Bir Alman Üstat

HEIDEGGER

Rüdiger Safranski



KABALCI

RUDIGER SAFRANSKI

HEIDEGGER

Bir Alman Üstat

KABALCI YAYINEVİ: 328

Yaşamöyküsü Dizisi: 8

Rüdiger Safranski 1945'te Rottweil/Württ'te dünyaya gelmiştir. Berlin'de yaşamını sürdürmektedir. Yazarlık yapmaktadır. Kabalcı Yayınlarından çıkacak olan diğer eserleri şunlardır: *Schopenhauer ve Felsefenin Vahşi Yılları*, *Nietzsche: Düşüncesinin Yaşamöyküsü*; *Romantizm: Bir Alman Aşk Öyküsü*.

adımlar schritte

Ernst Reuter Girişimi
Ernst Reuter Initiative
Kulturlerarası Dialog ve Anlayış için
für Dialog und Verständigung der Kulturen

Rüdiger Safranski
Ein Meister aus Deutschland
Heidegger und seine Zeit
© Carl Hanser Verlag München Wien, 1994 (Onk Ajans aracılığıyla)

Heidegger – Bir Alman Üstat
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007

Birinci Basım: Eylül 2008

Kapak Düzeni: Gökçen Yanlı
Teknik Hazırlık: Zeliha Güler
Yayıma Hazırlayan: Elif Öztarhan Karadoğan

Bu kitap çağdaş Alman edebiyatı dizisi ADIMLAR projesi çerçevesinde S.Fischer Vakfı ve Ernst Reuter Girişimi ile Sezer Duru (İstanbul) ve Carl Holensein'ın (Zürich) desteğiyle yayımlanmıştır.

KABALCI YAYINEVİ
Ankara Cad. No. 47 Cağaloğlu 34112 İstanbul
Tel: (0212) 526 8586 Faks: (0212) 513 6305
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Safranski, Rüdiger
Heidegger – Bir Alman Üstat

ISBN 975-997-138-0

Baskı: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 567 8003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi, No: 12/197-203 Topkapı-İstanbul

RUDIGER SAFRANSKI

HEIDEGGER

Bir Alman Üstat

Çeviri
Ali Nalbant

Gisela Maria Nicklaus için

Bana katkıları, merakları ve kendi araştırmalarıyla
yardımcı olan arkadaşlarıma teşekkür ederim:
Ulrich Boehm, Hans-Peter Hempel, Helmut Lethen,
Cees Nooteboom, Peter Sloterdijk, Ulrich Wanner

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar, 13

Takdim, 15

Önsöz, 21

BİRİNCİ BÖLÜM

Fırlatılmışlık. Messkirch Üzerindeki Gökyüzü. Şehirdeki Hizipçilik. Kilit Rol. Zangoç Oğlanlar. Biricik Kardeşime. Da-da-dasein. Anne-Baba. Kilisenin Gözetimi Altında. Konstanz. Dünyevi Kişiler ile Diğerleri. Freiburg Lisesinde. Neredeyse Cizvit. 24

İKİNCİ BÖLÜM

Antimodernistler Arasında. Abraham a Sancta Clara. Yaşamın Ahiret Değeri. Kutsal Mantık. Heidegger Brentano ve Husserl'i Keşfediyor. 19. Yüzyılın Felsefi Mirası. Alman İdealizminin Kurutulması. Sanki Felsefesi. Kültür Değerlerine Kaçış. Geçerlilik ve Para. 43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Zeytinlikteki Saatler. Kariyer Planlaması. Doktora. Hiçlik Var mıdır? 'Her Şey Çatırdıyor.' Yüksek Makamlardan Rica. Yaşam Felsefesinin Ötesinde. Yaşamın Felsefeye Doğuşu. Dilthey'in Duyarak Yaşaması ile Nietzsche'nin Tadını Çıkararak Yaşaması. Bergson'un Büyük Akıntısı. Max Scheler'in Çiçekler Açan Bahçesi. 76

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Savaşın Kopuşu. 1914'teki Fikirler. Heidegger'in Tarihe Rağmen Felsefe Yapışı. Skolastiğin Akışkanlaştırması. Duns Scotus. Doçentlik. Askerlik. Hızla Yükseldiği Kariyerinin Başarısızlığa Uğraması. Erkekler Birliği. Evlilik. 96

BEŞİNCİ BÖLÜM

Fenomenolojinin Zaferi. Açık Duyular. Kafadaki Dünya. Husserl ve Cemaati. Çılgın Saatçi. Temeller Üzerinde Çalışma. Felsefenin Gizli Özlemi Olarak Şiir.

Fenomenolog Olarak Proust. Husserl ve Heidegger, Baba ve Oğul. Elisabeth Blochmann. Heidegger'in Yaşama İsteği ve 'Delicesine Olaylar.' 117

ALTINCI BÖLÜM

Devrim Zamanı. Max Weber Kürsü Peygamberlerine Karşı. Enflasyon Azizleri. Heidegger'in Kürsüsü. Varlık Sorununun İlk Zamanları. Yaşam Deneyimi ve Yaşamdan Kopuş. Dünyalanmakta. Kök Kazıma Felsefesi. Heidegger'in Dadacılığı. Yaşamın Şeffaflığı. Yaşanan Anın Karanlığı. Benzeşen Tinler: Heidegger ve Genç Ernst Bloch. 140

YEDİNCİ BÖLÜM

Katolikliğe Veda. 'Olgusal Yaşam' ve 'Tanrı'ya El Kaldırmak.' Yıkım İşleri. Karl Barth'ın Tanrısı. Düşerken Düşme Yasaları Nasıl Araştırılır. Karl Jaspers'le Dostluğun Başlangıcı. 1923'teki ONTOLOJİ Dersi. VARLIK VE ZAMAN'ın Prelüdü. 164

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Marburg'a Çağrı. Jaspers'le Savaş İttifakı. Marburg'daki Ruhlar. Teologlar Arasında. Hannah Arendt. Büyük Tutku. Hannah'nın Görünebilirlik Kavgası. Heidegger'in Saklı Kalan Zaferi. 'Yaşam Saf, Basit ve Büyük, Ruhun Önünde Yatıyor.' VARLIK VE ZAMAN'ın Meydana Gelişi. Annenin Ölüm Döşeğinde. 190

DOKUZUNCU BÖLÜM

VARLIK VE ZAMAN. Cennette Önsöz. Hangi Varlık? Hangi Anlam? Nereden Başlamalı? Yosun Kolonisi Olarak Dasein: Her Şey Bağlantılıdır. İçinde-Varolma. Korku. İhtimam-Göstermeklik Nehri Geçiyor. İnsan Sahihliğe Ne Kadar Katlanabilir? Plessner ve Gehlen'in Alternatifi. Heidegger'in Ahlak Felsefesi. Kader ve Özgürlük. Kolektif Dasein: Cemaat mi Cemiyet mi? 217

ONUNCU BÖLÜM

Zamanın Ruh Hali: Büyük Anı Bekleme. Carl Schmitt, Tillich ve Diğerleri. Zihnin Buradalığı. Kapalılığı-Açmak-Kararlılığı ve Hiç. Okul Baskısından Kurtulma. Dasein'ın Tasdiki. Beuron'daki Gece Ayini. İbadet ve Cüretkârlık. Kötülük.

Davos'taki Büyük Tartışma: Heidegger ve Cassirer Büyülü Dağ'da. Gece ve Gündüz. 252

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Gizli Kalmış Bir Başyapıt: 1929/30 Tarihli METAFİZİK Dersi. Can Sıkıntısı Hakkında. Gizem ve Gizem Dehşeti. Heidegger'in Doğa Felsefesi Denemesi. Taştan Bilince. Bir Açılışın Tarihçesi. 277

ONİKİNCİ BÖLÜM

Cumhuriyetin Sonundaki Bilanço. Plessner. Yıkılan 'Kubbeleşmeler.' Dost ve Düşman. Heidegger'in Müphemliği: Birey mi Millet mi? Berlin'e İlk Çağrı. Karl Mannheim. Bilgi Sosyolojisi Kavgası, Liberalizmi Kurtarma Çabaları. 'Uzlaşmazlıklar'la Yaşama. Heidegger Platon'un Mağarasında. Yetkilendirme Fikri. Varolan Nasıl Daha da Varolur. 294

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kulübede 1931/32 Kışı: 'Kaba Bir Oduna Kaba Bir Balta Lazım.' Nasyonal Sosyalist Devrim. Mağaradan Topluca Çıkış. Varlık Ulaştı. Siyasi Olmayan Siaaset Özlemi. Yığın ile Seçkinler Arasındaki Antlaşma. Hitler'in 'Harika Elleri.' Heidegger Devreye Girer. Rektörlüğe Seçilmesi. Rektörlük Konuşması. Patlayan Kadim Çağlar. Bildirisi Olmayan Papaz. 325

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Rektörlük Konuşması ve Etkileri. Üniversite Reformu. Heidegger Yahudi Düşmanı mı? Heidegger'in Devrimci Entrikaları. 68'liler Hareketiyle Benzerlikler. Millete Hizmet. Bilim Kampı. 356

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

Felsefe ve Siyaset Arasında Kısadevre. Tekil ve Çoğul Olarak İnsan. Farklılığın Yok Oluşu. Bir Fark Ontolojisi Yoktur. Berlin'e İkinci Çağrı. Heidegger'in Hareketin Saflığını Koruma Çabaları. Devrimci Muhbir Rolünde. 377

ONALTINCI BÖLÜM

Düşündüğümüz Zaman Neredeyiz? Todtnauberg Berlin'de: Bir Doçentler

Akademisi Planı. Siyasi Girişimleri Terk. 'Mantık Anlatacağım ...' Heidegger Kahramanlarını Seçiyor: Hitler'den Hölderlin'e. 'Dünyanın Kararması' ve Gerçekte Varolan Nasyonal Sosyalizm. 393

ONYEDİNCİ BÖLÜM

Dünya İmgesinin ve Topyekûn Seferberliğin Zamanı. Heidegger Geri Çekiliyor. Hakikatin İşe Koyulması Hakkında. Heybetli Pragmatizm. Devlet Kurucuları, Sanatçılar, Filozoflar. İktidar Düşüncesinin Eleştirisi. Nietzsche ve Heidegger – Kim Kimi Aşar? Açık Denizde Sal İnşası Hakkında. 413

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM

Heidegger'in Felsefi Güncesi: FELSEFE YAZILARI. Heidegger'in Felsefi Tespihi. Büyük Nakarat. Küçük Miraçlar. Çok Şey Söyleyen Suskunluk. 434

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

Heidegger Gözetim Altında. 1937 Paris Felsefe Kongresi. Heidegger Ateş Püskürüyor. Alman-Fransız Uzlaşması Fikirleri. Heidegger ve Savaş. 'Gezegen Alevler İçinde.' Düşünmek ve Almanlık. 448

YİRMİNCİ BÖLÜM

Heidegger Akıncılar Arasında. Freiburg Yıkılıyor. Panik Dolu Kır Güzellikleri: Wildenstein Şatosu. Heidegger Arındırma Kurulunun Karşısında. Jaspers'in Raporu: "Özgürlükçü Değil, Diktatörce, İletişimsiz." Öğretim Yasağı. Fransa Heidegger'i Keşfediyor. Kojève, Sartre ve Hiçlik. Heidegger Sartre Okuyor. Kaçırılmış Karşılaşma. Başpiskoposu Ziyaret. Kışın Ormanda Sinirsel Çöküntü ve İyileşme. 466

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM

Düşündüğümüzde Ne Yapıyoruzdur? Sartre'a Yanıt. HÜMANİZM HAKKINDA MEKTUP. Hümanizmin Rönesansı. Yüksek Tınılar. Savaş Sonrası Almanya'da Duyarlılıklar. Hiçliğin Yer Tutucusundan, Varlığın Çobanına. Heidegger'in Kendi Kendini Yorumlaması: Dönüş. Ne İnsanın, Ne Tanrı'nın Portresi Yapılır. 493

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

Savaştan Sonra Martin Heidegger, Hannah Arendt ve Karl Jaspers. Kişisel ve Felsefi Bir İlişki Tarihçesi. 517

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Farklı Bir Dinleyici Kitlesi. Heidegger'in Teknik Eleştirisi: Çatı ve Soğukkanlılık. Hayallerinin Mekânı: Heidegger Yunanistan'da. Bir Mekânın Hayalleri: Le Thor, Provence Seminerleri. Medard Boss. Zollikon Seminerleri: Tedavi Olarak Dasein Çözümlemesi. Liseli Hayalleri. 543

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Karşılıksız Felaket Uyarıları. Adorno ve Heidegger. Amorbach ve Kır Yolları. Sahihlik Jargonundan Altmışlı Yılların Sahih Jargonuna. Auschwitz Hakkında Konuşmak ve Susmak Hakkında. "Spiegel" Söyleşisi. Freiburg'da ve Todtnauberg'de Paul Celan. 566

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM

Hayatın Günbatımı. Bir Kez Daha Hannah. Heidegger ve Franz Beckenbauer. Dökülmüş Yapraklar, Günahlar, Son Mısralar. Unutulmayacak Olan. Varlık Sorusunun ve Varlığın Anlamı Hakkında: İki Zen Öyküsü. Köprü. Dövmeler. Puhu. Ölüm. Messkirch Gökleri Altına Geri Dönüş. 591

Kaynakça, 601

Ek Okumalar, 609

Dizin, 613

"Heidegger'in düşüncesinde kopan fırtına –tıpkı yüzyıllar sonra Platon'un yapıtından bize doğru esen fırtına gibi– bu yüzyıla ait değildir. Çok eskilerden gelir ve geride bıraktığı, bir tamamlanmışlıktır, bütün tamamlanmışlıklar gibi çok eskilere geri döner."

Hannah Arendt

"Bir hakikat, eskiden dedikleri gibi, zamana ait olanı kutsayabilmelidir; yoksa dünyasız kalır. Dünya çok cılızlaştı, ünkü bir sürü yapay düşünce etrafta cirit atıyor, yersiz ve imgesiz."

Erhart Kästner

"İnsan olmasa, varlık dilsiz olurdu: *var*olurdu, ama *hakiki* olmazdı."

Alexandre Kojève

KISALTMALAR

Kullanılan baskılar ve kaynak metinler aşağıdaki kısaltmalarla alıntılanmıştır: Martin Heidegger, Bütün Eserleri, yazar tarafından gözden geçirilmiş son baskı, (Danışman: Hermann Heidegger) Vittorio Klostermann Yayınevi, Frankfurt a.M = GA 1ff.

Martin Heidegger'in münferit yayınları:

A	M.H., Konaklamalar. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1989
BZ	M.H., Zaman Kavramı. - (Niemeyer) Tübingen 1989
D	M.H., Düşünme Deneyimleri. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1983
DJ	M.H., Aristoteles Hakkında Fenomenolojik Yorumlar. (Hermenötik durumun göstergesi). Sosyal Bilimler Felsefesi ve Tarihi için Dilthey Yıllığı. Cilt 6. - Göttingen 1989
EH	M.H., Hölderlin'in Şiiri hakkında Açıklamalar. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1981
EM	M.H., Metafiziğe Giriş. - (Niemeyer) Tübingen 1987
FS	M.H., İlk Yazıları. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1972
G	M.H., Sükûnet. - (Neske) Pfullingen 1985
H	M.H., Çıkmaz Patikalar - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1950
HK	M.H., Sanatın Kökeni ve Düşünmenin Belirlenimi. Petra Jaeger ve Rudolf Lüthe (Ed.), Mesafe ve Yakınlık. Günümüz Sanatı Hakkında Düşünceler ve Çözümlemeler. - Würzburg 1985
K	M.H., Kant ve Metafizik Sorunu. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1991
L	M.H., Mantık. 1934 Yaz Yarıyılı Dersi. Bilinmeyen birinin sonradan yazdığı hali. Ed. Victor Farias. - Madrit 1991
NI, II	M.H., Nietzsche. Cilt 1, 2. - (Neske) Pfullingen 1961

R	M.H., Alman Üniversitesinin kendini savunması. Rektörlük. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1983
SuZ	M.H., Varlık ve Zaman. - (Niemeyer) Tübingen 1963
TK	M.H., Teknik ve Dönüş. - (Neske) Pfullingen 1962
ÜH	M.H., İnsancılık Hakkında. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1981
VA	M.H., Konuşmalar ve Makaleler. - (Neske) Pfullingen 1985
VS	M.H., Dört Seminer. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1977
W	M.H., Yol İşaretleri. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 197
WM	M.H., Metafizik Nedir? - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1986
WW	M.H., Hakikatin Özü Hakkında. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1986
WHD	M.H., Düşünmek ne demektir? - (Niemeyer) Tübingen 1984
Z	M.H., Düşünme Olayı Hakkında. - (Niemeyer) Tübingen 1969
ZS	M.H., Zollikon Seminerleri. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1987
BwHB	Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Mektuplaşmalar. Yayınlayan Joachim W. Storck. - Marbach 1989
BwHJ	Martin Heidegger/Karl Jaspers, Mektuplaşmalar. Yayınlayan Walter Biemel ve Hans Saner. – Frankfurt a.M. - Münih 1990
BwHK	Martin Heidegger/Erhart Kästner, Mektuplaşmalar. Yayınlayan Heinrich Wiegand Petzet. - Frankfurt a.M. 1986
S	Gudio Schneeberger, Heidegger hakkında tamamlayıcı belgeler. Hayatı ve düşüncesi hakkında belgeler. - Bern 1962
BwAJ	Hannah Arendt/Karl Jaspers, Mektuplaşmalar. Yayınlayan Lotte Köhler ve Hans Saner. - Münih 1985

Bakıp Görmek

Mitolojik Yunan *pantheon*'unun ecesi Hera, gözlerinin güzelliği dolayısıyla *boopis* sıfatıyla anılıyordu (*İlias*, I.551: *boopis potnia Hera*). Zoolojik bir atfı bünyesinde taşıyan bu söz ("inek gözlü"), muhtemeldir ki, hayvan suretindeki tanrılara tapma (*teriomorfik*) döneminden kalmadır. Fakat yine de bu konuda kesin bir şey söylenememektedir. Ama bu ifadenin *İlias*'ta toplam 14 kez geçtiği de bir gerçektir. Zamanla bu sıfat, "çok güzel" anlamına gelmeye başlamış ve insanlar için de kullanılır olmuştur (örneğin *İlias*, III.144: *Klumene te Boopis*: "büyük gözlü Klimene"; VII.10: *Phulomedousa boopis*: "büyük gözlü Filomedusa"). Biz ise bu sıfata Türkçedeki sözcük tercihi bağlamında "zeytin gözlü," "ceylan gözlü," "kara gözlü" veya burada olduğu gibi "büyük gözlü" diyoruz ve zaten geleneksel olarak bu sıfatları kullanıyoruz.

Göz neden bu denli önemlidir ki, güzelliği ayrı bir sıfatı ve estetik yargıyı hak etsin? Nedir gözün "göz"lüğünü tayin eden ve ona bu özü dolayısıyla "güzel"lik kazandıran? Gözün güzelliği, onun sadece güzel olmasından ileri gelmemektedir. Çiçek de güzeldir, ama bu sadece öylesine bir güzelliktir (burada Kantçı bir tartışmaya hiç girmeyeceğiz). Oysa gözün güzelliği onun hakikat açımlayıcı işlevinden kaynaklanmaktadır. Sadece estetik bakımdan güzel değildir göz. O ayrıca, biz insanların veya Dasein'ın özünde yatan mekânsallıktaki uzaklığı yakınlaştırıp huzura taşıyan bir duyu organı (kulağın yanı sıra) olması hasebiyle ayrıca bir güzelliğe sahiptir. Mitolojide kara gözlü, büyük gözlü, ceylan gözlü, zeytin gözlü olarak tabir edilen göz, sadece estetik olarak hoş ve güzeli değil, insanın hakikati açımlama (mesela burada

mekânsallığın hakikatini açımlama) işlevini görmesi bakımından da güzeldir.

Fakat Heidegger açısından bu nasıl bir öneme sahiptir? Heidegger'e göre, sadece temaşa veya seyir suretiyle hakikati açımlamak asla mümkün değildir. Çünkü hakikat, dışarılarda bir yerlerde buz gibi duran apayrı bir "nedirlik" değildir (Aristoteles'in tanrı tasavvuru geliyor aklıma: *Metafizik*, XII.1074b35: *kai estin hê noêsis noêseos noêsis* : "ve onun düşüncesi düşüncenin düşüncesidir"). Dasein varsa hakikat vardır, der Heidegger oysa. Dasein'ın var olması onun varolmasıyla icra ve ifa edilmektedir. Dolayısıyla hakikat nazari (= sadece öylesine seyretmeli) değil, fiilidir (= eylemseldir). Heidegger'in performizmi çağrıştıran bu tahlilleri aslında performizm de değildir. Çünkü burada Heidegger hakikatten bahsettiğinde, kendi başına, ayrı bir varlıktan bahsediyor değildir. Heidegger'in bize anlatmaya çalıştığı hakikat, onun bizim sayemizde açığa çıkan olmasıdır. Hakikat nedir sorusuna, hakikat budur diye bir cevap verilememektedir, yani eğer "budur"dan kastedilen ayrı başına işaret edilebilecek bir varlık ise. Oysa Heidegger'e göre hakikat Dasein'ın yaşamıdır, yani keşfetmek, yani daha önce mahfuz ve mahrem olanı kendi elimle açığa çıkarmaktır. Hiçlik ufku ardındayken, zamansal varlık ufku içine dühul etmiş bulunan Dasein, şurada var olduğu müddetçe hakikati keşfedecektir. İşte Dasein varsa hakikat vardır iddiası bu manadadır. Dasein var olmak suretiyle kapalılığı-açma-kararlılığı içinde olup, dünya-içinde-varolmakta, dolayısıyla hakikati kendine açımlamaktadır. Mahfuzluk perdesini ben, bizzat varolarak kaldırıyorum.

Peki ama, Hera'nın gözleri? Aslında bu söz bir sembol, özlü bir işaret: sadece seyreylemek değildir yaşamanın anahtarı, bakıp görmektir. Bizatihi görmek ise başlı başına bir güzellik sıfatını hak edecek kadar

değerlidir: Büyük gözlü, gözlerinin sadece büyük olduğunu değil, bu sayede büyük bir icrada bulunduğunu da anlatmaktadır bize. Bazı insanlar (ve tanrılar) vardır ki, onlar bu hakikat açımlayıcı niteliklerini bir güzellik olarak da gözlerinde taşırlar.

Yaşam ve Hakikat

Yukarıdaki tema üzerine yaptığımız emprovizasyonlar müzikal bir varyasyon gibidir de. Buna belki *füg* bile diyebiliriz. 1930'ların ortasından itibaren Heidegger'in sıkça kullanacağı bir temadır *füg* (yahut Almancada kullandığı şekliyle *Fuge*). Heidegger özellikle toplu eserlerinin 65'inci cildi olarak yayımlanan *Beiträge*'de söz konusu *Fuge*'den çok bahsedecektir. Tematik emprovizasyon ve varyasyonların biraradalığının oluşturduğu *füg*, bir bakıma varolmanın sembolü gibidir. Nasıl ki, Hera'nın gözleri varolmanın kapalılığı-açma-kararlılığının hakikatli ağırlığını bir güzellik sıfatıyla sembolleştiriyorsa, *füg* de bunun icra minvalini özetliyordur adeta. Dolayısıyla bir kişinin yaşam öyküsü de *boopis* ve *füg* olarak özetlenebilecek tematik bir varyasyon gibidir.

İşte ilk basımı 1994'te yapılan *Martin Heidegger – Bir Alman Üstat*, Rüdiger Safranski'nin büyük bir başarıyla Heidegger'in yaşam öyküsünü içinde bulunduğu çağdan hareketle (yani hermenötik durumunu ortaya koyarak) ele aldığı unutulmaz bir yapıttır. Burada Martin Heidegger adındaki Dasein'ın, hakikati açımlama macerası bize bakışsal güzellik (Hera'nın gözleri) ve müzikal varyasyonları (*füg*) içinde sunulmaktadır. Safranski'nin kitabında hınç ve nefret yoktur. Karalama ve küçük düşürme de yoktur. Çünkü o da bilmektedir ki, hakikat açımlandı mı açımlanmıştır. Ne Victor Farías'ın amatörce ifşaatleri, ne

Hugo Ott'un insafsız saldırıları, ne de Thomas Rockmore'un Nazi sansasyonalizmi söz konusudur bu kitapta. Safranski güzel bir şey yapmıştır: Heidegger'in yaşam öyküsünü, onun hakikati açımlama öyküsü olarak sunmuştur bizlere.

Zaten yaşamak, hakikati açımlamaktan başka bir şey olabilir mi?

Özel Bir Belge

"Ruhumun bir tanesi ..." Martin Heidegger karısı Elfride'ye böyle hitap ediyordu mektuplarında. Karısına yazdığı mektupların önemlice bir kısmı 2005 yılında torunu Gertrud tarafından yayımlandı. Heidegger'in yer yer mahrem tarihini de ortaya koyan bu mektuplar, malumu ilamdan öteye gidebilmiş midir, bu tartışmalıdır ama, onlar sayesinde dikkat çekici şahsi bir ayrıntı daha gün yüzüne çıkmıştır. O da şudur: Gertrud Heidegger'in derlediği kitabın sonuna, Martin ile Elfride'nin oğlu Hermann Heidegger önemli bir sonsöz eklemiştir.* Bugü-

---

* *Martin Heidegger'in insanlardan beklediği şey, kendi mahrem hayatını ortalığa sermeleri değil, onun sadece düşünce tarikini takip etmeleri idi. Bu da çok anlaşılabilir bir arzuydu. Fakat onun bu arzusunun karşısına, torunu Gertrud Heidegger'in başka bir haklı arzusu çıkagelmiştir: bu kitabı yayımlamak suretiyle, büyükannesi Elfride'nin kişiliğinin daha haklı ve adil biçimde takdir edilebilmesini sağlamak..*

Bu vesileyle yeğenim bana, şahsım hakkında birkaç söz söyleme fırsatı verdi.

Martin ile Elfride Heidegger'in evlilik içi meşru oğulları olarak 1920 yılında dünyaya geldim. Fakat ben yaklaşık 14 yaşındayken annem biyolojik babamın, annemin gençlik dönemi arkadaşı olan, daha sonra vaftiz babam da olacak olan tıp doktoru Friedel Caesar olduğunu ifşa etti bana. Friedel Caesar 1946 yılında öldü.

