber, M. 9
Weischedel, W. 147