Bunu söyledikten sonra annem benden, kendisi hayatta olduğu sürece bu konuyu hiç kimseyle konuşmayacağıma dair söz vermemi istedi – sadece müstakbel karı-

ne kadarki en iyi Heidegger biyografisi olma özelliğini taşıyan Rüdiger Safranski'nin elinizdeki kitabı, belki de sadece bu belgeyle tamamlanması gereken bir başyapıttır. Hermann'ın bu ifşaası, Martin ile Elfride'nin mahremine taarruz mudur, bu tartışmalıdır, ama Martin Heidegger'in özellikle Hannah Arendt'le olan ilişkisini bambaşka bir ışık altında değerlendirilmesi gerekeceğine de delalet ettiği kesindir. Örneğin böyle bir yeniden değerlendirme denemesine, Heidegger biyografileri içinde en günceli ve sanırım en hacimlisi olan Anton M. Fischer'in kitabında girişildiği görülmektedir.[α] Heidegger'in hayat hikâyesini ve yapıtlarını psikolojik bir tahlilden geçirmeye çalışan Fischer, Arendt-Heidegger ilişkisinde Arendt'in ne kadar büyük zorluklar çektiğini, Heidegger'in adeta "maço" tavırlarla genç öğrencisinin duygularıyla oynadığını, aslında onun sevmek nedir bilmediğini, oysa genç Hannah'ın bundan sonraki bütün hayatının bu ilişkinin gölgesinde kaldığını iddia ederken, Heidegger'in karısıyla olan ilişkisinin ne kadar büyük oranda yabancılaşmaya dayandığını aslında Hermann bu ifşaatıyla ortaya koymuş olmaktadır.

Kaan H. Ökten

---

ma bundan bahsedebilecektim. Anneme verdiğim sözümü sonuna kadar tuttum. Beni 71 yıldır ezen ve sıkan bu şahsi yükten kurtulmam ve söz konusu tarihi hakikati ifşa edebilmem için bana bu fırsatı tanıyan sevgili yeğenime teşekkür ediyorum.

Attental, 3 Temmuz 2005, Pazar

Büyükanne de olan annemin 112'nci yaşgününde

Hermann Heidegger

α Anton M. Fischer, *Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers*, Rüffer & Rub Sachbuchverlag, Zürich: 2008.

ÖNSÖZ

Yaşamıyla, felsefesiyle Heidegger'in öyküsü uzun bir öyküdür. Bütün bir yüzyılın tutkuları ve faciaları bu öykünün içindedir.

Felsefi olarak Heidegger çok uzaklardan gelir. Herakleitos, Platon, Kant'la sanki çağdaşlarıymış gibi arkadaşlık etmiştir. Onlara o kadar yaklaşmıştır ki, onlarda söylenmeyenleri duyabilmiş ve kelimeye dökebilmiştir. Heidegger'de bütün o harika metafizik hâlâ mevcuttur, ama sesinin kesilme anı yakındır; kendisini başka bir şey için açtığı andadır da denilebilir.

Heidegger'in tutkusu soru sormaktır, yanıt vermek değil. Sorguladığı ve aradığı şeye varlık demiştir. Bütün bir felsefe yaşamı boyunca t e k b i r soruyu, bu varlık sorusunu sormuştur. Bu sorunun anlamı, modernlikte kaybolma tehdidi altında bulunan yaşamın gizemini, yaşama geri vermekten başka bir şey değildir.

Heidegger işe, Katolik bir filozof olarak başlamıştır. Modernliğin meydan okumasını kabul etmiştir. Boş bir gökyüzü ve her şeyi yutan bir zamanın kudreti altında kendisini bulan, fırlatılmış ve kendi yaşamını tasarlama kabiliyetiyle donatılmış bir Dasein [varoluş, burada-olmak] felsefesini geliştirmiştir. Bireylerin özgürlüğünü ve sorumluluğunu dile getiren ve ölümü ciddiye alan bir felsefe. Heidegger'in aklındaki varlık sorusu, Dasein'dan demir alıp açılmak anlamına gelir; tıpkı demir alıp özgürleşerek, açık denizlere açılmak gibi. Heidegger'in varlık sorusunun, bu özgürleştirici, demir alma niteliğini çoğunlukla kaybetmesi ve düşünceyi daha ziyade sindirip kasmış olması, bu düşüncenin etki tarihinin üzücü bir ironisidir. Bu kasılmayı çözmek gereke-

cektir. Belki o zaman, bu felsefi dehanın bazı talihsiz düşünsel derinliklerine, Trakyalı hizmetçinin kahkahalarıyla[α] karşılık vermek için yeterince özgür olacağız.

Heidegger'in siyasete bulaşması da bugün bile rahatsızlıklara yol açmaktadır. Felsefi nedenlerle bir süreliğine nasyonal sosyalist devrimci olmuştur, ama yine felsefesi, bu siyasi faaliyetlerden kendini kurtarmasını sağlamıştır. Yaptıkları ona ders olmuştur. Bundan sonra düşünceleri, tinin güç istenci tarafından yoldan çıkarılabilmesi sorununun da etrafında dolaşmıştır. Heidegger'in felsefi yolu, kapalılığı-açmak-kararlılığından başlayıp, büyük tarihsel anın metafiziğinden geçerek, sonunda sükûnete ve dünyaya özenli davranma düşüncesine doğru ilerler.

Martin Heidegger – bir Alman üstat.

O gerçekten de mistik düşünür Üstat Eckhart'ın okulundan bir 'usta'ydı. Dindar olmayan bir çağda, dinsel deneyim için ufku, başka hiç kimsenin yapamadığı kadar açık tutmuştur. Şeylere yakın duran ve sıradanlığa batmaya karşı koruyan bir düşünce bulmuştur.

O gerçekten de çok 'Alman'dı, tıpkı Thomas Mann'ın Adrian Leverkühn'ü gibi. Heidegger'in yaşam ve düşünce öyküsü, bir kez daha bir Faustus öyküsüdür. Bir Alman'ın, Avrupa'da olay yaratacak olan, felsefedeki kendine özgü yolunun, sevilmeye layık, büyüleyici ve kirlenmiş her yanı gün ışığına çıkmaktadır. Ve son olarak: siyasi faaliyetleriyle, Paul Celan'ın şiirinde[β] sözü geçen o 'Alman üstat'tan bir şeyler kapmıştır.

[α] Tales yıldızlara bakarken bir kuyuya düşünce, Trakyalı hizmetçisi katıla katıla güler –çn.

[β] Paul Celan'ın 1948 tarihli "Todesfuge" [Ölüm Füğü] şiirininde: Ölüm bir Alman üstattır –çn.

Böylece Heidegger'in adı, bu yüzyılın Alman tini tarihinin en heyecan verici bölümünü temsil eder. İyisiyle, kötüsüyle, iyinin ve kötünün ötesinde, bu öykünün anlatılması gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Fırlatılmışlık. Messkirch Üzerindeki Gökyüzü. Şehirdeki Hizipçilik. Kilit Rol. Zangoç Oğlanlar. Biricik Kardeşime. Da-da-dasein. Anne-Baba. Kilisenin Gözetimi Altında. Konstanz. Dünyevi Kişiler ile Diğerleri. Freiburg Lisesinde. Neredeyse Cizvit.

1928 yılında, aradan geçen zamanda meşhur olan Martin Heidegger, birkaç okul yılını geçirdiği Konstanz'daki ruhban yatılı okulunun eski mümessiline şunları yazar: *Belki de felsefe, insanın ne kadar her şeyin başında olduğunu en belirgin ve en kalıcı biçimde gösterir. Felsefe yapmak sonuç olarak, başlangıçta olmaktan başka bir şey demek değildir.*

Heidegger'in yeni başlamayı övmesi imalıdır. O, başlangıcın ustası olmak ister. Felsefenin Yunanistan'daki başlangıç döneminde, geçmişte kalan geleceği aramıştır, bugünde ise, yaşamın içinde felsefenin sürekli yeniden kaynaklandığı noktayı keşfetmek istemiştir. Bu *ruh halleriyle* meydana gelir. O düşüncelerle işe başladığını öne süren felsefeyi eleştirir. Gerçekte, der Heidegger, felsefe bir *ruh haliyle* başlar, hayrete düşmekle, korkuyla, ihtimamla, merakla, coşkuyla.

Heidegger için *ruh hali*, yaşamı düşünceye bağlar ve kendi durumunda yaşam ile düşüncenin ilişkisinin peşine düşmeye, o kadar inkâr ederek karşı çıkması da, ironiden uzak değildir. Aristoteles hakkında bir derse, bir defasında şu veciz cümleyle başlamıştır: *Doğdu, çalıştı ve öldü.* Heidegger kendisinden de böyle bahsedilmesini isterdi, çünkü büyük olasılıkla bu onun büyük düşüydü: felsefe için yaşamak ve belki de kendi felsefesi içinde kaybolmak. Bu da onun *ruh haliyle*

ilişkilidir; belki de fazla çabuk, mevcut olanda göze batanı keşfeden ve bu yüzden de gizli kalanı araştıran ruh haliyle. Yaşamın kendisi istekleriyle usandırıcı olabilir. Heidegger'in *ruh hali* ona şunları söyletir: *Dasein fırlatılmıştır* ve varlık *bir külfet olarak açığa çıkmıştır*, çünkü: *Hiçbir orada-oluş, kendisi olarak özgürce, 'orada-olmak'* [Dasein] *isteyip istemediğine karar vermiş midir ve buna hiç karar verebilecek midir?* (SuZ, 228).

Heidegger büyük lafları sevdiği için, Batı dünyasından mı yoksa kendinden mi bahsettiği, bütün olarak varlığın mı yoksa kendi varlığının mı tartışma konusu olduğu asla tam olarak anlaşılmaz. Ama eğer felsefenin düşünceden değil de ruh halinden kaynaklandığı ilkesi geçerliyse, düşünceleri sadece diğer düşüncelerle karmaşa içine, yani tinsel geleneğin yüksek platosu üzerine yerleştirmemek gerekir. Heidegger tabii ki geleneklere bağlanmıştır, ama bizi tekrar yaşamına yönlendiren nedenlerden dolayı. Bu gelenekler görünüşe göre, kendi dünyaya gelişini bir armağan veya çok şey vaat eden bir varış olarak yaşamasına izin vermemektedir. Onun dünyaya gelişi, ruh halinin görmek istediği gibi, bir yıkılış olmalıdır.

Ama kendisini içine *fırlatılmış* duyumsadığı dünya, 26 Eylül 1889'da doğduğu, çocukluğunu geçirdiği ve sürekli memnuniyetle geri döndüğü, geçen yüzyılın sonundaki Messkirch'in dünyası değildir. *Fırlatılmış* olarak ilk defa, onu modernliğin meydan okumalarına karşı korumuş olan bu memleketin dünyasından dışarı fırlatıldığında hissetmiştir. Dünyaya geliş sorununun doğumla bitmediği unutulmamalıdır. Bir insan yaşamında birkaç doğum gereklidir ve bazen bir insanın dünyaya bütünüyle hiç varmadığı da olabilir. Ama önce birinci doğumda kalalım.

Babası Friedrich Heidegger, Messkirch'teki St. Martin Katolik kili-

sesinde şarap kilercisi ve hademedir. 1924'te ölür. Oğlu Katoliklikten koptuğunda hayattadır, ama felsefede başarı kazanışına şahit olmaz. Annesi 1927'de ölür. Martin Heidegger annesinin öldüğü yatağın başucuna, VARLIK VE ZAMAN'ın henüz çıkan baskısının el yazması kopyasını koyar.

Annesinin memleketi komşu köy Göggingen'dir. Schwaben Alpleri platolarından soğuk rüzgârlar aşağı indiğinde, Messkirch'te "Göggingen'den esiyor ..." derler. Anne tarafından ataları, nesillerdir orada "Lochbauernhof" [çukur çiftlik] denilen görkemli bir mülkte yaşıyorlardı. Atalarından biri olan Jakob Kempf, 1662'de çiftliği Pfullendorf yakınlarındaki Wald'de bulununan Sistersiyen manastırından tımar olarak almıştı. Heidegger'in dedesi, çiftliği 1838'de 3800 gulden karşılığında satın alabilmişti. Ama tinsel olarak kilisenin gözetimi altında kalmışlardı.

Baba tarafından ataları küçük çiftçi ve zanaatkârdı. Bu yöreye 18. yüzyılda Avusturya taraflarından gelmişlerdi. Messkirch'teki soy araştırmacıları, Mägerle ve Kreutzle aileleriyle uzaktan akrabalık ilişkileri bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu ailelerin birinden, 17. yüzyılın en ünlü vaizlerinden biri Abraham a Sancta Clara, diğerinden ise besteci Konstantin Kreutzer çıkmıştır. Martin'in Konstanz'daki yatılı okulda ruhani akıl hocası, daha sonra Freiburg başpiskoposu olan Conrad Gröber'le de Heidegger'ler uzaktan akrabaydı.

Messkirch, Bodensee gölü, Schwaben Alpleri ve Tuna'nın üst kısmı arasında bulunan küçük bir kasabadır. Çorak, eskiden fakir olan, Aleman bölgesi ile Schwaben bölgesi arasındaki sınırın üzerinde bir yöredir. Aleman kişiliği daha ağırkanlı, hüzünlü ve dalgındır. Schwaben kişiliğiyse daha neşeli, açık ve hayalcidir. Birileri alaycılığa eğilim gösterirken, diğerleri tutkuya yatkındır. Martin Heidegger her ikisinden

de bir şeyler almıştı, kendisine koruyucu ustaları olarak seçtiği Johann Peter Hebel bir Aleman, Friedrich Hölderlin ise Schwabe'dir. Heidegger için her ikisi de bu bölgenin damgasını taşısalar da, koca dünyaya taşarlar. O kendisini de böyle görmüştür: *kendini gökyüzünün enginliğine açmak ve aynı zamanda yeryüzünün karanlığında kök salmak* (D, 38).

1942 tarihli bir derste, Heidegger Hölderlin'in Tuna övgüsü, "İster"i yorumlar. Ders el yazmalarına eklediği bir not, sonra basılan metinde eksiktir: *Belki de şair Hölderlin ... Tuna vadisinin yukarılarında, nehir kıyısının yakınında, kayalıkların altındaki bir süthanenin koyun ahırında ... "İster övgüsünün" meydana gelmesiyle aynı zamanda büyükbabası doğan bir düşünürün ... kaderini belirleyecektir.*

Heidegger kendi kendini mi efsaneleştiriyor? Ne olursa olsun bu, insanın kendisine doğmayı arzuladığı bir köken verme denemesidir. Hölderlin'in Messkirch'in aşağısında, Wildenstein kalesinin eteğinde, Tuna evi üzerindeki parıltısı. Heidegger'ler 18. yüzyılda orada yaşıyordu. O ev hâlâ duruyor ve sakinleri, kep takan profesörün hep ziyarete geldiğini anlatıyor.

Tuna evinin ve Wildenstein kalesinin yakınında, eskiden Augustin tarikatının bir hayır kurumu olan Benedikt manastırını barındıran Beuron kenti vardır. Büyük kütüphanesi, sığır ahırları ve samanlıklarıyla, keşişlerinkine özgü bir sessizliğe sahip bu dünya, Martin Heidegger'i kiliseden kendini kopardıktan sonra bile cezbetmişti. Yirmili yıllarda yarıyıl tatilleri esnasında bazı defalar bir manastır hücresinde birkaç hafta geçirmişti. Beuron manastırı, öğretim yasaklı olduğu 1945 ile 1949 arasında kamuya açık konuşma yaptığı tek yerdi.

19. yüzyılın sonunda Messkirch'in nüfusu 2000 kişiydi. Bu nüfusun çoğu tarım ve el işlerinde çalışıyordu. Kentte biraz sanayi de vardı: bir bira fabrikası, bir makara fabrikası, bir süthane. Resmi ilçe be-

lediyesi, meslek okulları, bir telgraf merkezi, bir tren garı, ikinci sınıf bir postane, bir sulh mahkemesi, kooperatif merkezleri, çiftlik ve şato idareleri Messkirch'te bulunuyordu. Messkirch'in Baden'e bağlı olması, bu küçük şehrin düşünsel atmosferi açısından önem taşıyordu.

Baden'de 19. yüzyılın başından bu yana güçlü bir liberal gelenek yaşıyordu. 1815'te bir temsili anayasa ilan edilmiş, 1831'de basın sansürü kaldırılmıştı. Baden 1848 devriminin kalelerinden biriydi. Hecker ve Struve o yılın Nisan ayında yakındaki Konstanz'dan halkı silahlı ayaklanmaya çağırmışlardı. Devrimci alaylar Donaueschingen civarında toplandılar; yenildiler, bir yıl sonra kısa bir süre için iktidarı ellerine geçirdiler, grandük Alsace'a kaçtı; ancak Prusya birliklerinin yardımıyla eski düzen tekrar kurulabildi. Baden'de insanlar Prusya hakkında dostça düşünceler beslemiyordu, 1871'den sonra kurulan Alman devleti de burada daima kötü bir Prusya tadıyla akıllarda kaldı. Baden liberalizmi sonunda devletle ilişkilerini düzeltti; çünkü başka bir düşman bulmuştu: Katolik Kilisesi.

Kilise aslında şiddetle karşı çıktığı liberalizm tinini, 1848'den itibaren ustaca kendi çıkarları için kullanmıştı; özgür bir devlet içinde özgür bir kiliseyi, okullarda ve üniversitelerde devletin velayetinin kaldırılmasını, Kilise vakfından sağlanan gelirlere özgürce sahip çıkabilemeyi, Kilise mülklerinin özgürce idaresini talep ediyordu. Tanrı'ya insanlardan daha fazla itaat edilmeliydi. Devlet yönetimi Freiburg başpiskoposunu 1854'te tutuklattığında çatışma şiddetlendi. Sonunda hükümet çark etti, çünkü görünüşe göre kilise, özellikle taşrada ve küçük şehirlerde, halkın düşünme ve yaşam alışkanlıklarında çok kuvvetli kök salmıştı. Güneybatıdaki bu Katolik popülizmi kiliseye sadık, ama devletten bezgin, hiyerarşik, ama devlet gücüne karşı özerklikte ısrarlıydı. Prusya karşıtı, milliyetçi olmaktan çok bölgeselci bir karak-

ter taşıyordu, kapitalizm karşıtı, tarımsal, Yahudi düşmanı, yurduna bağlı bir popülizmdi ve özellikle de alt sosyal katmanlara kök salmıştı.

Roma'daki konsil 1870'te Papa'nın yanılmazlığı dogmasında karar kıldığında, devlet ile kilise arasındaki anlaşmazlıklar yine şiddetlendi. Milliyetçilik çağında kilisenin evrensel hâkimiyeti yeniden canlandırılamıyorsa da, en azından Katolik dünyası devlete ve sekülerleşmiş topluma karşı etkili şekilde kalkana alınmalıydı.

Buna karşı, sosyal kökenleri her şeyden önce Güney Almanya'nın ulusalcı-liberal Katolik eğitimli kentsoyluluğunda yatan, "eski Katolik" hareketi denilen bir muhalefet oluştu. Bu çevreler fazla "Romalı" olmak istemiyor ve Katolikliği ulusallıkla bağdaştırmak istiyordu. Bazı "eski Katolikler" bunun dışında bütün olarak kilisenin modernleştirilmesine çabalıyordu: evlenme yasağının kaldırılması, azizlere tapınmanın sınırlanması, cemaatlerin kendi kaderini tayin hakkı, papazların seçilmesi.

Bu hareket kendi kilise organizasyonunu yarattı, bir piskopos seçti, ama sayıca küçük kaldı; özellikle de eski Katolik hareketinin güçlü şekilde geliştiği Baden'da hükumetlerden destek bulduysa da, hiçbir zaman 100.000 üyeyi geçemedi. Messkirch yetmişli ve seksenli yıllarda bu hareketin kalelerinden biriydi. Bir zaman buradaki nüfusun neredeyse yarısı eski Katolikti.

Roma Katolikliğinin şiddetli savunucularından biri olan Conrad Gröber, Martin'in çocukluğuna kadar uzanan, Messkirch'teki "kültür kavgası"nın karanlık bir resmini çizer: "Daha zengin olan eski Katolik çocukların, daha yoksul Katolik çocukları dışladığı, papazlarına ve bu çocuklara lakaplar taktığı, onları dövdüğü ve tekrar vaftiz etmek için onları çeşme yalaklarına batırdığı o acımasız yıllarda ne kadar gencin mutluluğunun mahvedildiğini, kendi acı deneyimlerimizden biliyo-

ruz. Ne yazık ki, eski Katolik öğretmenlerin bile ak koyunları kara koyunlardan ayırdığını, Katolik öğrencileri şefkatle 'kara mikroplar' ismiyle çağırdığını ve kimsenin Roma yollarında cezasız gezinemeyeceğini somut bir şekilde hissettirdiğini de kendi deneyimlerimizden biliyoruz. Biri haricinde hepsi kiliseden kopmuştu ve eğer Messkirch'te kalıcı bir mevki edinmek istiyorlarsa eski Katoliklere katılmak zorundaydılar. Çok sonraları da, insanın ancak din değiştirerek bu Ablach şehrinde küçük bir mevkiye erişebileceği görüldü."

En dirayetli olanlar arasında Heidegger'in babası vardı. İlk başlarda sadece zararı dokunduysa da, "Romalılar"ın yanında kaldı.

Hükümet Messkirch'teki eski Katoliklere, St. Martin şehir kilisesini birlikte kullanma hakkını vaat etmişti. "Romalılar" için bunun anlamı, Tanrı'nın evinin kutsallığının kirletilmesiydi, bu yüzden kiliseyi terk ettiler. Şehir kilisesinden fazla uzakta olmayan bir eski meyve deposunu 1875'te, Beuron'dan keşişlerin de etkili yardımıyla bir "Acil durum kilisesine" dönüştürdüler. Kilise hademesi Friedrich Heidegger'in kiler atölyesi de buradaydı ve Martin de burada vaftiz edilmişti.

"Romalılar" ile eski Katolikler arasındaki karşıtlık kasaba cemaatini iki kampa böldü. Eski Katolikler daha 'nezih kesimler,' 'liberaller,' 'modernler'den oluşuyordu. Onların gözünde "Romalılar," aşılmış Kilise geleneklerine sarılan, ilerlemenin ayak bağı olan, dar kafalı, geri kalmış küçük insancıklardı. "Romalılar" ilkbahar ve sonbahar kutsaması için tarlalara çekildiğinde, eski Katolikler evlerinde kalırdı, bu ailelerin çocukları da "Romalılar"ın putlarına taş atardı.

Bu çatışmalarda küçük Martin ilk defa gelenek ile modernlik arasındaki karşıtlığa tanık oldu. Modernlerin bu acı veren yanını ilk defa yaşadı. Eski Katolikler "üst tabaka"ya aitti, "Romalılar"sa çoğunlukta olsalar da, kendilerini ezilenler olarak hissetmek zorundaydı. Bu du-

rum cemaatlerinde daha sıkı bir şekilde birbirlerine kenetlenmelerine yol açtı.

Yüzyılın sonlarına doğru eski Katoliklerin sayısı Messkirch'te de çarpıcı ölçüde gerileyip, kültür savaşı ortamı gevşediğinde, "Romalılar" şehir kilisesini bütün zenginliği ve mülkleriyle beraber geri aldılar. Heidegger'ler yine kilise meydanındaki hademe evine taşınabildiler. 1 Aralık 1895'te bayram gibi bir ayin "döneklere" karşı bu zaferi noktaladı. Bu esnada küçük Martin hiç beklemediği bir kilit rol üstlendi: Eski Katolik hademe kilise anahtarlarını selefine vermekten utanıyordu, bu yüzden anahtarları o sırada kilise meydanında oynayan, hademenin küçük oğluna uzatıverdi.

Çocukluğunun dünyası, gösterişle göklere uzanan St. Martin kilisesinin karşısında, kilise meydanındaki küçük, basık hademe evidir. Bu meydan 16. yüzyılda yapılmış Fürstenberg şatosuna açılır. Çocuklar büyük kapıdan geçerek içerideki avluya ve daha da ilerideki şato parkına, kır yolunun geçtiği açık manzaranın başladığı, diğer uçtaki bahçe kapısına kadar geçebiliyordu: *Bu yol bahçe kapısından Ehnried'e doğru uzanır. Şato bahçesinin yaşlı ıhlamur ağaçları duvarın üzerinden, yolun ardı sıra bakarlar, bu yol ister Paskalya zamanı, yükselen tohumlar ile uyanan çimenliklerin arasında parlak parlak ışıldasın, isterse Noel zamanı kar fırtınaları altında bir sonraki tepenin arkasında kaybolsun* (D, 37).

"Hademenin oğulları" Martin ve kardeşi Fritz kilise hizmetlerine yardım etmek zorundaydı. Ayinlerde çömezlik yapıyorlar, kiliseyi süslemek için çiçekler topluyorlar, papazın getir götür işlerini görüyorlar ve çanları çalıyorlardı. Heidegger'in ÇAN KULESİNİN GİZEMİ'nde hatırladığı gibi, kulede yedi çan asılıydı, her birinin bir adı, kendine özgü bir sesi ve bir zamanı vardı. Öğleden sonraları için Dört Çanı, şehirdeki

uykucuları dehşetle uyandırmak için Dehşet Çanı vardı; Üç Çanı aynı zamanda Ölüm Çanıydı. Çocuk Çanı Hıristiyanlık dersine ve tespih çekmeye çağırırdı; On İki Çanı, okulda öğleden önceki dersi bitirirdi; Klanei, saat çekicinin üzerine vurduğu çandı; sesi en güzel olan ise Büyük Çandı; en büyük bayram günleri, ikindi vakti ve sabahın erken saatleri bununla başlatılırdı. Yeşil Perşembe'den sonra yas haftası boyunca çanlar sustuğunda, mandal çevrilirdi. Bir kol döndürüldüğünde sert tahtanın üzerine vuran bir dizi küçük çekiç harekete geçerdi. Kulenin dört köşesinde bir mandal dururdu, bu kulak tırmalayıcı sesin dört bir yana yayılması için zangoç oğlanların sırayla mandal çevirmesi gerekirdi. Ama en güzeli Noel bayramlarıydı. Sabah üç buçuk gibi zangoç oğlanlar hademe evine gelirdi, orada anneleri kek ve sütlü kahveyle sofrayı kurmuş olurdu. Bu kahvaltıdan sonra evin girişinde lambalar yakılır ve karların ve kış gecesinin içinden karşıdaki kiliseye geçilir; karanlık çan kulesinin içinden yukarı, donmuş halatlara ve buzla kaplanmış çan tokmaklarına çıkılırdı. *Genç kalplerin, düşlerin, duaların ve oyunların içinde daima bir çan sesi çınlarmış gibi, kilisedeki bayramların, nöbet günlerinin ve mevsimlerin geçişi ile her günün sabah, öğlen ve akşam saatlerinin iç içe geçtiği o gizemli melodi,* diye yazar Martin Heidegger, *kulenin en büyüleyici ve en kutsal ve en kalıcı gizemlerinden birini barındıran herhalde budur* ... (D, 65/66).

Yüzyılın başında, bir taşra kasabasında, kilisenin gözetimi altında bir yaşamdı bu. Heidegger KIR YOLU'nda, kendi yonttuğu kayığıyla okul çeşmesinde oynadığı oyunlarını anımsar: *Bu yolculuklardaki o hayali unsur, her şeyin üzerine saçılmış, eskiden hiç görünmeyen bir parıltıda gizli kaldı. Annenin gözleri ve elleri, bu şeylerin ülkesini sınırlıyordu ... Bu oyundan yolculuklar, bütün kıyıları geride bırakan o yürüyüşleri henüz hiç bilmiyordu* ... (D, 38).

Bu *eskiden hiç görünmeyen parıltı*, Heidegger'in Messkirch'teki çocukluğunun tüm anılarına saçılmıştır ve bu herhalde sadece oyunun verdiği bir kutsallaştırma değildir, çünkü kardeşi Fritz de o yılları benzer şekilde yaşamıştır. "Bu şekilde çoğumuz bütün yaramazlıklarımıza rağmen, o zamandan bu yana bir daha hiç yaşanmamış, sürekli bir hafifliğin verdiği huzurun tadını çıkarıyorduk." Kardeşi Fritz ömrü boyunca çocukluklarının kentinde kaldı, buradaki yerel bir bankada memur olarak çalıştı ve burada öldü.

Messkirchliler için Fritz 'orijinal' bir şahsiyetti. Burada o kadar seviliyordu ki, sonraları dünyaca meşhur olan filozof bile 'Fritz'in ağabeyi' olarak kaldı. Fritz Heidegger kekemeydi, ama sadece "ciddi"leştiğinde; Messkirch'te anlatıldığına göre, "iki çift laf edemezdi," o zaman Heidegger'in 'Dasein'ı onun ağzından 'Da-da-dasein' olarak çıkardı. Dalga geçtiğinde, örneğin meşhur bayram konuşmalarında, kekelemeden konuşurdu. Bu durumda hiçbir şeyden çekinmezdi, hatta Hitler döneminde kentte tanınan Nazilerle kavga ettiğinde, halk arasında sevilmesi onu korumuştu. Fritz üniversiteye gitmemişti. Banka memuru kendisine bazen "ışıldak" derdi. Ağabeyi için 30.000 sayfa el yazmasını daktiloya çekmiş ve savaş yılları sırasında banka kasasında saklamıştı. Dediğine göre, insanlar onları ancak 21. yüzyılda, "Amerikalılar ayın üzerinde çoktan kocaman bir alışveriş merkezi kurduklarında" anlayarak okuyabileceklerdi. Fritz metinler karşılaştırılıp elden geçirilirken yardım ettiğini anlatır. Bir cümlede iki düşünceye yer vermek istemezdi. Ağabeyine bunları birbirinden koparmalısın, demişti. Dar bir kapının içinden biri ancak diğerinin ardından geçebilirdi. Yani bu durumda Fritz açıklığı tercih etmiştir, ama yoksa hayatında belirsizlikten bol bir şey yoktur. Özdeyişlerinden biri şöyleydi: İsterse insanlar beni görmezden gelsinler, ama asla açıkça görmesinler! Felsefenin budalaca

taraflarını takdir eder, ama filozofların kendilerini fazla ciddiye almasına üzülürdü. Budalalığın anlamını kendinde saklamayı başaran kişi, bu Da-da-dasein'le gayet iyi başa çıkabilir derdi: "İçimizde, kalbimizin en derin köşesinde, bütün zorlukları aşan bir şeyler yaşar: hiçbirimizin fark etmediği o sevinç, köklerimizdeki budalalığın o son kalıntısıdır." Ağabeyi Martin'in aksine Fritz Heidegger kendi kendiyle alay edebilirdi. Martin'den beş yıl sonra dünyaya gelen Fritz kendi doğumunu şöyle yorumlardı: "Yaşam acısı bazılarında bugün, bazılarındaysa yarın başlar. Şato caddesindeki küçük toprak kurdu için ise Küllü Çarşamba[a] günü başladı: kusma, bulantı, korkunç bir sapış. Tam da Küllü Çarşamba'ya yakışır biçimde."

Martin Heidegger kardeşine şükranla bir kitap adayacaktır. Çok güzel, ikili bir anlamla *Biricik Kardeşime* yazılıdır orada.

Fritz Heidegger'in bildirdiğine göre, anne ve baba inançlıdır, ama fanatik değillerdir ve katı bir mezhepçilikleri yoktur. Katolik yaşamı kanlarına öyle bir işlemiştir ki, inançlarını savunma ihtiyacı bile duymazlar veya başkalarına kabul ettirmeye çalışmazlar. Sonradan oğulları Martin, kendileri için en doğal şey olan "doğru yol"dan saptığında da, bu durumu bir o kadar anlayışsız karşılamışlardır.

Anneleri neşeli bir kadındı. "Sık sık" diye bildirir Fritz Heidegger, "hayat o kadar güzel düzenlenmiş ki, insan daima bir şeylere sevinebilir, derdi." Azimli, bazen de gururluydu, soylu çiftçi kökeninin verdiği özgüveni saklamazdı. Çalışkan biri olarak tanınır, neredeyse sadece önlüğü ve "başörtücüğü"yle bilinirdi. Babasıysa günlerce susabilen, içine kapanık bir adamdı, göze batmayan, çalışkan, adil biri. Sonraları

[a] Almanya'da Katolik kilisesine göre 40 günlük perhizin son günü olan Küllü Çarşamba aynı zamanda bir hafta süren ve bol bol bira içilen Fasching karnavalının son günüdür –çn.

oğullarının aklında fazla yer etmeyecek bir insan.

Heidegger'lerin evinde bolluk yaşanmıyordu, ama fakir de değildiler. 2000 mark temel varlık ve 960 mark gelir vergisi biçilmesi (1903 yılında), ortanın altı gelir düzeyi demekti. Bununla bir aile yaşayabiliyordu, ama kendi imkânlarıyla çocuklarını pahalı yüksek okullara göndermeye yetmiyordu. İşte burada kilise devreye giriyordu. Özellikle kırsal bölgelerde, kilisenin yetenekli çocukları teşvik ve aynı zamanda genç papazları bünyeye katma uygulaması böyle işliyordu.

Şehrin papazı Camillo Brandhuber, ailesine, bu kabiliyetli oğlanı Messkirch ortaokulunu bitirdikten sonra (şehirde bir lise yoktu), genç papazlar için bir yatılı okul olan Konstanz Katolik manastırına göndermeyi önerdi. Brandhuber öğrencisine ücretsiz Latince dersi vermiş ve böylece bir liseye geçişini mümkün kılmıştı. Konstanz yatılı okulunun idarecisi Conrad Gröber'di. Brandhuber ve Gröber, Martin için yerel bir vakıftan burs temin etmişti. Ailesi, kilisenin oğullarını gözetimi altına almasından gurur duyuyordu. Ama Martin için kiliseye maddi bağımlılık dönemi başlamış oldu. Artık teşekkür etmekle yükümlüydü.

On üç yıl boyunca, 1916'ya kadar bu maddi bağımlılık devam edecekti. Konstanz'daki yatılı okul dönemi (1903-06) boyunca Weiss bursunu aldıktan sonra, Martin son lise yılları ve 1911'e kadar olan, Freiburg'daki ilk dört teoloji yarıyılı için papazlık eğitimine bağlı olan Eliner bursunu aldı. 1903 ile 1906 arasındaki öğrenim yılları, burs alanların Aquinolu Aziz Thomas'ın felsefesini ve teolojisini korumasını şart koşan Schaetzler bağışından finanse edilmişti. Heidegger içten içe kiliseden kopmaya başladıktan sonra da, Katolik dünyasına bağımlı kaldı. Ayak uydurmak zorundaydı, ama bu onu çok utandırıyordu – kendi deyişiyle, bu eziklikten dolayı *Katoliklik Sistemini* affedemeyecekti. Ka-

musal yaşamdaki çıkar politikasıyla bu kurumsal *Sistem* ona o kadar rahatsızlık vermiştir ki, sonraları Nazi hareketine sempati duymasının bir nedeni de, bu hareketin ruhban sınıfına karşı çıkmasıdır.

1903 yılında Heidegger Konstanz yatılı okuluna ve oradaki liseye geçer.

Eski Katoliklerle olan anlaşmazlıkların etkileri hâlâ sürse de, Messkirch henüz kapalı, Katolik bir evrendi. Ama elli kilometre ötedeki Konstanz'da modern çağın etkileri daha belirgin hissedilmektedir.

Eskiden özerk bir İmparatorluk şehri olan Konstanz, farklı mezhepleri barındırıyordu. Şehrin büyük tarihi, anıt binalarda varlığını sürdürüyordu. 15. yüzyılda konsilin toplandığı eski mağaza da, Hus'un mahkemesini beklediği ev de oradadır. Bu "kâfir"in tutuklu kaldığı Dominiken manastırı, aradan geçen süre içinde bir otel tesisine dönüştürülmüştü, "Ada Oteli" denilen bu otelin toplantı salonları, şehrin düşünsel yaşamının odak noktasıdır. Liselilerin severek izledikleri konserler ve konferanslar burada yapılıyordu. 'Modern tin'e burada biat ediliyordu. Nietzsche'den, İbsen'den, ateizmden, Hartmann'ın "bilinçdışı felsefesi"nden, Vaihinger'in "sanki felsefesi"nden, hatta psikanalizden ve rüya tabirinden bahsediliyordu. Konstanz'da işte böyle ilerici bir tin hâkimdi, bu şehir, 1848'de Hecker'in günlerinden bu yana Baden liberalizminin bir kalesi olarak kalmıştı. Heidegger'in zamanında Konstanz Lisesine giden Günther Dehn, hatıralarında, erkekler havuzunun cankurtaranının, barikatlarda savaşmış eski bir kırksekizli olduğunu duyduklarında kendisinin ve sınıf arkadaşlarının hissettiği huzur verici ürpertiden bahseder. Kentteki en yüksek tirajlı gazete olan "Akşam Gazetesi," demokratik, ruhban karşıtı ve şehirde bir Prusya piyade alayı bulunmasına ve bütün Reich'tan subayların Bodensee gölü kıyısındaki bu kentte tatillerini geçirmeyi sevmelerine

rağmen veya belki de bu yüzden, Prusya karşıtıydı.

Yatılı öğrenim yurdu St. Konrad veya kısa adıyla "Konrad Yurdu," kültür savaşı yıllarında kapatılmış ve ancak 1888'de tekrar açılmıştı. Eskiden bir Cizvit koleji olan lise, devlet denetimi altındaydı. Yani yatılılar, hafifçe liberal, mezhep karşıtı bir eğitim hümanizminin hâkim olduğu 'dünyevi' bir okula gidiyorlardı. Yeni diller öğretmeni olan Pacius, bir demokrat, özgür düşünür ve pasifist olarak, etkili sözleri sayesinde öğrenciler arasında çok seviliyordu. Aristoteles'i el üstünde tutmaları şart olan teolog adayları yatılıları, "Platon'la, o dev tinle kıyaslandığında Aristoteles de kimmiş" iddiasıyla kızdırıyordu, ama Protestanları da ihmal etmiyordu: "Astroloji," derdi sık sık, "araştırmalarına göre Melanchthon'un boş inançlarından kaynaklanmaktadır." Almanca ve Yunanca öğretmeni Otto Kimmig için Lessing'in "Bilge Nathan"ı, kabul edebileceği tek kutsal kitaptı. Martin Heidegger'in de ders aldığı bu öğretmenlerin etkisi çok büyük olmuş olmalı: Günter Dehn, "Bu iki öğretmen tarafından, onlar için varolmayan Hıristiyan dünyasının düşüncelerinden, deyim yerindeyse nasıl kazara çıkarıldığımı ancak sonradan fark edebildim," şeklinde özetliyordu.

Konrad yurdundaki yatılılar, okuldaki özgür tine karşı mümkün olduğu kadar bağışıklık kazanmıştı. Yapılan tartışmalarla cilalanıyor, "dünyevi" olanlarla başa çıkmaya hazırlanıyorlardı. Hazırlıklı olduklarını göstermeleri gereken sürüyle derse çalışmaları gerekiyordu. Örneğin burada, insanın gerçekten kendi gücüyle insanlığa ulaşıp ulaşamayacağı ve toleransın sınırlarının nerede olduğu soruları soruluyordu; özgürlük ve doğuştan gelen günah hakkında konuşuluyor ve Goethe'nin Iphigenie'sinin, putperest-Hıristiyan mı veya Hıristiyan-Alman mı, yoksa sadece putperest bir karakter mi olduğu sorunu ele alınıyordu. Bu gibi tartışma konularından sonra, öğrenciler vatandaşlık

bilgisi, Reichenau Manastırı'nın tarihi, Hegau gelenek ve görenekleri, Bodensee'deki eski yerleşimciler gibi konular işlenirken dinlenebiliyordu. Bazen yatılılar gençlik heyecanını da hissediyordu: güneşli günlerde gitar ve şarkılar eşliğinde yeşilliğe, Mainau'ya, Bodman'daki kont bahçesine ve gölün alt tarafındaki bağlara gidiliyordu. Bölge lehçesinde şarkılar çalışılıyor, müzik çalınıyor ve dünyevi öğrenciler, tiyatrodaki sanatçı bayanları ziyaretleriyle nam saldılarsa, yatılılar da dini konuların işlendiği son piyeslerini anlatabiliyordu. Yine de yatılılar "sümsük" değildi: tam liberal Baden'den bekleneceği gibi, yurdun yönetiminde danışmanlık oy hakkına sahip olan temsili bir organ seçiyorlardı ve düzenli aralıklarla, Baden'in basın sansürünü kaldıran ilk Alman eyaleti olduğunu anımsatan bir gazete çıkarıyorlardı.

Yatılılar dikkatli, ama görünüşe göre hoşgörüsüz olmayan bir gözetim altında yaşıyorlardı. Ne olursa olsun Martin Heidegger Konstanz'daki yıllarını kızgınlık duymadan anımsıyordu. Küçük sınıfların o zamanki ruhani ağabeyi olan Matthäus Lang'a 1928'de şunları yazmıştı: *Konrad yurdunda başlayan öğrenimimin ilk yıllarını severek ve minnettarlıkla anımsıyor ve tüm denemelerimin yurdumun toprağıyla nasıl sarmaş dolaş olduğunu gitgide daha net bir şekilde hissediyorum. O zamanki yeni ağabeyim olarak size nasıl güven beslediğim hâlâ net olarak aklımda, bu güven hep yerinde kalmış ve yurtta kaldığım süreyi sevinçle doldurmuştur.*

Yatılılar için lisedeki 'serbest' öğrenci arkadaşlarıyla ilişkiler daha az sevindiriciydi; özellikle de eğer bunlar daha nezih tabakalardan geliyorlarsa. Bu avukat, memur ve tüccar çocukları, kendi deyişleriyle "garibanlar"dan üstün olduklarını hissediyordu. Yatılıların çoğu taşralıydı ve Martin Heidegger gibi mütevazı, hatta fakir koşullardan geliyorlardı. Yüksek mevkide bir posta müdürünün oğlu olan Günther

Dehn şunları hatırlıyor: "'Garibanlara daima onları biraz hakir görerek muamele ettik. Kıyafetleri kötüydü ve bize göre düzgün yıkanmamıştı. Kendimizin daha iyi bir şey olduğumuzu sanıyorduk. Ama bu bizi, onları iyice sömürmekten alıkoymuyordu. Ev ödevlerini en ince ayrıntısıyla yapmaya zorlanıyorlardı. Sonra bunları teneffüslerde bize önceden tercüme etmek zorundaydılar ve bunu daima istekle yapıyorlardı."

Yatılılar kendi aralarında kalıyorlardı, böylece kendilerini daha iyi savunabiliyorlardı, ama bu topluluğu başkaları biraz alaya alıyordu. 'Dünyevi' okul arkadaşlarının bazı eğlencelerinden mahrum kalıyorlardı, ya buna cep harçlıkları yetmiyor ya da düpedüz yasaklar konuyordu. Şehrin dolambaçlı sokaklarında ve meyhanelerinde üç gün boyunca karnaval cümbüşü yaşanırken ve öğrenciler kendine özgü deli bir topluluk oluştururken, onlar tel örgünün arkasından izlemekle yetiniyordu; yazın şehre yabancı tatilciler gelip de, renkli bayraklı eğlence gemileri Meersburg'a açıldığında ve akşamları yalpalayan bir insan kitlesini geri getirdiğinde, onlar şarkı söyleyip uluyarak eski şehrin sokaklarında gezinirken, liseliler de renkli bereleriyle yanlarındaydı. Ertesi gün böbürlenme zamanıydı, o zaman teneffüs aralarında, yatılıların kulaklarında çınlayan deneyimler ve fetihler anlatılıyordu. Bağbozumunda, her yanda hafif sarhoş eden alkollü şıralar çıkardı. Bazı mekânlarda liseliler akşam ona kadar kalabiliyordu. Orada bir şişe şarap eşliğinde öğretmenleriyle karşılaşıp, yakınlaşmak için bu fırsatı kullanırlarken, yatılılar bu ahbaplıklardan ve özerklik kazanımlarından mahrum kalıyordu.

Ne de olsa başka bir dünyaya aittiler ve birileri bunu her fırsatta hissettiriyordu. Aşağılık duygusuna karşı savaşmak zorundaydılar. İşte o zaman onlara inat yardımcı oluyordu: tabii dışlananlar da kendileri-

ni seçilmiş bir zümre olarak hissedebilirdi.

Yatılı okul ile dışarıdaki neşeli şehir hayatı ve Katolik dünyası ile kentsoylu-liberal çevreler arasındaki gergin ilişkiden, Martin Heidegger henüz öğrenciyken bu iki dünyanın bir izlenimini edinmiş olabilir: bir yanda ciddi, ağır, ısrarlı, yavaş dünya, diğer yandaysa hızlı, yüzeysel, anlık zevkler peşinde koşan dünya; bir yanda zorluklar, diğer yanda sadece iş bitiricilik; bir yanda kök salınırken, diğer yanda tutunamayan yaşamlar; birileri derin düşünceli, diğerleri hafifmeşrep; birileri kendine sadık kalırken, diğerleri kendini dağıtıp kaybeder.

Bu şema sonradan *sahihlik* [Eigentlichkeit] ve *gayrisahihlik* [Uneigentlichkeit] kavramları altında Heidegger'in felsefesinde yer edinecektir.

1906 sonbaharında Martin Heidegger Konstanz'daki Konrad yurdundan, Freiburg'daki başpiskoposluğun St. Georg yatılı lisesine geçerek, orada gözde olan Bertold lisesine gitti. Messkirch yerel vakfının verdiği burs artık Konstanz'daki yatılı okul masraflarını karşılamıyordu. Hademenin oğlunun girişken hocaları Conrad Gröber ve Camillo Brandhuber başka bir maddi kaynağı ortaya çıkarmıştı: Eliner bursu. Bu burs, Messkirchli bir teolog olan Christoph Eliner tarafından 16. yüzyılda bağışlanmıştı. Freiburg'daki lisede ve üniversitede okumaları şartıyla, yörenin teolog adayları teşvik edilecekti.

Konstanz'dan Freiburg'a geçiş bir ödül gibiydi. Martin, hep güzel anıları arasında sakladığı Konstanz'dan kırgınlık olmadan ayrılabildi. Sonraki yıllarda bile eski Konrad yurdu öğrencilerinin buluşmalarına katıldı. Martin Freiburg'daki yatılı liseye karşı öyle bağlılık duyguları geliştirmez. Ömrünün neredeyse tamamını bu şehirde geçireceği için araya mesafe koymak zorundadır. İşte burada, Freiburg'a gölgesi daha bir ihtişamla vuran Katoliklikten dönecektir: Yüksek gotik dönemde

tamamlanan katedral, şehri kanatları altında saklamaktadır. Sanki Breisgau koyuna açılmak üzereymiş gibi, Karaorman dağ sıralarının eteğinde muhteşem bir gemi gibi yatmaktadır.

Katedralin etrafında sıkı sıkıya toplanmış eski şehir İkinci Dünya Savaşına kadar neredeyse tamamen korunmuştu. Yıldız şeklinde katedral meydanına çıkan, bazıları küçük kanalcıklarla çevrelenmiş çok sayıda sokak vardı. Ruhban efendilerin malikânelerinin bitişiğinde yatılılar konaklıyordu.

Genç Martin Heidegger Freiburg'a geldiğinde, şehir Sulpiz Boisserée'in yüz yıl önce Goethe'ye bir mektubunda tarif ettiği şu görünümü neredeyse hâlâ sergiliyordu: "Freiburg hakkında sana koca bir kitap yazsam yeridir, burası apayrı bir şehir, eski olan her şey öylesine sevgiyle saklanmış, mükemmel bir konum, her sokakta kristal kadar berrak bir dere, her birinde eski bir kaynak çeşmesi, ... çepeçevre bağlar; bütün duvarlara, eski kalelere üzümler dikilmiş."

Martin, Bertold lisesinin çalışkan bir öğrencisiydi. Entelektüel hırsı hâlâ kiliseyle ilgili bir çalışma alanı arıyordu: Liseden sonra Cizvit tarikatına girmek istiyordu. Öğretmenleri de bu niyetine destek veriyordu. Yatılı lisenin müdürü 1909 bitirme karnesine şunları yazar: "Kabiliyetlerinin yanında çalışkanlığı ve ahlaki tavrı iyi. Mizacı şimdiden belli bir olgunluğa sahip ve öğreniminde de bağımsız, hatta diğer dersleri ihmal ederek biraz fazla Alman edebiyatı okuyor, ama bu alanda büyük bir okumuşluğu olduğunu gösteriyor. Teoloji mesleğini seçtiğinden emin ve tarikat hayatına yatkın, herhalde İsa Cemiyeti'ne girmek için başvuracak."

Sınıf arkadaşlarından bazılarının tersine genç Martin Heidegger kendini, çağın 'modern' tinsel eğilimleri tarafından cezbedilmiş hissetmiyordu. Genç natüralist, sembolist veya art nouveau yazarları, kişisel

okuma programında henüz yer almaz. Tinsel alıştırmaları daha zorlu bir türdendir. Heidegger doçentlik için 1915'te kaleme aldığı özgeçmişinde okulda öğrendikleri hakkında şunları yazıyor: *Ortaokulda matematik dersi sadece problem çözmekten çok teorik yollara saptığında, bu alana yönelik basit sempatim artık fiziğe kadar uzanan gerçek nesnel bir ilgiye dönüştü. Din dersinde öğrendiklerimin, beni biyolojik evrim kuramı hakkında kapsamlı bir çalışmaya teşvik etmesi de buna eklendi. Bir üst düzeyde, biraz daha bilinçli, ama henüz kuramsal katılık olmaksızın beni felsefenin sorunlarıyla tanıştıran ... hepsinden önce Platon dersleriydi.*

O zamanlar özellikle din düşmanı olan biyolojik evrim kuramına olan ilgisini, ne ilginçtir ki din dersi uyandırır. Heidegger'in içinden, görünüşe göre Messkirch inancının tutunmasının zor olduğu, tinsel olarak daha tehlikeli bölgelere açılmak gelir. Tinsel maceralardan korkmaz, çünkü hâlâ ayaklarının altında zemini, inanç zeminini hisseder. İşte böylece 30 Eylül 1909'da, Feldkirch (Vorarlberg) yakınındaki Tisis'de İsa Cemiyeti'ne mürit olarak girer. İki hafta sonra, deneme süresinin bitmesinden hemen sonra çıkarılır. Hugo Ott'un bildirdiğine göre Heidegger besbelli kalp rahatsızlığından yakınmış ve bu yüzden sağlık nedenleriyle tekrar eve gönderilmiştir. Bu yakınmalar iki yıl sonra tekrarlanacak ve o zaman papazlık eğitimini terk etmesine neden olacaktır. Belki de o zamanlar kalbi, kafasının planlarına karşı kendini savunmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

Antimodernistler Arasında. Abraham a Sancta Clara. Yaşamın Ahiret Değeri. Kutsal Mantık. Heidegger Brentano ve Husserl'i Keşfediyor. 19. Yüzyılın Felsefi Mirası. Alman İdealizminin Kurutulması. Sanki Felsefesi. Kültür Değerlerine Kaçış. Geçerlilik ve Para.

Henüz Martin Heidegger'in kafası karışmamıştır: Cizvitler geri çevirince, Freiburg'daki teoloji yatılı okulunun adayları arasına alınmak için başvurur. Bunun maddi nedenleri de olmuş olabilir. Ailesi öğrenimini karşılayacak durumda değildir, Freiburg'daki lise döneminden bu yana aldığı Eliner bursuysa teoloji öğrenimine bağlıdır.

1909 kış yarıyılında teoloji öğrenimine başlar: 1915 tarihli ÖZGEÇMİŞ'inde şunları yazar: *O zamanlar mecburi olan dersler beni fazla tatmin etmiyordu, bu yüzden kendimi, skolastik ders kitaplarını tek başıma okumaya verdim. Bunlar bana belli bir biçimsel mantık bilgisi kazandırdılarsa da, felsefi açıdan aradığımı vermediler.*

Heidegger Freiburg'dan sadece bir teoloğu özellikle vurgular ve sonraları onu sürekli *Hocam* olarak tanımlayacaktır: Carl Braig. Henüz altıncı sınıftayken onun "Varlık Hakkında Ontoloji Araştırmaları" (1896) adlı kısa ders kitabını okumuş ve orada ontoloji geleneğinin bazı temel kavramlarıyla tanışıklık kazanmıştı. İlk defa onun aracılığıyla Hegel ve Schelling'le yüzleşmeye teşvik edilmişti; Braig'in eşlik etmesine izin verdiği gezintilerde Heidegger onun *içe işleyen* (Z, 82) düşüncesiyle tanışmıştı. Heidegger elli yıl sonra bile Braig'in düşünceleri canlı bir bugüne dönüştürmeyi bildiğini anlatmıştır.

Carl Braig antimodernist bir teologdu.

"Modernliğe" karşı savaş açan, 1907 tarihli Papalık fermanı "Pascendi dominici gregis" – "De falsis doctrinis modernistarum"dan [Modernistlerin yanlış öğretileri hakkında] bu yana, "modernizm" ve "antimodernizm," Katoliklik dışında da tinsel bir muharebenin, bu alandaki standart kavramları haline gelmişti. Antimodernistler için söz konusu olan, sadece kilise dogmalarını (örneğin "Bakire Meryem'in doğurması") ve ruhban hiyerarşisi ilkelerini (örneğin Papa'nın yanılmazlığı) savunmak değildi. Karşıtları bunu böyle göstermeyi tercih ettiler ve bu yüzden de antimodernizmde zamanın bilimsel ruhuna karşı, Aydınlanmaya, insancılığa ve her türden ilerleme fikrine karşı olan karanlık mihrakların tehlikeli, hatta gülünç bir komplosundan başka bir şey görmediler.

Oysa insanın karanlıkçı olmak zorunda kalmadan antimodernist olabileceğini, modern bilimselliğin çeşitli türlerinde bulunan üzerinde düşünülmemiş inançsal varsayımları gün ışığına çıkaran keskin bir zekâya sahip Carl Braig örneği göstermektedir; o, inançtan ve varsayımdan bağımsız gibi görünen şeyleri, "dogmatik uykusundan" uyandırmak istiyordu. Braig, kendilerine agnostik [bilinemezci] diyenler de bir inanca sahipler, ama bilhassa ilkel ve kılıksız bir inanca: ilerlemeye, bilime, güya biyolojik evrime, biyolojik ve tarihsel yasalara olan bir inanç ... diyordu. Braig'e göre modernlik, "kendisine ait olmayan veya kendisine hizmet etmeyen her şeye karşı kördür," öznenin özerkliği, kendi kendine kurduğu bir hapishane haline gelmiştir. Braig modern medeniyette, kendimizin de bir parçası olduğu ve bizi çevreleyen bir gerçekliğin tükenmez gizemi karşısında huşu duygusunun eksikliğini eleştirir. İnsanoğlu küstahça kendisini odak noktasına yerleştirirse, sonunda elinde sadece, hakikatle pragmatik bir ilişki kalır: İşe ya-

rayan ve bize uygulamada başarı sağlayan şey 'hakiki'dir. Buna karşılık Braig şöyle der: "Tarihsel hakikat de, bütün hakikat gibi –ki burada sonsuz hakikatin en katı şekli olan matematiksel hakikat en büyük zaferle ışık saçar– öznel Ben'den öncedir ve o olmadan da vardır ... Aklın Ben'i, şeylerin bütün olarak akla uygunluğunu nasıl görüyorsa, bunlar hakikatte öyle değildir ... ve hiçbir Kant ... insanın kendisine, şeylere göre yön vermesini buyuran kanunu değiştiremeyecektir."

Gerçekten de Braig Kant'ın gerisine gitmek ister, ama fazla dikkatli olan Kant'a karşı hata yapma korkusunun, hatanın ta kendisi olduğunu öne sürerek itiraz eden Hegel'le birlikte. Braig aşkıncı sınırları aşmaya cesaretlendirir: Sadece bizim dünyanın örtüsünü kaldırıyor olduğumuz kesin midir, bizim için kendi örtüsünü kaldıran, neden dünya olmasın? Sakın sadece bilindiğimiz için biliyor olmayalım? Tanrı'yı düşünebildiğimize göre, neden Tanrı'nın düşünceleri olmayalım? Braig, modern insanı içinde tutsak olarak gördüğü aynalı kabini bazen gayet kabaca kırıp parçalar. Braig açıkça ruhsal ve deneysel olarak modernlik öncesi görünüme sahip bir realizmi savunur. Bunun temeline ise sırf sınırları bilmekle bile onları aşmış olduğumuz ifadesini koyar. Bilmeyi bildiğimiz ve algılamayı algıladığımız için zaten mutlak gerçek olanın bölgesinde hareket etmekteyiz. Mutlak olanın gerçekliklerine ulaşmaya özgür olmak için kendimizi öznenin mutlakçılığından kurtarmamız gerek, der Braig.

Modernlik kavgasının bu savaş alanında, genç Martin Heidegger yayım alanındaki çıkışını yapar. Bu arada, Katolik gençlik hareketinin katı bir antimodernist grubu olan "Kutsal Kâse Birliği"ne üye olmuştu, bu birliğin tinsel önderi Viyanalı Richard von Kralik ise saf Katolik inancının ve Alman ulusuna ait eski Roma-Katolik İmparatorluğu'nun yeniden diriltilmesini şevkle savunuyordu. Bu dirilişin odak noktasıy-

sa Prusya değil, Habsburg olmalıydı. Yani siyasi bir Orta Avrupa anlayışı söz konusuydu. Bu zümreler bir Novalis'in romantik ortaçağının hayalini kuruyor ve Stifter'in sadakatle korunan gelenekten kaynaklanan "yumuşak kanun"una güveniyordu. Ama aynı zamanda bu zümreler, bu gelenekleri son derece kararlılıkla modern ahlaksızlıklara ve ayartmalara karşı savunmaya hazırdı. Genç Martin Heidegger Messkirch'e komşu Kreenhainstetten köyünde, Abraham a Sancta Clara'ya adanan bir anıtın Ağustos 1910'da yapılan açılışındaki kutlamalar sırasında bunun için fırsat buldu.

Messkirch'teki vatanseverler, Kreenhainstetten'de 1644'te doğan ve 1709'da Viyana'da yüksek bir mevkideyken ölen saray vaizi ünlü Abraham a Sancta Clara'nın anısını, yerel basındaki makalelerle ve yaklaşık olarak belirlenmiş doğum günlerindeki küçük kutlamalarla sürekli korumuştu. Ama yüzyılın başından beri bu geleneğin duyguyla ve yurduna bağlılıkla korunmasına keskin bir tartışmacı-ideolojik nitelik eklenmişti. Güney Almanya'daki "antimodernistler" Abraham a Sancta Clara'yı kendilerine kılavuz edinmişlerdi. Katoliklikteki liberal akıma karşı tartışmalarında ona yaslanıyorlardı. Bu meşhur Augustin keşişinde, zevk düşkünü, rezil kent yaşamına karşı artık kilisenin vahiy ettiği öğretiler önünde diz çökmeyen tinsel kibre karşı, zenginlerin israfçılığına karşı, ama aynı zamanda "faizci Yahudilerin" mal mülk düşkünlüğüne karşı sert kelimeler bulmak mümkündü. Bu vaiz, küçük ve zavallı insanların tarafını tutmuş, alt tabakadan geldiğini gururla ilan etmişti. En sık tekrarlanan sözlerinden birinde, samandan dam altında doğan herkesin, kafası saman dolu değildir, der. Abraham a Sancta Clara, Hıristiyan-sosyal bir halk adamı, patavatsız, dindar, ama yobaz olmayan, yurduna bağlı ve aynı zamanda Yahudi düşmanı biriydi – yani antimodernistler için tam doğru karışım.

O 16 Ağustos 1910 günü gerçekleşen anıtın açılışı, büyük bir halk festivaliydi. Martin Heidegger Freiburg'dan gelmişti.

Köy, çiçeklerle süslenmişti, Vaizin sözlerinin yazıldığı pankartlar camlardan sarkıyordu ve köy caddesi üzerine gerilmişti. Bir festival geçidi harekete geçti, hepsinden önde, Abraham a Sancta Clara döneminin tarihi kostümleri içinde atlı haberciler vardı; Beuron'dan keşişler, ruhani ve dünyevi mevki sahipleri, renkli bayrakçıklarla okullu gençlik, çiçekli süslerle kızlar, yöresel kıyafetleriyle köylüler; bir müzik bandosu marşlar çalıyor, konuşmalar yapılıyor, Abraham'ın şiirleri ve sözleri, Messkirch ilkokulu öğrencileri tarafından okunuyordu.

Martin Heidegger'in, Münih'te çıkan Katolik-tutucu haftalık dergi "Allgemeine Rundschau" için yazdığı makale, bu olayı haber veriyordu. Heidegger bu metni toplu eserleri arasına almaya değer bulmuştur.

O doğal, taze ve sağlıklı, bazen kaba taneli aksan, bu olaya özel bir nitelik verir. Sert, kendinden emin, başına buyruk sakinleriyle mütevazı Kreenhainstetten, alçak bir vadi çukurluğunun içinde miskin miskin yatar. Kilise kulesi bile ayrıksıdır. Kardeşlerinden farklı olarak, özgürce kırlara bakmaz, hantal cüssesiyle kırmızımsı siyah çatıların arasına gömer kendini ... Açılış kutlaması işte böyle sade, açık ve hakiki düzenlenmiştir (D, I).

Unutmamak gerek: Martin Heidegger bu satırları yazarken, Konstanz'da ve 1906'dan beri Freiburg'da şehir havasını kapmıştır. Kentsoylu ortamlarda kendinden emin bir şekilde ve akıllıca hareket edebilen, modaya uygun giyinen, en yeni edebiyat, sanat ve felsefe konularında donanımlı kişilerden kendisini neyin ayırt ettiğinin farkındadır. Heidegger kendi dünyası, Messkirch ve Kreenshainstetten dünyası ile dışarıdaki dünya arasındaki farkı ayırt etmiştir, burada sahihlik ile gayrisahihlik arasındaki fark da zaten kendini belli eder. Bu yüzden

anıtın açılışı hakkındaki cümlelerde, yazarın bir tür kendi portesini bulmak mümkündür. Kilisenin kulesi *ayrıksıdır*, ama kendisi de öyle. Diğerleri *özgürce kırlara bakarken, hantallığı* onu memleketine geri sürükler, oranın sakinleri gibi *sert, kendinden emin, başına buyruk* biridir. Oradaki insanlar gibi olmak ister, ama aynı zamanda Abraham a Sancta Clara gibi. Kendinde *milletin vücut ve ruh sağlığından* bir şeyler barınıyordu, *kökten Katolik gücü, inancına sadakati ve Tanrı sevgisi* etkileyiciydi, ama aynı zamanda zamanının incelikli tinsel kültürü bakımından da donanımlı olduğunu gösteriyordu, bu kültüre hâkimdi, ama onun hâkimiyetinde değildi. Heidegger'e göre, o bu yüzden, *yaşamdaki her türlü toprağa bağlı, abartılı dünya anlayışına korkmadan vurma* iznini de kendine verebilmiştir. Abraham a Sancta Clara neden bahsettiğini biliyordu. Erişemeyeceği kadar yüksekte asılı duran üzümlerin peşinden havlayan biri değildi.

Genç Heidegger çağının *çürümüşlüğüne* karşı akıl yürütür. Peki, onu neyle suçlar? *Boğucu etki bırakan rutubetle, dışsal bir kültürün, hızlı tüketilen yaşamın, temelleri yıkan yenilik hırsının, anlık heyecanların* çağı olmakla, *yaşamın ve sanatın daha derindeki ruhsal içeriğinin çılgınca ötesine sıçramanın her şeye* hâkim olmasıyla suçlar (D, 3).

Bu bildik tutucu kültür eleştirisidir; sadece "Kutsal Kâse Birliği"nde böyle konuşulup düşünülmez, Langbehn ve Lagarde'de de yüzeyselliğe, göz boyamaya, hızlı tüketmeye ve yenilik hırsına karşı benzeri bir tartışma bulmak mümkündür. Ama burada göze çarpan, bu bağlamda adı çıkan Yahudi düşmanlığının genç Martin Heidegger'de eksik olmasıdır. Kreenshainstetten'deki anıtın finansmanını, Yahudi düşmanlığı yüzünden özellikle sevilen Viyana belediye başkanı Karl Lueger'in yönlendirdiği düşünülürse, bu daha da ilginçtir. Heidegger'in burada, çağının bütün bu yansımalarında ihanete uğradığını

gördüğü *yaşamın ahiret değerinden* bahsederken kendinden hâlâ bu kadar emin olması da göze çarpmaktadır. Bundan neyin anlaşılması gerektiğini Heidegger, bütüncü Katolik Akademisyenler Birliğinin aylık dergisi "Akademiker" için 1910 ile 1912 arasında yazdığı (Victor Farías tarafından bulunan) diğer makalelerde açıklar.

1910 Mart sayısında, Danimarkalı yazar ve deneme yazarı Johannes Jørgensen'in yaşamını tanıtır. Kitabın başlığı, "Yaşamsal Yalan ve Yaşamsal Gerçek"tir. Bu kitap yazarın, çaresizlikten emniyete, gururdan tevazuya, dizginsizlikten canlı özgürlüğe doğru bir yol olarak sunulan, Darwincilikten Katolikliğe doğru tinsel gelişim yolunu çizer. Bu yol, genç Heidegger için örnek olacaktır ve bu yüzden de öğretici bir yoldur, çünkü modern çağın bütün yalanlarından ve baştan çıkarmalarından geçerek, sonunda Kilise inancının sükûnetine ve selametine, yani *yaşamın ahiret değerine* geri döner. Burada insan kendisini, *Ben'i durmadan kendini geliştirmeye* itmek isteyen modernliğin büyük yanılsamasından özgürleştirmiştir, burada nihayet birileri, yaşamının temeline kendisini koyan kimsenin, yaşamını bir hiç üzerinde kurduğunu, kendi ismiyle ve cismiyle göstermektedir. *Bugünlerde sık sık 'Kişilik'ten bahsediliyor ... Sanatçının kişiliği ön plana çıkıyor. İşte ilginç insanlar hakkında bol bol böyle şeyler duyuluyor. Züppe O. Wilde, 'dahi ayyaş' P. Verlaine, büyük serseri M. Gorky, Üstüninsan Nietzsche – gerçekten ilginç insanlar. Ve biri kendi çingene yaşamındaki büyük yalanın kerem saatinde kendine gelip, yalancı tanrıların tapınaklarını yıkarak Hıristiyan olduğunda, buna 'tatsız, iğrenç' diyorlar.*

Martin Heidegger 1930'da, ünlü HAKİKATİN ÖZÜ HAKKINDA adlı konuşmasında şunları söyleyecektir: *Özgürlük bizi hakiki yapacaktır.* Bu gençlik makalelerindeyse tam tersi geçerlidir: Hakikat bizi özgür yapacaktır. Ve bu hakikat, insanın kendi başına bırakıldığında, kendiliğin-

den geliştirebileceği bir şey değildir, tersine onu, canlı bir inanç cemaati ve onun gelenekleri içinde özümser. Hiç kimsenin kendiliğinden ulaşamayacağı *hakikate sahip olmanın yüksek mutluluğu* sadece burada vardır. Genç Heidegger öğretmeni Carl Braig'in o inançlı realizmini savunur. Protestanların pietist hissiyat dindarlığı onun için henüz çok özneldir. F. W. Foerster'in "Otorite ve Özgürlük. Kilisenin Kültür Sorunu Hakkında Görüşler"ini eleştirisinde, o kendine aşıkça *Yaşanmışlıklarda* kendinden geçmeye karşı, içinde herhangi bir nesnel içeriğin değil, sadece *kişisel ruh hallerinin* ifade bulduğu dünya görüşlerinin izlenimciliğine karşı polemik yürütür. *Dünya görüşlerine* karşı polemiklerinde Heidegger'in standart argümanı şöyledir: bunlar yaşamın gereksinimlerine göre kendilerine yön verir. Ama hakikati isteyen kişi, tam tersini yapar, yaşamı fikirlerinin emrine verir. Genç Heidegger için hakikatin önemli bir ölçütü açıkça, kolay elde edilememesi, sadece *kendine hâkim olma ve kendinden vazgeçme sanatında* kazanılabilmesidir. Hakikat, bize direnmesiyle, meydan okumasıyla ve bizi dönüştürmesiyle tanınır. Kim kendini bir kenara bırakabilir, kim aynı zamanda *dürtülerin dünyasına karşı tinsel özgürlüğe de ulaşabilirse, hakikati sadece o bulacaktır. Hakikat, sınırsız özerkçilik tini için uygunsuz bir taleptir.* Hakikat aydınlatır, ama hemen anlaşılmaz. Abartılı üstünlük duygusu, *dini-ahlaki otoritenin* önünde eğilmelidir. *Çoğu insanın kendi başına bırakıldığında hakikati bulamaması, ona erişmek istememesi, dahası onu çarmıha germesi, neredeyse bunaltıcı bir gerçek olarak, bireyselci bir etik kurma olasılığını her temelden mahrum bırakır.*

Bu uslamlama akılda tutulmalıdır, çünkü Heidegger buna tutunacaktır: Yersiz taleplerde bulunma ve rahatsızlık verme, hakikat ölçütleri olarak kalacaktır; ama sonraları, inancın himayesi altında sözde hakikate sahip olma, bilakis rahat yol sayılacak ve bu yüzden hakikate

ihanet olarak görülecektir. Ve o zaman, metafiziksel yurtsuzluğuna katlanan ve kendini inançlı bir realizmin hakikat kurallarıyla koruma altına almayan, önceleri kuşkulanılan özgürlük şimdi insanın kendisinden talep etmesi gereken ağır ve zor bir görev olacaktır.

Heidegger'in *kişilik kültüne* karşı saldırıları, garezden yoksun değildir, çünkü o kötülenen kişilik inceliklerinin kendisinde eksik olduğunu gizleyemez. Kilisenin nafakasıyla geçinen bu teolog adayı, lise ve üniversitedeki kentsoylu ortamlarda daha çok çaresiz bir izlenim bırakır. Felsefe dışındaki sahnelere her çıkışında, güven duygusu eksik olacaktır. Üzerine bir 'orta direk' kokusu sinmiştir. Bu böyle de kalacaktır. Artık Almanya'da felsefenin gizli kralı olduğu Marburg'daki yirmili yıllarda bile, onu tanımayan bazı meslektaşları ve öğrencileri Heidegger'i kaloriferci veya kapıcıyla karıştırmaktadır. Üzerine polemiğe girdiği *ilginçlik* şimdilik onda eksiktir. Henüz kendine sahneleyebileceği etkili bir rol bulamadığı için hızlı bir etki bırakmanın gerektiği toplum sahnesinden uzak durur. Kent kahvelerinde oturup duran genç Nietzschecilerin kendilerini göze batacak şekilde sahnelemelerine, Heidegger küçümseyerek *Cesare-Borgia-hayranlığı* der. Bir çırpıda halledilen, kaygısızca kendiliğinden olan şeyler, onun için yüzeysellik kuşkusu altındadır. Henüz kendiliğindenliği için uygun ortamı bulamamış ve bu yüzden 'kendine ait olan'ın dışarıda başkalarıyla iken bağlayıcı bir külfet haline geldiği insan böyle düşünür. Heidegger 'hakikati' zorluk, katılık ve aykırılık halesiyle çevreliyorsa, bu, dışarıda 'dünyevilerin' arasındayken duyumsadığı ve kendisini savunmasını gerektiren o direncin bir refleksidir. Oysa evdeyken bu inancın doğruluğu, bütün külfetini ve ağırlığını kaybeder. Böylece Jørgensen eleştirisi de, Katolik vatanındaki huzur için lirik bir övgüyle sonlanır: *O,* (Jørgensen, R.S.) *eski şehirlerde gölgeli cumbaları, ev köşelerinde tanıdık*

Madonna resimlerini görür, uykulu uykulu çeşmenin şırıltısını duyar, efkârlı halk şarkılarını dinler. Hayali bir suskunluk içinde çözülen bir Alman Haziran akşamı gibi, sevgili kitaplarının üzerinde bu suskunluk yatar. Din değiştiren kişinin Tanrı'yı arayan ve doyuma ulaşan vatan hasreti, onun sanatının kudretli mayası bu olsa gerek.

Bu dünyada hâlâ Katolik hakikati yerleşiktir. Bu, Messkirch'teki dünyayla karıştırılacak kadar benzeşen bir dünyadır. Burada inanç hâlâ yaşamın düzenine aittir ve insan, *kendine hâkim olması ve kendinden vazgeçmesi için* zorlanmaya gerek kalmadan bu inancı edinir. Fakat insan inancına yabancılaşırsa, disiplin ve mantık ona yardım etmelidir. Her inancın önünde bir uçurum aralanır. Peki, bu nasıl aşılır? Genç Heidegger gelenek ve disipline güvenir. Daha sonraları kararlılığa ve kararcılığa güvenir. Daha da sonraysa ağırbaşlılığa dayanacaktır.

1910'da bile Heidegger için Kilisenin *hakikat hazinesi* bir armağandır, serbestçe kullanabileceğimiz, kendi biriktirdiğimiz bir tasarruf değil. Bu hakikat hazinesine olan inanç, sadece bir duygu da değildir. Schleiermacher'inki cinsinden, salt duygusal bir din, Braig ve öğrencisi Martin Heidegger için modern öznelciliğe verilen bir ödündür. İnanç duygusal bir rahatlık değil, tersine katı bir meydan okumadır. Aydınlanmış dünyanın onu yersiz bir talep olarak görmesi de mucize değildir; çünkü inanç gerçekten de yersiz bir taleptir. Örneğin inanç yersizce, 'hakikat' namına dürtüleri tatminin psiko-mantığından vazgeçmeyi talep eder. Genç Heidegger'e göre: *Ve eğer tinsel olarak yaşamak, kendi saadetine ulaşmak istiyorsan, o zaman öl, içinde alçak olanı öldür, doğaüstü merhametle yoğrul, işte o zaman yeniden dirileceksin.*

Tanrı'ya bu yöneliş, yurdu hatırlatan her tür sıcaklıktan yoksundur. Yaşamı kendine zorlaştırmak ister, içine Schleiermacher'in duygusu türünde bir yumuşaklık sızmasına izin vermek istemez, sırf içsel-

liğin bir sığınağı haline düşmek de istemez. Tanrı'nın yeryüzündeki tinini Heidegger o anda başka bir yerde aramak ister. Braig'in ifadesiyle "burada sonsuz hakikatlerin en katı şekli olan matematiksel hakikat, en büyük zaferle ışık saçar" ilkesi ona yön göstermiştir ve böylece Heidegger "Akademiker" dergisinde şunları yazar: *Çetin, buz gibi soğuk bir mantık, ince duygulu modern ruha direnir. 'Düşünme' artık mantıksal temel ilkelerin yerinden kımıldamayan ebedi sınırlarının içine zorla sıkıştırılamaz. İşte hepsi bu. Mizacın her duygusal etkisine karşı kendini sıkı sıkıya kapayan katı mantıksal düşünmeye, gerçekten varsayımsız olan her bilimsel çalışmaya belli bir etik güç altyapısı, kendine hâkim olma ve kendinden vazgeçme sanatı katılır.*

İnancın kendini aşmasının bir parçası olan güç de, onun için aynı güçtür. İnancın otoriterliği ve katı mantığın nesnelliği, onun için aynı şeydir. Bunlar, *sonsuzdan* pay almanın farklı türleridir. Ama yine de burada duygular da söz konusudur, üstelik çok yüce duygular. *Bazen bir şimşek gibi aniden çakan ve sonra günlerce çözülmeksizin, acı çeken, hedefsiz ve yolsuz ruhun omuzlarına kurşun gibi binen, varlığın nihai sorunlarına, sona ermiş ve son veren yanıtlara* olan açlık ancak inancın ve mantığın katı bir biçimde terbiyesiyle tatmin olur.

Heidegger 1915'te ÖZGEÇMİŞ'inde *biçimsel mantıksal eğitiminden* sanki bir hazırlık kursu gibi bahsederken, bunun düzeyini olduğundan düşük gösterir. Çünkü o zamanlar Heidegger için biçimsel ve matematiksel mantık gerçekten bir tür ibadettir, mantık aracılığıyla Heidegger ebedi olanın bilimine geçer, burada yaşamın çalkalanan temeline karşı tutunacak bir yer bulur.

1907'de Conrad Gröber öğrencisine Franz Brentano'nun doktora tezi olan "Aristoteles'e göre varolanların çeşitli anlamı hakkında"yı armağan eder. Sadece fikirleri ve duygularıyla yaşamak istemeyen güçlü

beyinler için *çetin, buz gibi soğuk mantık* dediği şeyi burada bulur.

Katı geleneksel kurallara bağlı bir kilise adamı olan Gröber'in, tam da bu yazıyı seçmesi ilgi çekicidir. Çünkü romantik Clemens Brentano'nun 1838'de doğan yeğeni Franz Brentano, bir Katolik papazı olarak felsefe yapmayı ilk başta inanmaya tabi kılsa da, 1870'deki ruhban meclisinin "yanılmazlık kararından" sonra üstleriyle anlaşmazlığa düşen bir filozoftu. Sonunda kiliseden çıktı, evlendi ve bu yüzden Viyana'daki profesörlüğünü terk etmek zorunda kaldı. 1895'e kadar üniversitede kadrosuz olarak öğretmenlik yaptıktan sonra, neredeyse göremez hale gelmişken Venedik'e çekildi.

Brentano, Husserl'in öğretmeni, yani fenomenolojinin kurucularından biriydi. Brentano'yu meşgul eden soru, Tanrı'nın varlık biçimi hakkındaki soruydu. Eğer Tanrı varsa – bu "var" ne anlama gelir? Bizim kafamızdaki bir tasavvur mudur? Dünyanın en yüce temsili olarak, en yüksek varlığı olarak, dış dünyada mıdır? Hassas çözümlemelerle Brentano, öznel tasavvurlarla şeylerin kendiliği arasında üçüncü bir şey daha olduğunu bulur: "yönelimsel nesneler." Tasavvurlar Brentano'ya göre salt içedönük bir şey değildir, tersine daima 'bir şeyin' tasavvurlarıdır. Bunlar dünyada olan, varolan bir şeyin veya daha kesin olarak: kendini bana veren ve sunan bir şeyin bilincidir. Bu içsel "yönelimsel nesneler" bir şeydirler, yani: onlarla ilişkiye girmemizi sağlayan öznel edimler halinde çözümlenemezler. Böylece Brentano, bildik özne-nesne şemasında ara bir yer tutan, koskoca bir varolanlar dünyası hazırlar. Brentano Tanrı'yla olan ilişkimizi de bu "yönelimsel nesneler" dünyasına yerleştirir. Tanrı burada "var"dır. Tanrı bilinci deneyimlerimizin gerçek nesneleriyle doğrulanamaz, ama aynı zamanda "en yüce iyi," "en yüce varolan" vs gibi soyut genel kavramlardan da destek almaz. Aristoteles'teki varlık kavramlarının araştırmasını, Bren-

tano, inanılan Tanrı'nın, varolanların çeşitliliği arasından soyutlama yoluyla kazanmak istediğimiz o Tanrı olmadığını ortaya koymak için yapar. Aristoteles ile Brentano bu bütünün aslında hiç de varolmadığını gösterir. Sadece tekil şeyler vardır. Kendinde uzam yoktur, tersine sadece uzamda yayılan şeyler vardır. Sevgi yoktur, sadece çok sayıda tekil sevgi olayları vardır. Brentano, kavram şeylerine yanlışlıkla bir öz yükleme konusunda uyarır. Öz, genel kavramlarda değil, tersine somut tekil şeylerde barınır. Bunlar yoğun bir sonsuzluğa sahiptir, çünkü sonsuz sayıda ilişkide bulunurlar ve bu yüzden sonsuz sayıda açıdan belirlenebilirler. Kendisini sadece tekil ayrıntılarda ve varlık türlerinin çeşitli aşamalarında sunan dünya, bitmez tükenmez bir dünyadır. Franz Brentano'nun düşüncesine göre, Tanrı ayrıntılarda saklıdır.

Bu araştırma Aristoteles'e bağlanarak, düşünülebilirliğin alanını ölçer, böylece Brentano için bağlayıcı olarak kalan inanç, aldatıcı bir mantıklaştırmaya karşı korunur. İnanç, temellendirmeden farklı bir zeminde kuruludur, ama Brentano'nun doktora tezinin ima ettiğine göre, örneğin yargılamak, tasavvur etmek veya algılamaktan farklı olarak, inanma ediminde aslında ne olduğunu tam olarak tarif etmek, belki bir gün başarılabilir. Bunlar gelecekteki yılların fenomenoloji programının taslaklarıdır.

Brentano okumak Martin Heidegger için zorlu bir alıştırmaydı. Messkirch'teki yarıyıl tatillerinde onunla nasıl kendine eziyet ettiğini anlatır. *Bilmeceler birbirini sıkıştırıp, çıkış yolu da görünmediğinde, tarlalar arasından geçen yol yardım ediyordu.* Orada bir bankın üzerinde, Heidegger için işler yine kolaylaşıyordu. *Tarlalar arasından geçen yolun etrafında duran bütün büyümüş şeylerin genişliği, dünyaları bağışlar. Onların dilinin söylemediklerinde ... Tanrı sadece Tanrı olur* (D, 39).

Heidegger, Franz Brentano üzerinden Edmund Husserl'e ulaşır.

Onun tam olarak yüzyılın dönümünde yayımlanan "Mantık Araştırmaları" adlı kitabı Heidegger için kült bir kitap haline gelmiştir.

Bu kitabı üniversite kütüphanesinden ödünç alıp iki yıl boyunca evinde tutar, bu süre içinde kütüphaneden kimsenin onu aramaması, Heidegger'de yalnız, ama aynı zamanda kendini belli eden bir tutku duygusu uyandırır. Elli yıl sonra bile bu kitabı düşündüğünde hayranlığını gizleyemez: *Husserl'in yapıtından o kadar etkilenmiştim ki, sonraki yıllarda da onu tekrar tekrar okudum ... Bu yapıttan yayılan büyü basılı sayfaların ve kapak sayfasının dışına kadar uzanıyordu ...* (Z, 81).

Heidegger Husserl'de, mantığın psikolojik olarak görelileştirilmesine karşı geçerlilik iddialarının enerjik bir savunmasını bulur. 1912 tarihli bir makalede, burada neyin söz konusu olduğunu şöyle tanımlar: *Psikolojizmin akıldışılığının ve teorik verimsizliğinin bilinmesinin temelinde, psişik edim ile mantıksal içeriğin, reel, zaman içinde geçen düşünme olayı ile ideal, zaman dışı, özdeş anlamın ayrımı, kısacası 'olan' ile 'geçerli' olanın ayrımı yatar* (GA I, 22).

Psişik edim ile *mantıksal içerik* arasındaki bu ayrımla, Husserl yüzyılın başında psikolojizm kavgasının Gordion düğümünü koparmıştı; ama o kadar ince bir şekilde ki, aralarında genç Heidegger'in de bulunduğu çok az sayıda kişi neler olduğunu fark etmişti. İlk bakışta burada felsefe alanının bir sorunu söz konusuydu, ama bu çatışmalarda dönemin karşıt eğilimleri ve gerginlikleri ortaya çıkıyordu.

1900 civarında felsefe ağır zorluklar çekmektedir. Olguculuk, deneycilik ve duyumculukla ittifak halindeki doğa bilimleri felsefenin nefes almasını güçleştirmektedir.

Bilimlerin zafer duygusu, kesin doğa bilgisinden ve teknik aracılığıyla doğaya hâkim olunmasından destek almaktadır. Düzenli dene-

yimler, deneyler, hipotez oluşturma, doğrulama, tümevarım yöntemi – bu arada bilimsel araştırma mantığının bileşenleri haline gelmiştir. Eski onurlu felsefenin "bu nedir" sorusunu sorma alışkanlığı bırakılmıştı. Bilindiği gibi bu soru dipsizliğe sürükler, ama artık kimse sonsuzluktan bir şey anlamadığı için dipsizlikten de kurtulmak istiyordu. Kendilerini bir araştırma sürecinin çalışanları olarak görmeye başlayan modern bilim insanları için "bu nasıl çalışır" sorusu daha fazla şey vaat ediyordu. Burada insan şeyleri ve belki insanları da kendi kavramlarına göre çalıştırabilme beklentisiyle, elle tutulur bir şeyler kazanabiliyordu.

Ama bütün bu süreci işler hale getirmemizi sağlayan anlağın kendisi de doğanın bir parçasıdır. Yani insan, kendine hırslı bir hedef koyarak, anlağı da 'dıştaki' doğayla aynı yöntemlerle araştırabilmelidir. Bu yüzden de yüzyılın sonuna doğru, beyin fizyolojisi ve kimyası bilimleriyle bağlantılı olarak, psişik olguların bir tür 'doğa bilimi' ortaya çıkar: deneysel psikoloji.

Bu araştırma projesinin ilkesi kendini aptal yerine koyup, sanki psişik olgular hakkında hiçbir şey bilinmiyormuş ve sanki bunlar olgucu ve deneyci bir anlayışla dışarıdan gözlenmek zorundaymış ve gözlenebilirmiş gibi yapmaktır. Amaç anlamak değil, açıklamaktır; anlam değil, kurallılık aranır. Çünkü anlamak bizi araştırma nesnemizin suç ortağı haline getirir. Bu ise onu saf olarak, bizden ayrı olarak karşımıza almamızı engeller. Deneysel bilim yaklaşımı, başka yerlerde olduğu gibi psikolojide de, içindeki 'anlam'ın değil, psişik olgu 'mekanizma'sının çözümlenmesinin gerektiği aseptik bir nesneye gereksinim duyar: fizyolojik uyarımların tasavvur imgelerine dönüşümü, tasavvur karmaşasındaki düzenli çağrışım yapıları ve son olarak da düşünmenin kendi yasaları, yani 'mantık.'

Bu perspektiften bakıldığında 'mantık,' ruhtaki doğal bir olay gibi görünür. İşte 'psikolojizmin sorunu' da budur. Çünkü psişik olayların olguculari, düşünmenin kontrol donanımı olan 'mantık'ı, düşünmenin doğa yasası haline getirir ve bu arada hakikat isteminde bulunan yargılara ulaşmak istediğimiz varsayılarak –bilim de zaten bu istemde bulunur– mantığın nasıl düşündüğümüzü değil, nasıl düşünmemiz gerektiğini deneysel olarak betimlediğini gözden kaçırırlar. Bilim, düşünmeyi psişik bir doğa olayı gibi çözümlediğinde, hassas bir çelişkiye düşer: düşünmeyi kanunlara uygun olarak ilerleyen bir vaka gibi inceler, ama eğer dikkatini kendine yönlendirirse, kendi düşünmesinin kanunlara uygun olarak ilerleyen bir süreç olmadığını fark etmek zorunda kalacaktır. Düşünme kanunlarla belirlenmez, kendini belirli kurallara bağlar.

Düşünülebilirliğin geniş alanında, mantık bir doğa kanunu olarak değil, tersine, eğer biz geçerli olmasına izin verirsek geçerli bir şey olarak ortaya çıkar.

Kanun kavramı bilindiği gibi çift anlamlıdır: Hem kurallı ve zorunlu olarak nasıl olduysa öyle olan şeyi betimler; hem de olanlara belirli bir akış kuralı koymak isteyen bir kontrol donanımını betimler. Birinci durumda bunlar varlığın kanunlarıdır, ikincisindeyse gerekliliğin; birinde bunlar olanı betimlerken, diğerinde bir şey buyururlar.

Husserl'in araştırmaları, mantığı doğacılıktan özgürleştirmeyi ve onun normatif, yani tinsel niteliğini tekrar gün ışığına çıkarmayı amaçlar. Tabii ki mantıksal çalışmalar psişik alanda meydana gelir, ama o psişik bir sürecin doğa kanunu değil, psişik bir olgunun normatif bir ürünüdür.

Ancak bu netleştirmeye hemen bir sonraki sorun eklenir: psişik edim ile ürünü arasındaki, düşünmenin k ö k e n i ile içeriğinin g e -

çerliliği arasındaki ilişki sorunu.

"İki kere iki dört eder" hesaplama süreci psişik bir edimdir, ama "iki kere iki dört eder" kuralı bu psişik edim gerçekleştirilmese bile geçerlidir. Bu hesabın sonucu, bir veya diğer kafanın o anda bu hesabı yapıp yapmadığından bağımsız olarak, geçerlilik isteminde bulunur. Hesaplar veya başka bir mantıksal işlem yapan kişi –çok Platonvari bir deyişle– tinin öznelerüstü âleminden pay almaya ulaşır. Orada toplanan anlam ve geçerlilik alanları, psişik olay olarak betimlenebilen düşünme edimleri gerçekleştirilirse güncellenir ve talep edilir.

Ancak mantık, düşünmenin doğa kanunu değildir, tersine ideal bir geçerlilik alanına aittir ifadesi yanlış anlaşılabilir, çünkü burada sadece pragmatik bir uzlaşı söz konusu olabilir tahminini akla getirmektedir. Oysa: diyelim, tasımsal çıkarım şeklini kendi aramızda kararlaştırarak 'doğru' olarak ilan etmedik – bu çıkarım biçimi doğrudur. Bütün insanlar ölümlüdür – Sokrates bir insandır – O zaman Sokrates ölümlüdür: bu çıkarım şekli açıkça doğrudur; geçerlidir. Bu şekilde oluşturulan yargıların deneysel olarak isabetli olup olmadığınaysa asla böyle karar verilemez; bu, öncüllerin ("Bütün insanlar ölümlüdür ...") doğru olup olmadığına bağlıdır. Doğru bir çıkarım şekli aracılığıyla yığınla yanlış yargıya varabiliriz (bütün insanlar memur olsaydı, Sokrates de memur olurdu). Bu yüzden bizi başarılı bilgilere ulaştırdıkları için, kendimizi mantıksal çıkarım şekillerine alıştırdığımızı da söyleyemeyiz. Ampirik anlamda bizi başarılı bilgilere ulaştırmayabilirler, çok daha sıklıkla bizi yanılgıya sürüklerler. Yani bu çıkarımlar deneyimle kanıtlanmış değildir, tersine her mantıksal işlem gibi, sadece basitçe kendiliğinden aşikârdır.

İnsan mantığın bu aşikârlığına ne kadar dalarsa, mantık o kadar muammalaşır. Tasımın basit bir çözümlemesinden, birdenbire, tini

pragmatik, biyolojik, doğalcı, sosyolojik olarak indirgeme denemelerinin tamamını yenen bir tinin büyülü ülkesine ulaşılır.

Ama 19. yüzyılın ortasından beri deneysel bilimlerin uygulamadaki başarılarının etkisi altında, indirgemeye, tini bilginin alanından defetmeye yönelik gerçek bir tutku geliştiren dönem, işte bu dönemdir.

Nietzsche bu yüzyılın, "dürüst" ve "namuslu" olduğu teşhisini koymuştur, ama ayak takımına mahsus şekilde "dürüst" ve "namuslu." Bu yüzyıl, "her türden gerçeklik karşısında daha boynu bükük, daha doğrudur." Bu yüzyıl, kendini "ideallerin baskınlığından" kurtarmış ve her yanda içgüdüsel olarak, "gerçek olana boyun eğmeyi" meşru kılmak için uygun olan kuramlar aramıştır. Nietzsche, bu realizmin basit ve ödlek yönünü görüyordu. Ancak gerçekten de 19. yüzyılın ortasından beri gerçekte olana, sadece ona daha mükemmel olarak hâkim olmak ve kendi istediğince şekillendirebilmek için boyun eğen bir realizm zaferini ilan etmişti. Nietzsche'nin "özgür tinler" için tasarladığı "güç istenci," "Üstüninsanların" doruklarında değil, tersine pratik aklını 'bilimselleştiren' bir uygarlığın, karınca gibi çalışkan tesislerinde zafer kazanır. Bu, kentsoylu dünyası için olduğu kadar, tahrip gücü yüksek parolaları "bilgi kudrettir" olan işçi hareketi için de geçerliydi. Eğitim, toplumsal yükselişi getirmeli ve her türden yanılgıya karşı dirençli yapmalıydı: bir şeyler bilen kimse o kadar kolay aldatılamaz; bilginin etkileyici yanı insanın artık kimsenin etkisi altında kalmaya ihtiyacı olmamasıdır. Bir egemenlik kazanımı vaat edilir ve şeyleri dibe indirip, kendi –olasılıkla sefil– düzeyine getirme gereksinimine karşılık verilir.

19. yüzyılın ortasından itibaren, mutlak tinin idealist yüksekliklerde uçuşundan sonra, birden bire her yanda insanı 'unufak' etme isteğinin ortaya çıkması gerçekten şaşırtıcıdır. İşte insan ...'dan başka bir

şey değildir diye söze başlayan düşünce biçimi, meslek hayatına o zamanlarda girmiştir. Ancak bu sihirli sözcük yerine oturduğunda, dünya Romantizm için şarkı söylemeye başlayacaktır. Yüzyılın ilk yarısındaki şiir ve felsefe daima yeni sihirli sözcükler bulmaya ve icat etmeye yönelik sürükleyici bir projeydi. Zaman coşkulu anlamlar talep ediyordu.

Tinin bu büyülü arenasındaki matadorlar derin tefekkür atletleriydi; yine de bu atletler, realistler gerçeklik anlayışlarıyla ve 'başka bir şey değildir' formülleriyle kapıda dikildikleri anda ortaya çıktılar; tıpkı hoplayıp zıplayıp, her şeyi karman çorman etmiş saf çocuklar gibi. Ama şimdi ortalığı toplama zamanıdır, şimdi hayatın ciddi dönemi başlamaktadır ve bunun icabına realistler bakacaktır. 19. yüzyılın ikinci yarısının bu realizmi, hem insanı küçümseyip hem de onunla büyük işler başarmak gibi bir şaheseri meydana getirecektir, tabii eğer hepimizin faydalandığı modern bilimselleşmiş uygarlığa 'büyük' demek istiyorsak.

Modernlik projesine, bütün abartılı ve fantastik şeylerden tiksinen bir zihniyetle başlanır. Ama en abartılı fantezi bile o zamanlar olgucu ayılma tininin hangi korkunç şeyleri gerçekleştireceğini hayal edemezdi.

Alman İdealizminin kurutulması yüzyılın ortasında sağlam cüsseli bir maddecilik getirmişti. Ayılmayı vaaz eden papaz duası kitapları o zamanlarda birden çok satanlar listesine girmişti. Karl Vogt'un "Fizyolojik Mektuplar"ı (1845) ve tartışma yazısı "Kör İnançlar ve Bilim" (1854); Jakob Moleschott'un "Yaşam Döngüsü" (1852), Ludwig Büchner'in "Güç ve Madde'si (1855) ve Heinrich Czolbe'nin "Duyusalcılığın Yeni Sunumu" (1855) vardı. Czolbe, güç ve tepkiden ve salgı bezi fonksiyonlarından oluşan bu maddeciliğin ahlaki yapısını şu sözcük-

lerle betimlemişti: "Bilinebilen dünyayı, duyuüstü bir dünya icat ederek iyileştirmeyi ve insanı, duyuüstü bir parça ekleyerek, doğadan üstün bir varlık haline getirmeyi istemek, ukalalık ve kibirliliğin ... bir kanıtıdır. Elbette görünen şeylerin dünyasından tatmin olmama, duyuüstü anlayışın en derindeki temeli olarak ... ahlaki bir zayıflıktır." Czolbe şu taleple sözlerini bitirir: "Verili dünyayla yetin." Böyle bir duyu türüne neler neler 'verili' değildi ki! Oluşun ve varlığın dünyası – bir molekül fırtınasından ve enerjilerin dönüşümünden başka bir şey değildir. Atomcu Demokritos'un dünyası revaçtaydı. Anaksagoras'ın "Nous"una ve Platon'un idealarına artık gerek yoktu, Hıristiyanların Tanrı'sına, Spinoza'nın Öz'üne, Descartes'ın "cogito"suna, Fichte'nin "Ben"ine ve Hegel'in "Tin"ine de artık gerek yoktu. İnsanın içinde yaşayan tin, bir beyin fonksiyonundan başka bir şey değildir. Safra karaciğer için, idrar böbrek için neyse, düşünceler de beyin için odur. Eskiden güçlü olan metafizikçiler soyunun hayatta kalan az sayıdaki temsilcilerinden biri olan Hermann Lotze, bu düşüncelerin "biraz süzülmemiş" olduğunu belirtmişti. Başarısız da olsa, maddecilerin aptallığın içine doğru ölümcül perendeler attığına işaret eden de Lotze olmuştur. Lotze bütün bu maddecilik sorununu, özellikle de bilinç ile bedenin ilişkisini Hobbes'la hesaplaşmasında zaten halletmiş olan Leibniz'i anımsıyordu: Eğer bir şey bir şeye dayanıyorsa, bu, bunun onunla özdeş olduğu anlamına gelmez, çünkü eğer öyle olsaydı, ondan farklı olmazdı; ama eğer ondan farklı olmasaydı, biri diğerine dayanıyor olamazdı. İnsan yaşamı, der Leibniz, bir nefese bağlıdır, ama bu yüzden sırf hava olacak da değildir.

Maddeciliğin zaferi akıllıca edilmiş itirazlarla durdurulacak gibi değildi; hepsinden önce, ona belli bir metafizik etken karıştığı için: ilerleme inancı. Şeyleri ve yaşamı, en temel bileşenlerine kadar çö-

zümlersek, bu inancın öğrettiğine göre, doğanın nasıl işlediğine ilişkin sırrı keşfedeceğizdir. Eğer her şeyin nasıl yapıldığını ortaya çıkarabilirsek, onu taklit edecek durumdayız demektir.

Burada her şeyin, doğanın da foyasını açığa çıkarmak isteyen bir bilinç iş başındadır, doğayı –deneylerle– suçüstü yakalamak gerekir ve eğer nasıl işlediğini bilirsek, hangi yöne devam edeceğini de gösterebiliriz.

Bu tinsel tutum, 19. yüzyılın ikinci yarısında Marksizme de güç verir. Zorlu, ince bir işçilikle Marx, toplumun vücudunu neşterle doğramış ve ruhunu çıkarıp ameliyata hazırlamıştır: Sermaye. Ama sonunda artık proletaryanın mesihvari misyonunun –Marx'ın 1850'den önceki Alman idealizmine katkısı– sermayenin sağlam bir şekilde yasaya uygun oluşuna –Marx'ın 1850'den sonraki belirlenimci tine katkısı– karşı bir şansı olup olmayacağı bile tam olarak net değildir. Marx da her şeyin foyasını açığa çıkarmak ister, ideoloji eleştirisi bunu mümkün kılar. İdeoloji eleştirmeni için düşünceler, felsefe yapan fizyologlar ve zoologlar sürüsünde olduğu gibi beyin tarafından değil, tersine toplum tarafından terle salgılanır. İdeolojiye eleştirel bakan toplumbilimci de, tinin bu acayip salgılarının büyüsünü çözmek ister. Maddeciliğin muharebeleri, geçerliliğe karşı geçerlidir.

1866'da bu tinsel tutumların yıkıcı bir eleştirisi yayımlandı: F. A. Lange'nin klasik yapıtı "Maddeciliğin Tarihi." Kitabın etkisiz kaldığını kimse söyleyemez. Nietzsche ondan kuvvetle etkilenmiştir ve her ne kadar felsefesi sonradan "Yaşam felsefesi" olarak patlama yaptıysa ve maddeciliğin özellikle iri yarı bazı parçalarını havaya uçurduysa da, fitili döşeyen yine de Lange olmuştu. Genç Heidegger bu ortamlarda dolaştığı için daha sonra bahsedilecek olan yeni-Kantçı akımın da yolu Lange tarafından açılmıştır.

Lange'nin temel düşüncesi, kanunlara göre çözümleyebileceğimiz, görünen bir dünya; şeyler arasında bir şey olarak, varlığımızın bir parçasıyla, bizim de ait olduğumuz bir dünya ile önceden "tin" diye adlandırılmış olan ve sonra Kant'ta içsel insan göz önüne alınarak "özgürlük," dışsal dünya göz önüne alınarak "kendinde şey" denilen, içimize kadar uzanan dünya arasındaki o Kantçı, temiz ayrımı yeniden kurmaktır. Lange, Kant'ın doğa tanımını anımsar: içinde bizim doğa kanunları dediğimiz kanunların geçerli olduğu yer değildir doğa, tam tersine: Biz bu "kanunlar"ın bakış açısıyla bir şeye bakarsak, onu görünen "doğa" olarak tasarlarız, ama kendiliğindenlik ve özgürlük bakış açısıyla ona bakarsak, söz konusu olan "tin"dir. Her iki bakış açısı da mümkün ve gereklidir ve hepsinden önce: bunlar birbirine dönüştürülebilir değildir. Kendimizi şeyler arasında bir şey olarak çözümleyebiliriz; kendimizi, Hobbes'un açıkça yaptığı gibi, bir makine olarak görebiliriz, ama bu perspektifi biz seçeriz – kendimizi bir makine yapacak kadar özgürüz. Görünen dünyanın, yani kanuna göre doğanın bir bileşeniyiz, şeyler arasında bir şeyiz, ama aynı zamanda herkes kendi içinde özgürlüğün kendiliğindenliğini yaşar. Özgürlük, dünyanın kendini bizim içimizde açığa vuran gizemidir, görünen şeylerin aynasının arka yüzüdür. "Kendinde şey," özgürlüğümüz içinde biziz, bütün belirlenimlerin kalbi, bizim kendimizi belirleyebildiğimiz boyuttur.

Kantçı çifte perspektifi –insan diğer şeylerin arasında bir şeydir özgürlük de öyle– F. A. Lange tekrar oyuna sokar. Doğabilimsel araştırma yöntemi olarak maddecilik, der Lange, mutlaka onaylanmalıdır. Doğabilimsel deneyim s a n k i sadece maddi gerçeklik varmış gibi çalışmalıdır. Herhangi bir yerde açıklamalarıyla ilerleyemezse, boşluğu geçici olarak doldurmak için "tin"i kullanamaz. "Tin" bir nedensellik

zincirinin halkası değildir, daha çok bütün zincirin diğer tarafıdır. Doğabilimsel olarak, psişik olguların fizyolojisiyle uğraşılabilir, ama böylelikle ruhsal olanın kendisinin değil, tersine sadece onun maddi eşdeğerlerinin kavrandığı asla unutulmamalıdır. Lange doğabilimsel işleme biçimlerini değil, sadece ona eşlik eden yanlış bilinci ve kötü felsefeyi eleştirir – yani "res extensa"nın [fiziksel şeyler] çözümlenmesiyle insansal olan her şeyin tüketildiği tasavvurunu. Eğer uzay kategorileri içinde düşünülüyorsa, gerçekte olan her şeyin, uzaydaki herhangi bir yerde veya uzaysal olarak temsil edilebilen bir yapıda gösterilebilmesi gerektiği önermesi akla yatmaktadır.

F. A. Lange'nin sağladığı büyük kazanım şunu göstermiş olmasıydı: Nasıl ki idealizmin bütün tinin buharlaştığı bir kaynama noktası varsa, maddeciliğin de artık hiçbir şeyin devinmediği bir donma noktası vardır; tabii eğer gizlice, örneğin kimsenin ne olduğunu tam olarak bilmediği bir "yaşamsal güç" şeklinde tini içeriye kaçak sokmadıkça. İdealist buharlaşmaya ve maddeci donmaya karşı Lange hem tin hem madde ilkesini savunur.

Lange bedeli azaltılmış bir metafiziği savunur. Metafizik onun için kavramsal bir şiirdir, şiir ile bilginin yücelten bir karışımıdır. Din için de aynı şey geçerlidir. Din; Tanrı, ruh, ölümsüzlük hakkında bir bilgiye sahip olduğunu iddia ettiğinde, kendisini bilimsel eleştiriye maruz bırakır ve artık kendini tutamaz. Cephenin düzleştirilmesi gereklidir. "İdealin bakış açısı" gururunu, hakikati tanıması üzerinde değil, değerler oluşturması ve böylece gerçekliği dönüştürmesi temeli üzerinde kurabilir. Deneye dayalı bilgi için hakikat varsa, tin için de değerler vardır. Nietzsche daha sonra, basitçe bir adım daha ileri giderek ve hakikatin değerini tartışmaya açarak Lange'nin tasarladığı, hakikat ile değer arasındaki bu barışçıl birlikte yaşama bir son verecektir. Lange

değerleri, hakikatlerin taarruzundan kurtarmak isterken, Nietzsche'de hakikatler tam tersine, değerlerin dirimselciliği tarafından yutulur. O zaman hakikat artık sadece, bizi rahat ettiren ve bize faydalı olan bir yanılsamadır. Başkalarıysa bunun tersine değerleri, tam da kültürlerde görülen salt olgular olarak tanımlayacaktır: Rickert'te bunların adı "değer olguları"dır. Bunlar kültürbilimsel perspektiften betimlenebilir ve tarihsel perspektiften onlardan bahsedilebilir. Geçerlilik ancak eğer bir olgu haline geldiyse geçerlidir. Sadece eskiden geçerli olanlar geçerlidir. Bu ise sonradan tarihselciliğin tezi olacaktır.

F. A. Lange denge noktasını arar – maddecilik iktidarını tinin dünyasıyla paylaşmalıdır: "Kim Palestrina'nın bir missasını çürütmek ister veya kim Raffaello'nun Madonna'sını bir yanılgıyla suçlayabilir ki? Gloria in excelsis,[a] dünya tarihinde bir kudret olarak kalır ve bir insanın yüreği azametin ürpertisi altında titrediği sürece, yüzyıllar boyunca yankılanacaktır. Kendi istençlerini, bütünü yönlendiren istence teslim ederek kurtarılmayı arzulayan tek tük insanların o basit temel düşüncesi, insanın göğsünü sarsan en derin ve en yüce şeyleri dillendiren o ölüm ve yeniden dirilme imgeleri ... nihayet, açlarla ekmeğimizi paylaşmayı ve fakirlere kutlu haberi vermemizi emreden öğretiler – tüm bunlar, anlağıyla daha iyi bir polisi, keskin zekâsıyla sürekli yeni buluşlar yaratıp sürekli yeni gereksinimlerin tatminini sağlayarak hedefine ulaşan bir topluma yer açmak için ebediyen ortadan kalkmayacaktır."

Bu idealizm, bilim ve teknik tarafından ilerletilen uygarlığı dengeye kavuşturmalıdır. Bu bir "sanki" idealizmidir; çünkü tavsiye edilen değerler, insanlar bunların içinde kendi yaptıklarını fark ettiği için eski onurunu ve varlık gücünü kaybetmiştir. İdeal aslında sadece bir

[a] İhtişam en yüksekte / Tanrı'nındır; bir ilahi –çn.

idoldür, yapaylığın sahte parlaklığıyla ışıldar. İdealistler iyiye ve güzele, görünüşe göre ancak istemsiz bir edepsizlik tavrıyla tutunabilirler. İnanç kurallarını, kendileri inanmaktan çok başkalarını inandıran kâhinlerin gülümsemesiyle vaaz ederler. Bu eğitimli kentsoylu edepsizliğine zarif bir ifade veren, yüzyılın sonunda çok satan bir felsefe kitabı, Hans Vaihinger'in "Sanki Felsefesi"dir. Burada değerler, faydalı kurgular olarak gösterilir. Söz konusu olan salt buluşlardır, ama yaşamsal ödevlerimizi teorik ve pratik olarak çözmemize yardım ederlerse, o zaman genellikle 'nesnel' dediğimiz bir anlam kazanırlar.

Bütün bir Wilhelm çağı, bu Sanki'yi içine çekmişti. Hakiki olmayanın keyfi, ortalığı kasıp kavuruyordu. Bir şey gibi görünen şey etkileyiciydi. Kullanılan her malzeme olduğundan daha fazlasını akılda canlandırmak istiyordu. Malzeme sahtekârlığının çağıydı: Mermer boyanmış odundu; parlayan kaymak taşıysa kireçti; yeni şeyler eski gibi görünmeliydi, borsa kapısındaki Yunan sütunları, ortaçağ şatosu gibi bir fabrika tesisi, yeni inşa edilmiş yıkıntılar. Tarihsel çağrışımlar revaçtaydı, mahkeme binaları düklük saraylarını anımsatıyor, kentsoyluların oturma odalarında Luther sandalyeleri, çinko kâseler ve dikiş kutuları oldukları ortaya çıkan Gutenberg İncilleri bulunuyordu. Kayzer Wilhelm kendisi de tamamen hakiki değildi, onun güç istenci, güçten çok istençti. Bu Sanki bir sahnelemeyi talep eder, bununla yaşar. Kimse bunu Richard Wagner'den daha iyi bilmiyordu, çağını kurtarmak için zamanla sınırlı bir kurtuluş, sanki bir kurtuluş, tiyatronun bütün büyüsünü her şeyiyle kullanıyordu. Bütün bunlar gerçekliğe çok yatkın bir zihniyetle anlaşabiliyordu. Zaten bu hal o kadar çok becerikli olduğu için biraz güzelleştirilmesi, süslenmesi, perdelerle, kabartmalarla işlenmesi vs gerekiyordu ki, bütün bunlar bir şeye benzesin, bir şey yerine geçsin. Nihayetinde resmi Alman politikası da geçerlilik

üzerine kuruluydu: Almanya'nın dünyada sözü geçmelidir; çünkü bir şeymiş gibi görünen kimse bir şey olma mecburiyetinin zorluklarından paçayı kurtarabilir.

Gerçekliğe yatkınlık ile Sanki zihniyetinin bu karışımı, bir William James ve Charles Peirce'in Anglosakson pragmatizminin Almanya yolunu açıyordu. Bilindiği gibi pragmatizm, hakikat işlerinde silahsızlanmayı savunur. Hakikat, idealar âlemindeki temellerinden sökülür ve davranış akışlarının kendi kendini düzenlemesi için bir sosyal ilke kademesine indirilir. Hakikatin ölçütü, uygulamadaki başarısında saklıdır ve aynı şey değerler denilen şeyler için de geçerlidir. Bunların gerçekliği, ideal bir varlıkla olan o uğursuz ve asla yeterince kanıtlanamayan örtüşmesinde kendini kanıtlamaz, etki halinde kendini kanıtlar. Tin, meydana getirdiği şeydir. Pragmatizm doğruluğun örtüşme kuramının yerine etkililik kuramını koyar. Artık yanılgıdan korkmaya gerek kalmaz, çünkü birincisi, nesnel bir hakikat ölçütünün bertaraf olmasından sonra yanılgı ontolojik günah niteliğini kaybeder: Şimdi 'hakikat,' faydalı bir yanılgı olarak tanımlanabilir. İkincisi, yanılgılar denemenin bir parçasıdır. Köpek ağzında uzun bir çubukla kapıdan geçmek istiyorsa, sonunda bu işi becerene kadar kafasını evirip çevirecektir. İşte bu, deneme yanılma yöntemidir; köpek kapıdan nasıl geçerse, insan da hakikatin eşiğinden öyle geçer, ama bu eşik artık eskiden olduğu şey değildir. Eski onurlu pathosunu kaybetmiştir. Artık söz konusu olan, bilindiği gibi içinde hâlâ gizli çok fazla dinsellik saklı tinsel bir tutum olan mutlaklık istemi değil, pratik çıkarlardır. Pragmatizm metafiziğin examen rigorusum'u [çetin sınavı] yerine oracıkta stajı koyar. Hep bütünü gözeten Germen gerginliğini gevşetir ve yanılarak yükseliyoruz diyen ahlaki temel ilkesiyle rahatlığa arka çıkar. "Yanılgılarımız," der William James, "sonunda o kadar da korkunç

önemli şeyler değildir. Bütün dikkatimize rağmen bunlardan kaçınamadığımız bir dünyada, belli ölçüde kaygısız havailik, abartılı asabi korkudan daha sağlıklı gibi görünür."

Bu ihtimamsızlığı, dönemin başka güçlü bir eğilimi de destekler: Darwin'in buluşlarının temellendirdiği evrim biyolojisi. Bu, sadece bizim değil, doğanın kendisinin de deneme yanılma yöntemiyle çalıştığını öğretir. Mutasyonlar, kalıt bilgilerinin hatalı aktarımlarıdır. Tür zincirinde sapmalar olur; bu, rastlantıdan kaynaklanan bir değişkenliktir. Uyum sağlamadaki başarı, seçimi belirler. Kendini kanıtlayanlar hayatta kalır. Bu şekilde –rastlantısal mutasyonlar ve hayatta kalma savaşındaki seçim sayesinde– doğa nişan almadan vurur. Yani doğa da yanılarak yükselir. Üstelik mutasyon ve seleksiyon yasasıyla, Kant'ın ereksiz doğaerekbilimi sorunu da çözülmüş gibi görünür. Kör rastlantı, sonuçları bir hedef izliyormuş gibi görünen bir doğa meydana getirir. Tanrı zar atmaz – olabilir, ama bazıları, doğayı zar oyununda yakaladığını düşünür. O zamanlar evrim biyolojisi, anarşiden geçerek düzene, yanılgıdan geçerek başarıya ulaşma yönteminin muhteşem bir şekilde onaylanması etkisi uyandırmıştı ve hakikatin, işte bu pratik başarıdan başka bir şey olmadığı temel ilkesine, neredeyse aşılamaz bir aşikârlık katmıştı.

Yüzyılın sonuna doğru Werner von Siemens, Berlin'in en büyük toplantı salonu olan Renz Sirki'nde, kendi deyişiyle "doğabilimi çağının" tinine, göz alıcı bir resmi geçit, yeni yüzyılı selamlamak isteyen, kutlamak için toplanmış doğa araştırmacıları için bir gala gösterisi düzenler: "İşte böyle Beyler, bizim araştırma ve buluşlarımızın, insanlığı daha yüksek kültür aşamalarına çıkardığı, onu asilleştirdiği ve ideal çabalarla erişilebilir kıldığı, başlayan doğabilim çağının onun yaşam açlıklarını ve hastalıklarını azaltacağı, yaşamdan aldığı zevki artıracağı,

onu daha iyi, daha mutlu ve kaderinden daha memnun yapacağı inancımızdan kimsenin bizi saptırmasına izin vermeyelim. Ve daha iyi koşullara çıkan bu yolu daima açıkça göremesek bile, yine de araştırdığımız hakikatin ışığının yanlış yollara sürükleyemeyeceği ve insanlığa kattığı gücün onu alçaltamayacağı, tersine onu daha yüksek bir varlık aşamasına yükseltmesi gerektiği kanımıza sıkı sıkıya tutunmalıyız."

Başarının temelleri arasında ruhani kanaatkârlık ve akla yakın olan şeylere karşı, bu dünyanın ötesindeki değil, içindeki görünmez şeylere karşı – hücrelerin mikrolojisine ve elektromanyetik dalgaların makrolojisine karşı bir merak da bulunmaktadır. Her iki yönde de araştırmalar görünmezliğin içine dalar ve görünür sonuçlar çıkarır; örneğin mikrobik hastalık kaynaklarına karşı savaşta veya dünyayı sarmalayan telsiz telgraf ağı biçiminde. Metafiziğin bazı düşleri –vücuda karşı egemenlik kazanımı, uzay ve zamanın aşılması– teknikte gerçek olmuştur.

Eğer fizik uçmayı öğrenirse, yükseklerde uçan metafizikçiler yere çakılır ve artık düz toprakta kendilerini yetiştirmek zorunda kalır. Orada tüm yapabilecekleri, yeni-Kantçılar örneğinde görüldüğü gibi, gayet mütevazıdır. Onlardan biri, Paul Natorp, 1909'da felsefenin ödevini şöyle tanımlamıştı: Felsefe, bilimin kendi içinde şeffaflığı sağlamak için gösterdiği yöntemsel bir çabadan başka bir şey değildir. Felsefe içinde bilim, kendi ilkelerinin, yöntemlerinin ve değer yönelimlerinin bilincine varır. Natorp buna "bilime doğru ... dışarıdan değil, bilimin şimdiye kadar her zaman betimlediği ve yorulmaksızın betimlemeye devam ettiği yolun içsel yasası hakkındaki aydınlanmanın yardımıyla yol gösterilmesi" der. Bu, felsefeyi başlangıcının tam tersine çevrilmesi anlamına gelen bir hedefe bağlar: "Önceleri felsefe, kucağında bütün bilimlerin çekirdeğini barındırıyordu; ama bunları doğurup ço-

cukluklarına bir anne gibi baktıktan ve onlar kanatları altında olgunlaşıp büyüdükten sonra, onların geniş dünyaya açılmasını ve dünyayı fethetmesini izlemekten memnuniyet duyar. Bir süre daha sadık bir endişeyle arkalarından bakar, hatta bazen hafifçe uyaran, ama şimdi kazandıkları bağımsızlığı yine de sınırlamak istemeyen ve zaten sınırlayamayan bir söz söyler; ama sonunda kendini atalarının yurduna geri çekerek, bir gün, hiç fark edilmeden ve özlenmeden dünyadan kayıp gider."

Windelband'a, Natorp'a, Rickert'e ve Cohen'e, modern doğa bilimlerine Kant'ın yöntemsel düşüncelerini önerdikleri ve etik normlarının temellendirilmesi sorununda da yine Kant'a geri döndükleri için "yeni-Kantçılar" deniyordu. Birinci Dünya Savaşına kadar hâlâ gücünü koruyan bu felsefi akım, tek tek bakıldığında çok fazla keskin zekâ ve çatışma isteği barındırsa da, bütün olarak çağın bilimsel tininin hâkimiyetine karşı savunmadaydı. Yani bu, felsefenin bitiminden sonra "çocuklarında," yani bilimlerde yaşamını sürdürmeyi uman bir felsefeydi. Ancak Natorp'un da kabul ettiği gibi, "bilimler içinde felsefenin" geleceği fazla "ümitli" değildir. Gerçekten de ampirik ve titiz bilim insanlarının çıkınında, kendilerine sakladıkları çocuksu ve kör inançları için bilimsellik prestiji isteminde bulunan, üzerinde düşünülmemiş bol miktarda dünya görüşü fazlalığı, spekülatif kaçak mal vardır. Örneğin zoolog Ernst Haeckel, bu cinsten bir bilim adamıydı. Haeckel, Darwinci evrim biyolojisinden, 1899 tarihli çok satan kitabının başlığında olduğu gibi, bütün "Dünyanın Sırları"nı çözdüğünü iddia eden, tekçi bir dünya ve evren öğretisi damıtmıştı.

Yeni-Kantçılar iki anlamda bilimin vicdanı olmak istiyordu: yöntemsel vicdan olarak ve etik vicdan olarak, çünkü onların ikinci uzmanlık alanı buydu: değer sorunu. Doğa bilimlerinde olduğu gibi,

bir şeyin bir şey haline geldiği süreç değil de, bir şeyin bir şey olarak geçtiği süreç, bilimsel olarak nasıl çözümlenebilir sorusu kafaları meşgul ediyordu. Yeni-Kantçılar için kültür, değerler âleminin tecessümüydü. Örneğin bir heykelin maddi özü, fiziksel, kimyasal vs olarak çözümlenebilir, ama o zaman bu heykelin ne olduğunu kavramış olmayız, çünkü heykel, ne anlama gelirse odur. Asıl bu anlam geçerlidir ve bu, heykeli bir taş yığını olarak değil de, tersine bir sanat eseri olarak kavrayan herkes tarafından fark edilir. Rickert'e göre bütün kültür süreçlerinde, "insan tarafından takdir edilen bir değer cisimleşmiştir." Doğa ve kültür, ayrı alanlar değildir, tersine doğa, değerlere bağlandığı ölçüde bir kültür nesnesi haline gelir. Örneğin cinsellik, değerden bağımsız biyolojik bir olgudur, kültürel açıdan benimsenmiş bir şey olaraksa çok fazla değer içeren bir olay haline gelir: sevgi. İnsan gerçekliği, değer oluşumu süreçleriyle dokunmuştur. Bunun içinde gizemli bir şeyler yoktur, değerler dünyası kafalarımızın üzerinde uçmaz, tersine insanın meşgul olduğu her şey tam da bu sayede bir değer vurgusu kazanır. Böylece bir olgu, bir "değer olgusu" olur. Olguları açıklayabiliriz, ama değer olgularını sadece anlayabiliriz. Bütün olarak insan toplumu, Kral Midas'a benzer: Dokunduğu, etki alanına çektiği her şey altın olmasa bile bir değer kazanır.

Değer felsefesi yeni-Kantçılığın bir saplantısıydı. Geçerliliğin sırlarına dalmış bu akademik filozoflar, her şeyden önce neyin geçerli olduğunu atlamışlardı: para. Bu yüzden yüzyılın başında, bütün değer felsefesinin en dâhiyane usta yapıtını sunan, dışarıdan gelen Georg Simmel'di: "Para Felsefesi."

Simmel çalmaktan değiş tokuşa geçişi, uygarlığın doğrudan en belirleyici olayı olarak tanımlar. Bu yüzden de uygar insana, "değiş tokuş

yapan hayvan" der. Değiş tokuş, şiddeti yutar ve para değiş tokuşu evrenselleştirir. Aslında maddi bir şey olan para, değiş tokuş edilebileceği tüm malların gerçek sembolü haline gelir. Bir kere para meydana geldikten sonra, dokunduğu her şey büyülenir: Artık her şeye paha biçilebilir, bu ister bir inci kolye, ister bir mezar duası, isterse cinsel organların karşılıklı kullanımı olsun. Para, toplumlaşmanın gerçekte varolan aşkın kategorisidir. Paranın kurduğu eşdeğerlik ilişkileri, modern toplumun iç ilişkilerinde teminat sağlar. Para, dünyayı toptan paha biçilebilen ve bu yüzden kullanılabilen bir 'mal'a dönüştüren o sihirli araçtır.

Peki, bir şey nasıl paraya dönüşür? Basit, ama sonuçları belirsiz olan yanıtı şöyledir: geçer akçe bir şeye dönüştüğünde. Bu şey geçer akçe, sonra kendisinden bir şey istenen başka birine bu arzulananın yerine geçen bir şey olarak verilerek kullanılır. Değiş tokuşun ölçüsü daima kesin olarak hesaplanabilir, ama bu ölçünün aslında nereden kaynaklandığı karanlıkta kalır. Bazıları şöyle der: işten; diğerleri: piyasadan; yine başkaları: arzudan; başkaları da: kıtlıktan. Ne olursa olsun, paranın geçerliliği onun maddi doğasında yatmaz, para daha çok, maddi bir güce dönüşmüş toplumsal tindir. Paranın dolaşım kudreti, bir zamanlar nereye isterse oraya estiği söylenen tini de geçmiştir.

Ama Simmel'in tini, tıpkı para gibi, toplumsal yaşamın en gizli köşesine bile sızar. Simmel her şeyi her şeye bağlayabilir. Eğer para, bir İncil ve bir şişe brandy gibi apayrı şeyler için ortak bir değer ifadesi yaratıyorsa, o zaman Simmel bunun içinde, Tanrı'ya "coincidentia oppositorum," bütün karşıtların birlik noktası anlamını veren Nikolaus von Kues'in Tanrı kavramıyla bir bağlantı keşfeder. "Para gitgide daha fazla, bütün değerlerin mutlak yeterli ifadesi ve eşdeğeri haline geldikçe, nesnelerin bütün çeşitliliğinin üzerinde soyut bir yüksekliğe çıkar,

içinde en karşıt, en yabancı, en uzak şeylerin ortak yanlarını bulduğu ve birbirine temas ettiği bir merkez haline gelir. Böylece para gerçekten de tekil şeylerin üzerinde bir yücelik ve kendi mutlak kudretine karşı bir güven elde eder, tıpkı en yüksekteki ilkenin mutlak kudretine duyulan güven gibi."

Geçerliliğin kudretinin çözümlemesi, Simmel örneğinin gösterdiği gibi paranın durumunda da açıkça metafiziksel kavram hazinesine el atmadan edememektedir.

Yani 1914'ten önceki metafizik düşmanı dönemde, geçerliliğin alanı –ki bu isterse paranın alanı olsun– metafizik kalıntılar için bir iltica yeriydi. Yine çıkış noktasına geri dönmek gerekirse, mantığın psikolojiden özgür olarak geçerliliğini, sanki Platonvari bir idealar ülkesiymiş gibi doğacı psikolojinin köstebeklerine karşı savunan Husserl'de de aynı şey geçerlidir.

Genç Martin Heidegger de kendini benzer bir savunma konumunda bulur. O da metafiziksel kalıntılarını, Husserl (ve Emil Lask) ile geçerliliğin gizeminde, biyoloji veya psikoloji tarafından tüm görelileştirme girişimlerine direnen salt mantıksallığın alanında bulur. Bu alanda onun için *yaşamın ahiret değeri* korunur. Ama henüz mantık ile ruhsal yaşam arasındaki bağlantı net değildir. Heidegger 1912 tarihli MANTIK HAKKINDA YENİ ARAŞTIRMALAR adlı makalesinde, psişik olanı mantıksal olan için *çalışma zemini* olarak adlandırır, ama orada hâlâ bütün olarak *acayip, belki de asla tamamen aydınlatılamayan sorunlar* kalır.

Heidegger mantığın yardımıyla bireyler üstü geçerliliğin bir ucunu yakalayabileceğine inanır, bununsa onun için anlamı büyüktür, çünkü tinin nesnel gerçekliğine inanmak ister. Tin sadece kafamızın bir ürünü olamaz. Ama dış dünyaya bağımsız bir gerçeklik de tanımak ister. Dünya sadece öznel tinin bir ejderhası olarak buharlaşmamalıdır. O

zaman bu, Heidegger'in kızdığı, Ben'in *sınırsız özerkçiliğinin* bilgi kuramındaki türevi olur. Heidegger her ikisinden de, maddeciliğin uçurumuna düşmekten de öznel idealizmin sahte cennet yolculuğundan da kaçınmak ister. İlk felsefi adım atma denemeleri, bir *eleştirel gerçekçiliği* temel alır, burada: *sadece gerçek bir doğanın belirlenebilirliğine inanan kişi, güçlerini onun bilgisine adayacaktır* (GA I, 15). Ve kendini nesnel bir tin olasılığına yönlendirir.

Bu tini, görünüşe göre kilisenin *hakikat hazinesinde* bulur, ama bu filozofa yetmeyeceği için, ikinci buluş yeri mantık ve nesnel geçerliliktir.

İlk öğrenim yıllarında Martin Heidegger'i, modernlik arenasında kendini gösterebileceği ve aynı zamanda bir şekilde Messkirch'in gökleri altında kalmasına izin verecek bir felsefeyi ararken gözlemleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Zeytinlikteki Saatler. Kariyer Planlaması. Doktora. Hiçlik Var mıdır? 'Her Şey Çatırdıyor.' Yüksek Makamlardan Rica. Yaşam Felsefesinin Ötesinde. Yaşamın Felsefeye Doğuşu. Dilthey'in Duyarak Yaşaması ile Nietzsche'nin Tadını Çıkararak Yaşaması. Bergson'un Büyük Akıntısı. Max Scheler'in Çiçekler Açan Bahçesi.

Heidegger'in ilk felsefi makalelerinde, MODERN FELSEFEDEKİ GERÇEKLİK SORUNU ve MANTIK HAKKINDA YENİ ARAŞTIRMALAR'da, bunların Heideger için krizlerle dolu bir dönüşüm döneminde yazıldığı fark edilmez. Güvenilir olarak bilinebilen bir gerçeklik ilkesini ve mantığın metafiziksel dayanıklılığını savunurken, kendi kişisel yaşam planlaması sarsıntılara kapılır. 1911 yılıdır.

Yatılı okulda üç yarıyıl yaşayıp teoloji okuduktan sonra, kalp rahatsızlıkları kendini yine belli eder. 1915 tarihli ÖZGEÇMİŞ'inde yazdığı gibi belki *çok fazla çalışmıştır*, ama belki de vücudu yanlış bir işe karşı kendini savunuyordur. Yatılı okul doktorunun tavsiyesi üzerine Martin, Şubat 1911'de birkaç hafta *iyice dinlenmek* için Messkirch'e gönderilir. Üstleri, yetenekli teoloji öğrencisinin bedensel durumunun, daha sonra kilisenin hizmetinde kullanılması için yeterince sağlam olmadığı izlenimini edinir.

Heidegger bütün yazı, Messkirch'te ailesinin yanında geçirir. Hangi yoldan gitmesi gerektiğini bilemez. Kafası bulanıktır, şiirsel denemelerle bu yükten kurtulmaya çalışır. Orada mesleki kuşkuları artık hastalık düzeyine yükselir ve *Zeytinlik Saatleri* ortaya çıkar, Heideg-

ger'in Nisan 1911'de "Genel Dergi"de [Allgemeine Rundschau] yayımladığı bir şiirin başlığıdır bu: *Yaşamımın zeytinlik saatleri: / cesaretsiz tereddütün / kasvetli ışığında / baktınız bana hep. // Ağlayarak asla boşuna çağırmadım. / Genç varlığım / bıktı yakınmaktan / sadece 'rahmet' meleğine güvenerek.*

Hugo Ott bu şiiri ve aynı zamanda Freiburg'da Heinrich Finke'nin Katolik kürsüsündeki bir tarih öğrencisi olan Ernst Laslowski'nin mektuplarını bulmuştur. Martin Heidegger, Oberschlesien'den gelen ve Freiburg'da birkaç yarıyıl okuyan Laslowski'de, kendisini şimdiden takdir eden ilgili bir arkadaş bulmuştu. Laslowski şöyle yazar: "Keşke baban, doktora için ve doçentliğe hazırlanmak için ihtiyacın olan 4-5 veya 3-4 yarıyıl seni destekleyebilseydi, ondan sonra kaynak bulunabilir." Ama maalesef babasının ödeme gücü yoktur. Küçük insanların oğlu, kilisenin ve burslarının himayesi altında kalacak veya zorluklarla başka bir şekilde boğuşmak zorunda kalacaktır.

Laslowski'yle yazışmalarında alternatifler gözden geçirilir. Martin teolojide ve bununla birlikte papazlık mesleğinde mi kalsın? Laslowki bunu tavsiye eder. Martin'in ihtiyaçları giderilmiş olur, sadece kendisine sağlık açısından pek güvenmeyen üstlerinin kaygılarını aşması gerekecektir. Rahatsız edilmeden doktorasını ve doçentliğini yapabilecektir. Bu arada belki bir köy papazlığında bir ara dönem geçirir, "olgunlaşmak" için. Ondan sonra mutlaka teolog olarak göz alıcı bir kariyer yapacaktır.

Bu hayaller gönül okşasa da, bu arada Heidegger kendisini teolojiye bağlayanın teolojik konular değil, felsefi konular olduğunu bilmektedir. İkinci olasılık, tamamen felsefeye odaklanmak, ama Katolik ortamda kalmaktır. "Kilisenin hakikat hazinesi" kesinlikle dokunulmadan kalmalıdır. Hatta bunu korumak için felsefeden faydalanılabilir.

Gerçi inancın felsefi olarak temellendirilme gereksinimi yoktur, ama yanlış anlaşılan bir bilimselliğin metafizik karşıtı kibirliliğine felsefe yardımıyla karşı çıkılabilir. Çünkü bilim insanları çoğunlukla, tezlerine hakikat değeri verdiklerinde, metafizikten ne kadar çok şey ödünç aldıklarının bilincinde değildir. Eğer saf mantığın içinde bile "yaşamın ahiret değeri" bulunduğu kanıtlanabilirse, o zaman kilise "hakikat hazinesi"yle daha az zemin kaybetmiş olacaktır. Eğer Heidegger böyle anlaşılan bir Katolik felsefesine ve Hıristiyanlık savunusuna dönmek isteseydi, belki "Albertus Magnus Derneği" veya "Bilimin Desteklenmesi için Görres Topluluğu" gibi, Katolik dünyasının kurumlarını ve yayın organlarını destekçisi olarak kazanması mümkün olabilirdi. Laslowski, Strassburg'da ders veren Katolik filozof Clemens Baeumker'le temasa geçmesini önerir. Baeumker, Görres Topluluğunun başkanı ve "Felsefe Yıllığı"nın yayımcısıdır ve kendini özellikle felsefe alanında çalışan Katolik genç kuşağın desteklenmesine adamıştır. Katolik filozoflar için ortam müsait değildir. Felsefe dünyasının geri kalanı tarafından fazla ciddiye alınmazlar, bu konuya adanmış kürsülerse seyrektir.

Geriye üçüncü olarak en mütevazı olasılık kalır: bir ders dalında okumak, devlet sınavına girmek, öğretmen olmak. Heidegger bunu ciddi olarak düşünür, çünkü mesleğinde güvence sahibi olduğu bir gelecek cazip gelir. Ders dalları olarak Heidegger doğa bilimlerini de dikkate alabilir.

Messkirch'teki o yazdan sonra karar kılınır. Heidegger teoloji öğrenimini terk eder. 1911/12 kış yarıyılında Freiburg'daki doğabilimleri fakültesinde, matematik, fizik ve kimya dallarına kaydolur, ama felsefi çalışmalarını da çabalarını azaltmadan sürdürür. Heidegger'in MODERN FELSEFEDEKİ GERÇEKLİK SORUNU hakkındaki makalesini

"Görres Topluluğunun Felsefe Yıllığı"nda 1912'de yayımlayan Clemens Baeumker ve Freiburg Üniversitesi'nde Sanat Tarihi ve Hıristiyan Arkeolojisi profesörü ve Katolik "Edebiyat Dergisi"nin yayımcısı Josef Sauer'le bağlantı kurar. Heidegger'in MANTIK HAKKINDA YENİ ARAŞTIRMALAR'ı aynı yıl burada dizi halinde çıkar.

Sauer'e yazdığı 17 Mart 1912 tarihli bir mektupta, Heidegger kendi araştırma programını geliştirir. Ruhbanlığa kuvvetle bağlı Sauer, bu öğrencinin *kilisemizin dinsel ve kültürel gelişimine* hangi amaçlarla katkıda bulunmayı vaat ettiğini görünce, büyük bir şaşkınlığa kapılacaktır: *Eğer bütün bunlar verimsiz bir mızmızlık ve çelişkilerin skolastik bir şekilde açığa çıkarılması olarak kalmayacaksa, uzay ve zaman sorunu matematiksel fiziğe odaklanılarak, hiç değilse geçici bir çözüme yaklaştırılmalıdır.*

Modern fiziğin zaman sorununa odaklanarak kiliseye nasıl yardım edilebileceği, felsefi olarak fazla donanımlı olmayan Josef Sauer'in pek aklına yatmamış olsa gerek; yine de Heidegger'den memnundur, çünkü mantık makaleleri Katolik çevrelerde dikkate değer bir yankı uyandırmıştı. Heidegger bunu, kendisine 20 Ocak 1913'te şunları yazan Laslowski aracılığıyla öğrendi: "Dostum, bu şekilde üniversitelerin kapmaya çalışacağı büyük bir adam olarak yetişeceğini hissediyorum. Bundan aşağı da olmamalı." Ama "Katoliklik, modern felsefe sisteminin bütününe hiç uymuyor." Heidegger kendisinin Katolik çekmecelere atılmasına izin vermemelidir. Yazdıklarını mezhep dışı organlarda da yayımlamalıdır.

Bu denge hareketinin güçlükleri –Katolik çevrelere yaranmak, ama yine de mezhep filozofu kokusuna bulaşmamak– arkadaşların yazışmalarında ayrıntısıyla tartışılır. Laslowski: "Herhalde Katolik olarak işe başlamalısın. Ama lanet olsun, bu gerçekten çetrefil bir soru." En iyisi, bir süre kendini gizli tutmalıdır. Ayrıca bunun faydalı bir yan et-

kisi de vardır: "Uzun bir süre kendini gizemli bir karanlıkla sarmalar ve 'insanları' meraklandırırsın. O zaman işin kolaylaşır."

Herhalde biraz da Martin Heidegger'e âşık olan, duygulu Laslowski, açıktaki Katolik felsefe kürsüleri için kulaklarını açık tutar. Campo Santo Teutonico'yu bir ziyaretinde, orada Freiburglu bir papaz ve teolog olan öğretim görevlisi Engelbert Krebs'le karşılaşır ve arkadaşı için reklam yapar. Heidegger'den sekiz yaş büyük olan Krebs, ilk başta onun için fazla bir şey yapamaz, çünkü önce kendisinin bir şey olması gerekir. Krebs 1914'te bir Roma ziyaretinden Freiburg'a döndüğünde, Heidegger hemen onunla temasa geçer. Bundan, birkaç yıllığına dostça bir ilişki doğar, ama bu ilişki, Heidegger *Katoliklik sisteminden* koptuğunda biter.

Laslowski Martin'e para bulmada da yardım eder. Breslau'daki Katolik öğrenci birliğinde bulduğu yaşlı bir beyefendiden, Heidegger'in Alman Katolikleri için en büyük felsefi umut olduğu yeminleriyle, şahsi olarak ödünç para koparır. Heidegger teoloji öğrenimini bıraktıktan sonraki yıl, bu parayla, Freiburg Üniversitesi'nin verdiği küçük bir bursla ve verdiği derslerle geçinir. 1913 yılında, PSİKOLOJİZMDE YARGI ÖĞRETİSİ konusuyla doktora yapar.

Husserl'in "Mantıksal Araştırmalar"ının kuvvetli etkisi altındaki Heidegger bu çalışmasında, onun çalışkan ve zeki bir öğrencisi olduğunu kanıtlar. Husserl'le birlikte, psikolojizmin temsilcilerine karşı, yani mantıksal olanı psişik olandan yola çıkarak açıklama denemelerine karşı savaşır. Kendine güvenen bu doktora öğrencisinin eleştirel olarak karşısına aldıkları, Theodor Lipps ve Wilhelm Wundt gibi itibar sahibi filozoflardır. Psikolojizmle hesaplaşması, onu ilk defa, daha sonraki başyapıtının o büyük sorunu hakkında düşünmeye zorlar: Zaman.

Psişik edim olarak düşünme zaman içinde olur, zaman gerektirir. Ama düşünmenin mantıksal içeriği, Husserl'e dayanarak Heidegger'e göre, zamandan bağımsız olarak geçerlidir. *Mantıksal olan, tüm gelişimin ve değişimin ötesinde duran, yani oluşmayan, meydana gelmeyen, geçerli olan 'statik' bir olgudur; gerekirse yargılayan özne tarafından 'kavranabilen,' ancak bu kavramayla asla dönüştürülmeyen bir şeydir* (FS, 120). Yani henüz zaman Heidegger için, birkaç yıl sonra olacağı gibi, her şeyi kendi hareketliliğinin içine çeken o varlık gücü değildir; henüz onun bir ötesi vardır. Ama Heidegger bu mantıksal olanın *anlamı* nedir diye sorar ve not düşer: *Belki de biz burada, daha fazla açıklamaya izin vermeyen ve daha fazla sorgulamanın mecburen sendelemeye başlayacağı sonuncu, indirgenemeyen bir şeyin önünde kalakaldık* (FS, 112).

Statik mantık zamansal olarak dinamik, dönüşen bir gerçeklikle gergin bir ilişkiye kapılmak zorundadır. Heidegger sonraki felsefesi için önemli olan bir sorunun örneğinde bunun peşine düşer: Söz konusu olan *hiçlik* sorusudur. Heidegger yargılama edimindeki olumsuzlamayı araştırır. 'Gül sarı değildir' veya 'Öğretmen burada değildir' diyebiliriz. Yani bu 'değil,' sadece, bizim beklediğimiz veya göz önüne aldığımız bir şeyin mevcut-olmadığı anlamına gelir. Gülün sarılığı veya öğretmenin mevcudiyeti eksiktir. Bu eksiklikten, bu 'değil'den artık bir 'Hiçlik' soyutlanabilir, ama salt düşünsel bir şey olarak. Yani bu türden bir 'Hiçlik' sadece yargı ediminde vardır, gerçeklikte değil. Oradaysa: *eğer bir şey var değilse, varolduğunu söyleyemem* (FS, 125).

1929 tarihli METAFİZİK NEDİR? dersinde Heidegger bütün metafiziğin, yani kendi metafiziğinin de kökenini, *Hiçlik* deneyiminin içine koyacaktır: *Hiçlik, hiçten ve değillemeden daha aslidir, en derin can sıkıntısında, orada-olmanın uçurumlarında* kabuğundan çıkar (WM, 29).

Heidegger bu hiçliği, bütün varolanların dünyasını kuşkulu, korkutucu bir gizem durumuna sokan bir şey olarak betimleyecektir.

Bu ruh halini herhalde genç Heidegger de tanıyordu, ama henüz onu felsefesinin içine katmaz, henüz adam olmak isteyen bir akademisyendir ve bu yüzden de akademik kalır. Yani henüz onun için 'hiçlik'le gerçeklikte değil, sadece yargıda karşılaşıldığı ilkesi geçerlidir. Bu sırada, mantıksal olgucu Rudolf Carnap'ın sonradan Heidegger'e ve onun hiçlik felsefesine karşı cepheye süreceği savları kullanır.

Oysa genç Heidegger Carnap'tan farklı olarak metafiziksel nedenlerden dolayı bir mantıkçı olduğu için, hiçliğin sadece bizim yargılarımızda, yani sadece bizim tinimizde bulunabildiği bulgusu hiçliğin ontolojik kariyerini engelleyemeyecektir. Çünkü eğer bir şey bizim tinimizdeyse, o şey bu yüzden büyük varlığın da bir yönüdür. Bizim aracılığımızla değilleme, hiçlik dünyaya gelir. Böylece olumsuzlamanın mütevazı anlambilimi, gösterişli bir varlık ve hiçlik ontolojisine dönüşür. Bu hiçlikse artık yargının donuk 'değil'i değildir, korkunun 'hiçliği'dir. Ancak bu ruh hali, daha önce de belirtildiği gibi, Heidegger'in 1912'deki felsefi denemelerinde henüz ifade bulmamıştır. Gerçekliğin korkutucu yönleriyle, örneğin öznesiz cümlelerde saklı *kişisiz yargının* incelenmesinde olduğu gibi, henüz gayet özensizce uğraşır. *Esiyor*, deriz.[α] Kim esiyor? *Gizemli bir 'o' hakkında, bir özellik, anlık bir durum mu ifade etmek istiyorum, yoksa bu yargının bambaşka bir anlamı mı var?* (FS, 126). Orada esen bu *O* nedir veya kimdir? Daha sonra böyle durumlarda olduğu gibi, Heidegger derin düşüncelere dalmadan önce *gümbür-*

[α] Kişisiz yargıyla kastedilen, Almanca "es blitzt," İngilizce "it's raining," Türkçede "çok esiyor" ifadelerindeki gibi öznesiz bir eylemdir. Metindeki es blitzt Türkçeye şimşek çakıyor şeklinde öznesi olan bir ifadeyle çevrilebileceğinden, burada öznesiz "esiyor" eylemini kullandım –çn.

düyor örneğini alır ve şöyle yazar: *Örneğin arkadaşımla beraber bir manevrada hızla ileri, ateş hattına çıkan bir bataryanın peşinden yetişip topların gürültüsünü duyduğumuz anda 'acele et, gümbürdemeye başladı bile' dediğimde, neyin gümbürdediği tamamen bellidir; yargının anlamı gümbürdemede, şimdi (hemen) meydana gelmede yatmaktadır* (FS, 127).

Heidegger belli durumlarda *psikolojik araştırmaların da, sözcük anlamlarının tek anlamlı olarak belirlenmesi ve netleştirilmesinin de*, bir yargının içeriğini gün ışığına çıkarmadığını, bunun olması için insanın davranış durumunun bağlamını bilmesi ve anlaması gerektiğini göstermek istediği için *kişisiz yargıları* inceler. Birkaç yıl sonra Heidegger gündelik yaşamımızın işte bu pragmatizmini varlık sorununun sahnesine dönüştürecektir. Şimdilik bu konuya bir dokunmuş olur – gümbürdeyerek. Savaşın ayak sesleri gelmektedir.

Manevra örneğiyle *yaşama dünyası* adı verilen şey kısa bir an için, sıkı sıkıya kapalı çözümlemelerin içine sızar.

Heidegger 26 Temmuz 1913'te, Felsefe Fakültesindeki doktora sınavını Summa cum laude [en yüksek onur] toplam notuyla geçer. Doktora danışmanı, Katolik Felsefesi kürsüsünün sahibi olan, o yaz Strassburg'daki imparatorluk üniversitesine bir çağrıyı kabul eden Arthur Schneider'dir. Fakültede nüfuz sahibi, isim yapmış Katolik bir tarihçi olan, gizli kuruldaki Profesör Heinrich Finke, Schneider'in artık boşalan kürsüsü için yirmi dört yaşındaki Heidegger'e ümit vererek teşvik eder. O sırada teoloji öğretim görevlisi Engelbert Krebs kürsünün temsilini üstlenmekte ve aynı şekilde kendi şansını hesaplamaktadır. Bu arada dostça bir ilişki sürdüren Krebs ve Heidegger rakip haline gelir. 14 Kasım 1913'te Krebs güncesine şöyle kayıt düşer: "Bu akşam 5 ile 6 arasında (Heidegger, R.S.) bana geldi ve Finke'nin ondan, felsefe tarihi hakkında bir çalışmayla doçentlik sınavını verme-

sini istediğini ve Finke'nin onunla, muhtemelen yakında ilan edilecek öğretim görevlisi sıfatıyla, halen boşta olan kürsüde görev almak için acele etmesini açıkça hissettirecek biçimde konuştuğunu anlattı. Bu yüzden, benim şu andaki geçici konumumun amacı kürsüyü Heidegger için sıcak tutmak olabilir."

Bu rekabet ilk başta arkadaşlığa gölge düşürmez. Heidegger'in ilk ziyaretinden sonra, Krebs şu notu düşer: "Keskin zekâlı, mütevazı, ama kendine güveni yerinde." Bu konuşmalardan o kadar etkilenmiştir ki, Heidegger'i, kıskanmadan, Schneider'in kürsüsü için daha yetkin bir takipçi olarak kabul etmeye hazırdır. 1913 sonundaysa güncesine şunları yazar: "İki yıldır o noktaya gelmemiş olması çok yazık. Şimdi ona çok ihtiyacımız var."

Krebs ve Heidegger bilimsel çalışmalarında birbirine yardım eder. Krebs, fazla anlamadığı mantık hakkında ders vermek zorundadır. Heidegger onunla dersleri hazırlar. Karşılığında skolastik tarih hakkındaki bilgileriyle Heidegger'e yardım eden Krebs, "bana belki farkında olduğundan daha fazla faydası dokunuyor," diye not düşer.

Heidegger doçentlik sınavının konusunu bu alandan seçmişti. Aslında mantık araştırmalarına devam etmek ve *Sayı Kavramının Özü* hakkında çalışmak istiyordu, ama şimdi bir Katolik kürsüsünü gözüne kestirdiği için, skolastik felsefeye yönelir. Ayrıca 1913'te başvurduğu ve hak kazandığı burs bu konular üzerinde çalışmasını gerektirmektedir. Söz konusu olan, 1901'de Augsburglu bir sanayici ailesi olan Schätzler tarafından kurulan "Aquinolu Aziz Thomas'ı Onurlandırma Vakfı"nın yüksek tutardaki bursudur.

Heidegger 2 Ağustos 1913'te bu burs için, katedral amirlerine şu sözlerle başvurmuştu: *En yüksek itaatle aşağıda imzası bulunan ben, yüce katedral konseyinden ... bir burs verilmesi için acizane ricayı ... sunma cü-*

retini göstermekteyim. En büyük itaatle aşağıda imzası bulunan ben, kendimi Hıristiyan Felsefesi okumaya ve akademik bir kariyer yapmaya adamayı düşünmekteyim. Bendeniz çok mütevazı şartlarda yaşadığım için, yüce katedral konseyine tüm kalbimle müteşekkir olacağım ... Ve saire. Böyle küçük düşüren mektuplar, yazanda veya yazmak zorunda kalanda daima bir burukluk bırakır. İnsan kime dilenmek zorunda kalırsa, onu zor affeder. Yüce makamlar ona yardım ettikleri halde veya tam da bu yüzden, onların adını sonraları iyi anmayacaktır. Messkirch'teki küçük insanların kilisesi, onun için bambaşka bir şey ifade ediyordu. Orası memleketiydi, ömrü boyunca kendini oraya ait hissedecekti. Messkirch'e her gidişinde, yaşlılık yıllarına kadar St. Martin Kilisesindeki ayinlere katıldı ve daha zangoç oğlanıyken oturduğu koro sandalyelerinde yerini aldı.

Heidegger o zamanlar henüz çok şey vaat eden bir Katolik filozofu sayıldığı için, katedral konseyi yarıyıl için 1000 imparatorluk markı kadar bir burs verdi; bir öğrenci bu meblağla rahatlıkla yaşayabilirdi. Burs verilme yazısında piskopos yardımcısı Justus Knecht açıkça vakfın amacını anımsatır: "Thomas felsefesinin tinine sadık kalacağınıza güvenerek bursa onay veriyoruz ..."

Heidegger 1916 yazına kadar üç yıl boyunca destek görür, üç yıl boyunca Thomas felsefesine ve skolastik felsefeye öyle bir bağlanmıştır ki, yükümlülük ile eğilimi açıkça ayırt etmek her zaman mümkün olmaz – kendisi için bile. Heidegger Aralık 1915'te bursa üçüncü defa başvurduğunda şunları yazar: *En yüksek itaatle aşağıda imzası bulunan ben, yüce başpiskoposluğun katedral konseyine kıymetli güveni için, en azından bilimsel çalışma yaşamımı her zaman, Hıristiyan-Katolik yaşam idealinin geleceği uğruna verilen tinsel savaş için, skolastikte sunulan fikir varlığının akışkanlaştırılmasına adamış olmamla teşekkür edebileceğime*

inanıyorum.

Aslında Heidegger'in felsefe alanındaki hırsı henüz mütevazıdır. 1915 tarihli ÖZGEÇMİŞ'inde, ortaçağ düşünürlerinin yorumlanmasını, gelecekteki *yaşamının çalışması* olarak betimler. Ama orada bulduğu fikir varlığını, güncel hesaplaşmalar için, *Hıristiyan-Katolik yaşam ideali* uğruna *savaş* için kullanmak ister. Yine de felsefi çalışmalarında, bu arada Dünya Savaşının başladığı fark edilmez ve yüzbinler cephelerde canını verirken, yaşam felsefesi zafer kazanmaktadır.

Aslında şimdi yaşam felsefesi, Husserl'in ve dolayısıyla da genç Heidegger'in mantıksallık felsefesinin karşı çıktığı, 19. yüzyıl sonlarının maddecilik ve mekanizminden sonra, çeşitli varyantlarıyla Heidegger için büyük bir meydan okuma haline gelecektir. Ama sırf *akışkanlaştırma* ifadesi bile Heidegger'in yaşam felsefesinin motiflerinden payını aldığını kanıtlamaktadır. "Akışkanlaştırmak" o dönemin yaşam felsefesinin saplantılarından biriydi.

Birkaç yıl öncesine kadar genç Martin Heidegger için yaşam felsefesi, *ince duygulu modern ruhlara* göre bir şeydi, yani Heidegger'e göre değildi. "Akademisyen" için bir makalede, 1911'de şunları yazmıştı: *Hakikatte sonsuzun bir aynası olan felsefe bugün çoğunlukla sadece öznel fikirleri, kişisel ruh hallerini ve arzuları yansıtmaktadır. Entelektüellik karşıtlığı, felsefeyi de bir 'deneyim' haline getirmektedir; insanlar izlenimcilik taslamaktadır ... Bugün dünya görüşü, 'yaşam'a göre biçilmektedir, tam tersi olacak yerde ...*

Yaşam felsefesine karşı bu katı ihtiyatlılık Heidegger'de sadece Katolik düşüncesindeki *yaşamın ahiret değeri* tarafından belirlenmemişti, aynı zamanda Heidegger'in yanında doçentlik sınavını vermek istediği Heinrich Rickert'in yeni-Kantçı okulundan kaynaklanmaktaydı. Ve bu durumda Heidegger'in kendine örnek aldığı Rickert yaşam felsefesi

hakkındaki yargısını daha sonra şu sözlerle özetliyordu: "Araştırmacı olarak yaşama kavramsal açıdan hâkim olmak ve onu güvenceye almak zorundayız, bu yüzden de salt canlı yaşamı kurcalamaktan çıkıp sistematik bir dünya düzenine geçmeliyiz."

O zamanki akademik felsefenin ve onunla beraber genç Heidegger'in karşı çıktığı yaşam felsefesi, bu arada üniversitelerin dışında hâkim olan tinsel akıma dönüşmüştü. 'Yaşam'; eskiden 'Varlık'ın, 'Doğa'nın, 'Tanrı'nın veya 'Ben'in olduğu gibi merkezi bir kavrama aynı zamanda iki cepheye yönelmiş bir savaş kavramına dönüşmüştü. Bir yandan, Alman kürsülerindeki yeni-Kantçıların öğrettiği, ama aynı zamanda orta sınıfın ahlaki kanaatlerinin de beslediği yeni Sanki-idealizmine karşı yönelmişti. 'Yaşam,' büyük çabalarla çıkarsanmış veya sadece düşüncesizce geleneklerden alınmış ebedi değerlere karşı çıkıyordu. Diğer yandan da bir parola olan 'yaşam,' ruhsuz maddeciliğe, yani sonu gelen 19. yüzyılın mirasına karşı çıkıyordu. Ama zaten yeni-Kantçı idealizmi de bu maddeciliğe ve olguculuğa karşı bir yanıtdı, ama yaşam felsefesi bunun aciz bir yanıt olduğunu iddia eder. Eğer tin, ikici bir şekilde maddesel yaşamdan ayrılırsa, bu ona faydalı bir hizmet olmaz. Tin bu şekilde savunulamaz. Daha çok tin, maddi yaşamın içine getirilmelidir.

Yaşam filozofları için 'yaşam' kavramı o kadar geniş ve elastik bir hale gelir ki, içine her şey girer: ruh, tin, doğa, varlık, dinamik, yaratıcılık. Yaşam felsefesi, 18 yüzyıl akılsalcılığına karşı coşkunluk akımının [Sturm und Drang] protestosunu yineler. O zamanların savaş parolası 'Doğa'ydı. Şimdiyse 'Yaşam' kavramı aynı işleve sahiptir. 'Yaşam,' biçimlerin çeşitliliği, buluş zenginliği, bir olasılıklar okyanusudur, o kadar öngörülemez ve maceralarla doludur ki, artık bir ahirete

gereksinimimiz yoktur. Bu dünyada zaten yeterince ahiret vardır. Yaşam, uzak ufuklara açılmaktır, ama yine de aynı zamanda hemen yakınımızdadır, bir biçim arayan kendi canlılığımızdır. 'Yaşam,' gençlik hareketinin, Art Nouveau tarzı yeni mimarinin, yeni romantizmin, reformcu pedagojinin sloganı haline gelir.

1900'den önce orta sınıf gençliği yaşlı görünmek istiyordu. Gençlik kariyer için dezavantaj demekti. Gazeteler sakal çıkmasını hızlandırmak için ilaçlar tavsiye ediyordu, gözlükse statü sembolü olarak geçiyordu. Babalar taklit ediliyor ve "baba katili" denilen dik yakalar takılıyordu, ergenler redingotların içine kıstırılıyor ve buna uygun yürümeleri öğretiliyordu. Önceleri 'yaşam' insanın aklını başına getiren bir şey olarak anlaşılıyordu, gençliğin yaşamda biraz burnu sürtmeliydi. Şimdiyse yaşam, atılganlık ve girişkenlik demekti, yani gençliğin ta kendisi. Böylece artık gençlik, saklanması gereken bir kusur olmaktan çıktı. Tam tersine: artık yaşlılık kendini meşrulaştırmak zorundadır, kurumuşluk ve katılaşmışlık kuşkusu altındadır. Bütün bir kültür, Wilhelm dönemi kültürü, "Yaşamın sanık sandalyesine" (Dilthey) oturtulur ve şu soruyla yüzleştirilir: Bu yaşam hâlâ yaşıyor mu?

Yaşam felsefesi, Genitivus subiectivus[α] anlamında yaşam felsefesi olarak ortaya çıkar: O, yaşam hakkında felsefe yapmaz, onun içinde felsefe yapan, yaşamın kendisidir. Felsefe olarak bu yaşamın bir organı olmak ister, yaşamı yükseltmek, ona yeni biçimler ve yapılar katmak ister. Sadece hangi değerlerin geçerli olduğunu bulmakla yetinmez,

---

[α] "Düşman korkusu" örneğinde ele alacak olursak, Genitivus subjectivus öznenin iyelik halidir, "düşmanların korkusu" anlamındadır. Genitivus objectivus ise nesnenin iyelik halidir, bendeki "düşman korkusu"dur. Yaşama felsefesi bağlamında aradaki fark, yaşamanın kendi felsefesi ile birinin yaşam felsefesi arasındaki farktır –çn.

yeni değerler yaratmak isteyecek kadar alçakgönüllülükten yoksundur. Yaşam felsefesi, pragmatizmin vitalist varyantıdır. Bir görüşün faydalılığını değil, yaratıcı potansiyelini araştırır. Yaşam felsefesi için yaşam bütün kuramlardan daha zengindir; bu yüzden biyolojik indirgemecilikten tiksinir: Orada tin yaşamın düzeyine geri çekilir, yaşam felsefesindeyse tin yaşamın düzeyine yüceltilecektir.

1914 öncesinde yaşam felsefesinin büyük kahramanları, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson ve Max Scheler'di.

Nietzsche 'yaşam'ı, yaratıcı potansiyele eş tutmuş ve bu anlamda onu "güç istenci" olarak adlandırmıştır. Yaşam kendini ister, kendini biçimlendirmek ister. Bilinçse bu canlı olanın kendini biçimlendirmesi ilkesiyle bulanık bir ilişkidedir. Engelleyici veya destekleyici bir etken olarak etki edebilir. Bilinç, korkaklıklara, ahlaki vicdan azaplarına, yaşamdan vazgeçmeye yol açabilir – bu yüzden bilinç, canlı atılımı kesebilir. Ama bilinç aynı zamanda kendini yaşamın hizmetine sunabilir: Yaşamı özgürce oynamaya, zarifleşmeye, görkemlileşmeye teşvik eden değerler koyabilir. Ama bilinç nasıl etki ederse etsin yine de bu yaşamın bir organı olarak kalır ve bu yüzden de bilincin yaşam için hazırladığı yazgılar aynı zamanda yaşamın kendi için hazırladığı yazgılardır. Bir sefer bilinç aracılığıyla kendini yüceltir, başka bir sefer bilinç aracılığıyla kendini tüketir. Ama bilincin bu yönde mi, yoksa diğer yönde mi etki edeceğine, bilinçsiz bir yaşam süreci değil, tersine bilinçli istenç, yani bilincin yaşama karşı özgürlüğü karar verir. Nietzsche'nin yaşam felsefesi, "yaşam"ı 19. yüzyıl sonlarının belirlenimci deli gömleğinden koparır ve ona özgü olan özgürlüğünü geri verir. Bu, sanatçının yapıtına karşı özgürlüğüdür. Nietzsche, "ben yaşamımın şairi olmak istiyorum," diye buyurur, bunun, hakikat kavramı için ne gibi sonuçları olduğu da bilinmektedir. Nesnel anlamda bir hakikat yok-

tur. Hakikat, yaşama hizmet ettiğini ortaya koyan türden bir yanılsamadır. İşte Nietzsche'nin pragmatizmi budur, ama Anglosakson pragmatizminden farklı olarak, Dionysosçu bir yaşam kavramıyla ilişkilidir. Nietzsche yaşamın evrim yasası olarak Darwinci 'uyum' ve 'seleksiyon' dogmasından tiksinir. Onun için bunlar faydacı bir ahlakın izdüşümleridir. Sadece dar kafalı biri doğa hakkında böyle düşünür; uyum sağlamanın kariyerle ödüllendirildiği bir yer. Nietzsche içinse 'Doğa' Herakleitos'un oyun oynayan dünya çocuğudur. Doğa yapıları şekillendirir ve onları yıkar, bu bitmez tükenmez yaratıcı süreçte, uyum sağlayan değil, güçlü bir canlılıkta olan zafer kazanır. Yaşamda kalmak henüz bir zafer değildir. Yaşam ancak berekette zafer kazanır, kendini harcadığında, kendini tükettiğinde.

Nietzsche'nin yaşam felsefesi aktivist ve sanat takıntılıdır. Onun "güç istenci," ilk başta siyasi değildir, tersine estetik bir hayal olarak etki etmiştir. Sanata yeniden güçlü bir özgüven kazandırmıştır. Bilim idealinin baskısı altında, sanat özgüvenini kaybetmişti ve taklitçilik dogmasına boyun eğmişti. Nietzsche'ye katılan, şöyle diyebiliyordu: Sanat ve gerçeklik örtüşmüyorsa, gerçeklik için ne kötü!

Yüzyılın başındaki önemli sanatsal akımlar –sembolizm, Art Nouveau, dışavurumculuk– hepsi Nietzsche'den esinlenmiştir. Estetikte "güç istenci"nin farklı isimleri vardır. Bilinçdışının gündemde olduğu, Freud'un Viyana'sında, nevrozlular gerçekte canlı olanlardır: "Ancak nevrozlu kişi bağlarından tamamen çözüldüğünde ve insan, özellikle de sanatçı, akla veya duyguya dikkat etmeden, tamamen sinirlerine teslim olduğunda, işte o zaman kaybolan sevinç sanata geri dönecektir ..." (Hermann Bahr, 1891). Dışavurumcular, "Toplumun bütün sanatsal araçların ve güçlerin birleşmesinden tekrar doğuşunu" talep ederler (Hugo Ball); devletin ve toplumun, özerk sanatın tininden "tekrar

doğuşuna," George çevresinde ve sembolistler arasında da inanılır. Franz Werfel, "yüreğin tahta çıkışını" ilan eder. Sanatın ve sanatçının her şeye gücü yeteceği fantezilerinin tam zamanıdır. Yaşam felsefesinin tini, sanatları gerçeklik ilkesine hizmet etmekten tekrar kurtarmıştır. Gerçekliğin dönüşeceği kanısıyla, gerçekliği protesto etmelerini sağlayan hayallere tekrar inanırlar. "Hayal, protesto, dönüşüm" – dışavurumculuğun kutsal üçlemesi budur.

Nietzsche'nin yaşam felsefesi, yaşamı sonuna kadar yaşamakla, Dilthey'inkise yaşam deneyimiyle ilgiliydi. Dilthey biyolojiyle ilgilenmiyordu, insanın aslında ne olduğunu, tin tarihi aracılığıyla bilmek istiyordu, ama sadece birkaç yapıt ve yapı bulabildi; tinsel yaşamın bütün zenginliğini gösterdiği çok sayıda bakış açısı. Dilthey'in yaşamı, daima bir anlam veren, ama toplamda kapsayıcı bir anlamda birleşmeyen bir sürü cümlenin içinde bulunduğu kitapların evrenidir. Tinin yaşamı, sabit biçimlerde, nesnel kültür yapıtlarında donakalan tini tekrar yaşama döndürmeyi beceremezsek, bir kafatası tarlası görünümünü alabilecek bir biçim zenginliğini ortaya çıkarır. Tin, anlayarak yaşama döndürülür. Anlamak, tinin, yabancı tinin nesneleşmesini duyumsama, katılaşmış olanı "akışkanlaştırma" şeklidir. Dilthey bu kavramı kullanır ve Heidegger de, belirtildiği gibi, Katolik yaşam ideali uğruna savaş için skolastiğin *akışkanlaştırılmasından* bahsederken, bu kavramı Dilthey'den alır. Anlamak, geçmiş yaşamı tekrar geri getirir. Anlamak tekrarlamaktır. Tekrarlayan bir deneyim olasılığı, zamanın geçiciliğine karşı bir zaferdir. Ama zaman içinde ortaya çıkan yapıtlar, içeriklerinin nesnel ve bağlayıcı olarak sabitlenmesine izin vermez. Her anlama edimi, kendi zaman noktasına bağlanmıştır; bu yüzden daima ileri akan, sürekli yenilikler ve tekrar tekrar bir defalık olgular –kesintisiz bir dizi halinde yaklaşımlar, perspektifler, ha-

yaller, dünya görüşleri– ortaya çıkaran bir zaman tarafından yakalanırız. "Çökme tehlikesi gösteren kanıların anarşisini aşmak için araçlar nerededir?" diye sorar Dilthey. Çünkü anarşi, kuruluş çağının bu ince ruhlu Alman bilgini için yine de tekin değildir. Bu yüzden tinin yaşamının, gizli bir düzene boyun eğdiğine inanıyordu, bunun nasıl olduğunu söyleyemiyordu, ama her durumda bu insanlık bahçesinin bahçıvanı olmak istiyordu. 'Yaşam' Dilthey'de sokulgan bir çağrışım uyandırır, Nietzsche'deki gibi şeytansı değil. "Yaşam, felsefenin çıkışını oluşturmak zorunda olan temel gerçektir. Yaşam, içten tanınandır, arkasına geçilemeyendir. Yaşam, aklın sanık sandalyesine çıkarılamaz."

Nietzsche yaşamıyla felsefe yapmak istiyordu, Dilthey ise tinin yapıtlarını yeniden yaşama katmak ister. Biri varoluşsal macera olarak yaşam felsefesi yapar, diğeri öğrenim deneyimi olarak.

Nietzsche ve Dilthey 19. yüzyılın adamlarıdır. Yaşam felsefesinin 20. yüzyıldaki dehasıysa Henri Bergson'du. O yaşam felsefesini bir sistem halinde düzenleme denemesinde bulunmuştur. 1912'de temel yapıtı "Yaratıcı Evrim"in Almanca çevirisi çıkmıştır. Bu kitap kamuoyunda da hemen benzersiz bir başarı kazanır. 1913'te yazdığı "Bir Yaşam Felsefesi Denemesi"nde Max Scheler şöyle der: "Bergson adı günümüz kültür dünyasında o kadar baskın, yüksek bir sesle çınlıyor ki, daha hassas kulakların sahipleri kuşkulanarak, böyle bir filozofu okumak gerekip gerekmediğini sorabilirler." Bergson okunmalıdır, der Max Scheler, çünkü Bergson felsefesinde "İnsanın dünyaya ve ruha karşı yepyeni bir tutumu" ifade bulmaktadır: "Bu felsefe dünyaya açık, uzanan bir elin, özgürce ve iyice açılmış bir gözün tavrıyla yaklaşır. Bu, Descartes'ın nesnelere baktığı kısık, eleştirel bakış değildir; içinden tinsel ışınların 'başka' bir dünyadanmış gibi yabancılaşmış ve öylesine hükümranlıkla şeylere düştüğü ve delip geçtiği Kant'ın gözü de değil-

dir ... Daha ziyade varlığın akıntısının tinsel köklerine kadar, şimdiden varlık akıntısının ta kendisi olarak doğal ... lütufkâr öğe gibi içinden akar.

Bergson kendisinden önce benzer şekilde Schopenhauer'in de yaptığı gibi, yaşamın bilgisinin iki kaynağını keşfeder. Biri anlak, diğeriyse sezgidir (bu Schopenhauer'de istencin içsel deneyimidir). Anlak, Kant'ın en incesine kadar çözümlediği o güçtür. Bergson buradan yola çıkar. Uzay, zaman, nedensellik, uzam – işte bunlar, bu anlağın kategorileridir. Ama Bergson perspektifi değiştirir: bu anlak şimdi evrim biyolojisi açısından izlenir. Böylece anlak, bu evrimin bir ürünü gibi, yaşam dünyasında yolunu bulmak ve davranışlarını kumanda etmek için bir organ gibi görünür. Görünüşe göre kendini kanıtlamıştır ve "canlının mevcut varoluş koşullarına sürekli daha da kıvrak bir uyumunun" ifadesidir.

Yani anlak, varlığın ve oluşumun üst üste yığılan bolluğunu ve çeşitliliğini, hayatta kalmak için pratik bakış açılarından filtreleyen bir sistemdir (Schopenhauer'de de benzer şekilde, anlak istencin bir aracıdır).

Buraya kadar Bergson pragmatik bir biyolojisttir. Ancak şimdi basit bir düşünceyle, önemli bir adım atmaya cüret eder: Anlağı sınırları içinde çözümleyebildiğimiz için daima onun ötesindeyizdir, yoksa onun bu sınırlılığını keşfedemezdik. Yani anlağın bölgesinin bir 'dışı' olmalıdır. Bergson'un kilit çıkarımına göre bu 'dış,' içsel bir şeydir, sezgidir. Sezgide, içsel deneyimde, varlık, araya mesafe koyabileceğimiz bir nesne değildir, tersine kendimizi bu varlığın doğrudan bir parçası olarak yaşarız: "Dünyayı dolduran madde ve yaşam, aynı şekilde bizim içimizdedir. Bütün şeylerin içinde yaratan güçleri, kendi içimizde duyumsarız." Anlak hayatta kalma anlamında yaşama hizmet

eder, oysa sezgi bizi yaşamın gizemine yaklaştırır. Dünyanın tamamına bakıldığında, yaşam, sezgisel bilinçte özgürce dışarı akan sonsuz bir dalga gibi görünür: "Yani kendi içimize tırmandığımızda, çok daha derindeki bir noktaya dokunacağız, çok daha güçlü bir darbe, bizi yüzeye geri çıkaracaktır ..." Proust, "kayıp zamanın izini" sürdüğü harika yapıtını, içsel zaman deneyiminde daha bir gizemle ve fantezi uyandırarak, yaşamın kendini açığa vurduğu kendi içimize doğru olan bu yönlendirmeye borçludur. Dışarı yönelik olan anlak, fiziksel zamanı, ölçülebilen ve düzenli zamanı ("tempus quod aequaliter fluit" [zaman düzenli olarak akar], Newton) tasarlar. İçsel deneyim, yani sezgi ise başka bir zamanı tanır. Bu, süredir (*durée*). Yaşam 'sürer' demek, yaşamımızın değişen ritmlerle, yoğunlaşmalarla, tıkanmalarla, burgaçlarla sürekli bir akışta olduğu anlamına gelir. Bu sırada hiçbir şey kaybolmaz, bu devamlı bir büyümedir, her nokta benzersizdir, çünkü hiçbir noktada o noktanın önünde serili olan, bizi ilerleten geçmiş özdeş değildir, çünkü geçen Şimdi geçmişe eklenir ve onu değiştirir. İnsan sanki bir vasıtanın içindeymiş gibi zamanın içinde devinir, ama aynı zamanda yaşamını sürdürerek, zamanı 'zamanlar,' yani inisiyatif sahibidir, kendiliğinden hareket eder. İnsan başlayan bir varlıktır. Zaman deneyiminin en içlerinde, Bergson'a göre, yaratıcı özgürlük deneyimi gizlidir. Yaratıcı kudret olarak tüm evrende dolaşan bir özgürlük. Evrenin yaratıcı özgürlüğü insan özgürlüğünün deneyiminde kendi özbilincini bulur. Sezgi bizi dünyanın yüreğine taşır. "Mutlak olanın içindeyiz, orada dolaşırız, orada yaşarız."

İşte felsefe 1914'ten önce 'yaşam' konusunu böylesine ulu, büyüleyici ve büyülenmiş, coşkulu ve umutlu ezgilerle işliyordu. Ama genç Heidegger bu dalganın kendisini de sürüklemesine izin vermez. 1913'te doktorasını *salt mantığın* yardımıyla *bilgi kuramının sorunlarına*

yaklaşabilmek ve *'varlık'ın bütün alanını çeşitli gerçeklik biçimlerine bölebilmek* (FS, 128) gibi kuru ve katı bir beklentiyle bitirir.

Max Scheler'in aynı zamanda yazdığı "Bir Yaşam Felsefesi Denemesi"nde ifade bulan o açılım duygusunu, Heidegger'de hissetmek henüz mümkün değildir. Gözlerimizin önünde, "dünya görüşünün bir dönüşümü" yaşanıyor, diye yazar Scheler: "Yıllarca karanlık bir hapiste kalan tutuklunun çiçek açan bir bahçeye ilk adımı gibi olacak bu dönüşüm. Bu hapishaneyse, uygarlığıyla salt mekanik olana ve mekanikleştirilebilene yönelen anlağımızla sınırlı insanlık ortamı olacak. O bahçeyse, henüz uzaklarda bile olsa bize açılmasını ve aydınlığıyla bizi selamlamasını özlediğimiz, Tanrı'nın renkli dünyası olacak. Ve o tutuklu, kendi mekanizmalarının yükü altında inleyerek ve sızlayarak yürüyen ve sadece toprağa bakarak ve bacaklarındaki ağırlıkla Tanrı'sını ve onun dünyasını unutan bugünün ve dünün Avrupalı insanı olacak."

Yaşam felsefesi açılımının bu ruh halinin, genç Heidegger'i henüz tamamen yakalamamış olması, Heidegger'in sonraki konu ve motiflerinden çoğunun dışarıda çağın felsefi karmaşası içinde birbirine girmesi açısından daha bir şaşırtıcıdır: başka bir zaman deneyimi, katılaşmış tinin akışkanlaştırılması, soyut bilgi öznesinin çözülmesi, hakikatin yeri olarak sanat.

Heidegger'in dünden kalma dünyasının daha Dünya Savaşında çökmesi gereklidir. Adını sonradan *olgusallık* ve *varoluş* takacağı 'yaşam'ı kendine göre icat etmeden önce, Heidegger'in metafiziksel yurtsuzluğa kapılması gereklidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Savaşın Kopuşu. 1914'teki Fikirler. Heidegger'in Tarihe Rağmen Felsefe Yapışı. Skolastiğin Akışkanlaştırması. Duns Scotus. Doçentlik. Askerlik. Hızla Yükseldiği Kariyerinin Başarısızlığa Uğraması. Erkekler Birliği. Evlilik.

Doktorasını henüz tamamlamış felsefe doktoru doçentlik ödevine geçer. DUNS SCOTUS'UN KATEGORİ VE ANLAM ÖĞRETİSİ. Şimdilik rahatlıkla yaşamasını sağlayan Schätzler bursu onu, *Kilisenin hakikat hazinesini* Thomas felsefesi bünyesinde felsefi olarak savunmakla görevlendirir. Acele ederse, hâlâ boşta olan Hıristiyan Felsefesi kürsüsünü alma şansı vardır. Durum hiç fena değildir. O sırada savaş başlar.

Savaş başladığında heyecan tabii ki Freiburg Üniversitesi'ni de sarar, genç askerler bayram korolarıyla, çiçekli süslerle ve kutlama konuşmalarıyla cepheye gönderilir. Heidegger 10 Ekim 1914'te askere alınır, ama kalp rahatsızlığı yüzünden askerliğe sınırlı ölçüde uygun görülerek çürüğe çıkarılır. Yazı masasına geri döner ve ortaçağın kılı kırk yaran adcılık tartışmalarına dalar.

Heidegger herhalde, o zamanlar yine Freiburg'da felsefe okuyan Ludwig Marcuse'nin özyaşamöyküsünde betimlediği o acayip öğrenci cinsine aittir: "Temmuz sonu, en saygıdeğer seminer arkadaşlarımdan birini, Helmuth Falkenfeld'i Goethe caddesinde gördüm. Çaresizlikle, 'Olanları duydunuz mu?' dedi. Bense küçümseyerek ve tevekkülle: 'Biliyorum, Saraybosna,' dedim. 'Hayır, yarın Rickert semineri yok,' dedi. Ben korkarak: 'Hasta mı?' dedim. O da: 'Hayır, savaş tehlikesi yüzün-

den,' dedi. 'Seminerin savaşla ne alakası var?' dedim. Üzüntüyle omuz silkti.

Bu arkadaşın savaşın patlak vermesine üzülmesinin nedeni, savaşın, Rickert'in dersi için iyice hazırlandığı konuşmasını sunma fırsatını elinden almasıdır. Henüz ilk günlerde askere alınır ve cepheye gönderilir. Oradan şunları yazar: "30 Ekimde katıldığım muharebe 24 bataryanın top gürültüsü yüzünden kulaklarımı neredeyse sağır ettiyse de, keyfim önceden olduğu gibi yerinde. Yine de ... hâlâ Kant'ın 3. çatışkısının bütün bu Dünya Savaşından daha önemli olduğu ve savaşın felsefeyle ilişkisinin duyusallık ile aklın ilişkisi gibi olduğu görüşündeyim. Bu cisimsel dünyadaki olayların, bizim aşkın bileşenlerimizi bir nebze de olsa ilgilendireceğine inanmıyorum ve bir Fransız şarapneli ampirik bedenimi delecek olsa bile buna inanmayacağım. Yaşasın aşkıncı felsefe."

Katı itaatli yeni-Kantçılarda, sıkı sıkıya sarıldıkları aşkıncı felsefenin bakış açısı, görünüşe göre anestezi etkisi gösteriyordu. Savaşın uyandırdığı tutkular ve bireylere hazırladığı yazgılar, kaba ampirik dünyaya havale ediliyordu. Bilginin ve ahlaki kişinin önselliğine (a priori) bu dokunamazdı. Savaşın anlamından ve meşruluğundan bu şekilde kuşkulanılmış olmuyordu, ama bu, felsefenin, ciddi felsefe olarak bunun hakkında temellendirici veya meşrulaştırıcı söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı anlamına geliyordu. Kişisel fikirler ve yargılar heyecanla dolup taşsa bile felsefe asil serinkanlılığını korumalıydı. Çağın tini [Zeitgeist] savaşın başında koca bir milleti harekete geçirse bile felsefe bu tinin hizmetine girmeksizin özgürce yoluna gitmeliydi. Ciddi yeni-Kantçılar dahil, filozoflar da kendilerini kaptırıyorsa, bunun nedeni felsefeleri değil, savaş patlak verirken basitçe, birden bire bu felsefeden daha önemli şeyler de olabileceğini keşfetmeleriydi. Örneğin

yeni-Kantçılığın genç dehası Emil Lask –Heidegger doçentlik ödevini savaşın ikinci yılında vurulan Lask'a adayacaktır– daha savaştan önce, anlağın değirmenlerinin, ne kadar az yaşamsal madde öğütülürse, o kadar parlak öğüttüklerini, yani felsefi düşüncenin sadece, yaşamın çokanlamlı malzemesinden uzak durduğu yerlerde gösteriş yapabileceğini kaydetmişti. Lask bunu bir eksiklik olarak görmüş ve bu yüzden savaşın başlamasından birkaç ay sonra cepheden annesine şunları yazmıştı: "Gerçekten de artık uzaklaşmamızın tam zamanıydı. Sabırsızlık artık en yüksek düzeye çıkmıştı ve h e r ş e y i n tehlikede olduğu ve savaşa birazcık da olsa katkıda bulunmamanın dayanılmaz olduğu bir dönemde, içimde bir aylaklık, tüm güçlerimin tamamen kullanılmamışlığı hissi vardı."

Heidegger ilk başta savaşa katılmaktan mahrum bırakıldığı için üzülmüşe benzemez. Hayatını tehlikeye atması gerekmez, doçentliği ve dolayısıyla kişisel ilerlemesi için çalışabilecektir ve bunun dışında herhalde genel savaş heyecanını paylaşmış olacaktır, çünkü daha yakın Katolik arkadaşları ve çevresi de bu heyecanla şiddetle tutuşuyordu. Heidegger'in teşvikçisi Heinrich Finke, 1915'te Dünya Savaşında Alman ve Katolik çıkarlarının savunulması için bir komite kurdu. Orada savaşa dinsel bir anlam katan, aynı zamanda savaşın hedef tartışmalarına daha çok ölçülü fikirlerle katılan toplantılar düzenleniyor, yazılar yayımlanıyordu. Heidegger'in arkadaşı Engelbert Krebs bu bağlamda çok sayıda broşür yayımlayarak, bunları 1916'da "Gücümüzün Sırrı. Büyük Savaş hakkında Düşünceler" başlığı altında kitap halinde bir araya getirmişti.

Savaşın başlaması, bir yayın seline neden oldu. O zamanlar Alman kalemlerinden bir buçuk milyon şiir çıkmış olsa gerek. Rilke de savaşa övgüsünde yalnız değildi:

"Seni ilk defa ayaklanırken görüyorum / adını duyduğum, uzak, inanılmaz savaş tanrısı / ... / Nihayet bir tanrı. Barış tanrısını elimizde artık sık sık tutmadığımız için, / birden savaş tanrısı bizi tutuverdi ... / Ne mutlu bana, tutulanları görüyorum."

Profesörler de bu heyecana tutulmuştur. 3016 imza taşıyan, 16 Ekim 1916 tarihli "Alman İmparatorluğu Yüksek Okul Öğretmenlerinin Duyurusu," "Almanya'nın düşmanlarının, en başta da İngiltere'nin, sözde bizim iyiliğimiz için, Alman biliminin tini ile Prusya militarizmi dedikleri şey arasında bir karşıtlık yaratmak istemesi karşısında duyulan öfke"yi kelimelere döküyordu.

"Militarizm"den kopmak istemiyorlar, ama aynı zamanda Faktum brutum [çıplak gerçek] olarak militarist olduklarını itiraf etmek de istemiyorlardı: Bunu anlamlı bir şey haline getirmek istiyorlardı. Eşsiz benzersiz bir yorumlama ateşi, bu savaş tutkunlarını tutuşturuverdi: "Bu savaşı taşıyan ve ona ruh veren, kültürümüzün, tinimizin ve tarihimizin en derin güçleridir aslında" (Marcks, "Nerede duruyoruz?"). Thomas Mann "Siyasal Olmayan Bir Adamın Gözlemleri"nde, savaştan, "tek tek milletlerin bireyselliğinin, ebedi fizyonomilerinin" kuvvetle ön plana çıktıktığı ve sadece bir "Fresk psikolojisi"yle kavranabildiği bir olay olarak bahseder. Alışılmadık ölçüde cüsseli ulusal kimlik beyanatları revaçtadır. Bol keseden kültür felsefesi tipolojileri, sadece Thomas Mann tarafından savaşçı amaçlar için tasarlanmaz. Tahrip gücü yüksek karşıtlıklar vardır: derin kültüre karşı yüzeysel medeniyet; organik cemaate karşı mekanik toplum; kahramanlara karşı tüccarlar; duyguya karşı duygusallık; erdeme karşı hesapçı zihniyet.

Filozoflar farklı şekillerde tepki verir. Bazıları aldırmadan, heyecansız akademik işlerine bakarlar. Ludwig Marcuse bunun karikatürünü çizmişti. Diğerleri –bunlar tam da o popüler yaşam filozoflarıdır–

savaşı bir tinler muharebesi olarak yorumlayarak savaşa, özgün felsefi bir katkıda bulunmak isterler. Bunun için de metafiziksel rezervlerini seferber ederler. Taşkın bir hitabetle Max Scheler, "Savaşın Dehası"nı kutlar, 1915 tarihli büyük makalesinin başlığı böyledir. Scheler, sub specie belli [savaş görünümü altında] koca bir antropoloji tasarlar. Savaş insanın içinde saklı olanları ortaya çıkarır. Scheler kibarlığını korur: Düşman güçlerini yargılamaz, savaşma haklarının olduğunu teslim eder. Savaşta, tıpkı bireylerde olduğu gibi, başkasıyla karıştırılamayan kendi yapılarını bulduklarında, birbirleriyle çarpışması gereken kültürlerin kendini ortaya koymasının sırrını görür. İşte bu yapının sertleştiği noktada ateşe atlamalıdırlar. Savaş ölümle yüzleştirir, bu yüzden milleti ve bireyleri kendilerini bir bütün olarak, yine de kırılabilen bir bütün olarak kavramaya zorlar. Savaş büyük bir ayrım sanatçısıdır: Asıl olanı asılsızdan ayırır, gerçek özü açığa çıkarır. Savaş devletin sadece bir toplumu mu yönettiğini, yoksa kamusal bir iradeyi mi ifade ettiğini kanıtlayacak "Examen rigorosum"udur [sözlü doktora sınavı]. Savaş geldiğinde, hakikati görmenin vakti gelmiştir: "Barışın, sadece küçük, gri tonlardaki bir orta bölgesini görmeye izin verdiği, bütün, büyük, kapsamlı insan resmi ... işte bu resim şimdi madden karşımızda duruyor. Savaş önce insan doğasının kapsamını, erişimini ölçer; insan bütün büyüklüğünün, bütün küçüklüğünün bilincine varır."

Savaş hangi tinsel özü ortaya çıkarır? Bazıları der ki, bu, idealizmin bir zaferidir. Uzun süre maddeciliğin ve faydalılık düşüncesinin altında ezilmiştir; şimdi kabuğunu kırar ve insanlar kendilerini yine maddi olmayan değerler için, millet için, anavatan için, şeref için kurban olarak sunmaya hazırdır. Bu yüzden Ernst Troeltsch savaş heyecanını, "paranın putlaştırılması," "tereddütlü kuşku," "zevk düşkünlüğü"

ve "doğanın yasalarına körlemesine teslim olma" karşısında zaferini ilan eden "tine inancın" bir geri dönüşü olarak adlandırır.

Diğerleriyse savaşta, uzun bir barış döneminde katılaşma tehlikesi gösteren yaratıcı gücün serbest kalışını görüyordu. Onlar savaşın doğal gücünü kutlar; nihayet, derler, kültür yine temel olanla temas bulmaktadır.. Savaş "bütün kültür yıkıcılarının en şiddetlisi, aynı zamanda bütün kültür yaratıcılarının en güçlüsüdür," diye düşünür Otto von Gierke.

Savaş çok şeyi değiştirir, Max Scheler onun felsefenin kendisini de değiştireceğini umar. Artık kimse "salt formalist kılı kırk yarmalarla" yetinmeyecek, "dünyanın bağımsız, kökensel izlenimine" olan açlık büyüyecektir.

Ama aslında felsefe, savaş esnasında herhangi bir "kökensel izlenim" kazanmaz. Savaştaki feci olaylara 'derinlik' ve 'anlam' kazandırmak için kullandığı metafiziksel kazançlarından geçinir. Max Weber'den Carl Schmitt'e kadar gerçekten siyasi düşünen beyinler savaş karşısında tiksinti duyarlar. Max Weber zihniyetlerinin marifetlerini siyasi düşünceyle karıştıran "edebiyatçıların konuştuğu ve yazdığı döküntüleri" prangaya vurur. Carl Schmitt içinse siyasi olanın metafiziksel olarak yüceltilmesi açıkça bir "ara-nedenciliktir," gerçekte olanı, kendine âşık fikir üretimi için fırsat gören bir tutumdur.

Heidegger kendini bütün bunlardan uzak tutar. Onun felsefi taşkınlığı siyaset sahasında koşmaz. Heidegger'in düşüncesi o sırada, tarihe rağmen felsefe yapmanın kendine özgü damgasını taşımaktadır.

Aslında Heidegger, önceden belirtildiği gibi, doktoradan sonra *Sayı Kavramının Özü* üzerinde çalışmak ister. Teşvikçisi Heinrich Finke bu sorun kümesini skolastik felsefe alanında ele almasını tavsiye eder. Heidegger sayı kavramında onu her şeyden çok büyüleyen şeyi, ideal-

liğin gerçekliğini incelemesini sağlayan uygun bir metin bulur. Araştırma için ele aldığı metnin başlığı şöyledir: "De modis significandi sive Grammativa speculativa" (Anlam Verme Şekilleri veya Kurgusal Dilbilgisi Hakkında). Metin Heidegger'in zamanında Johannes Duns Scotus'a (1266-1308) atfediliyordu. Ancak aradan geçen sürede metnin yazarının, Duns Scotus'un okulundan bir filozof olan Erfurt'lu Thomas olduğu kanısına ulaşılmıştır.

Duns Scotus ortaçağda yaşamış akıl eleştirisi filozofuydu. Alışılmadık ölçüde keskin bir zekâyla –bu yüzden ortaçağda adı "doctor subtilis" [İnce düşünceli bilgin] idi– metafizik soruları kapsamında doğal aklın erişimini kısıtlamaya çalışıyordu. Tanrı'nın asıl özünü anlağımızla kavrayamayacağımızı öğretiyordu, dünya da Tanrı'nın yaratımı olduğu için ve bu yüzden Tanrı'nın anlak için erişilmezliğinden pay aldığı için, etrafımızdaki şeyler de, onları tek tek ne kadar isabetli kavrarsak kavrayalım, bilmece niteliğini koruyacaktır. Aklın bu akla uygun eleştirisi, Duns Scotus'ta inancın hizmetindedir. Bu İskoçyalı yüksek skolastik dönem ustası için, sonraları Kant'ın kendisi için söylediği şey geçerlidir: Aklın akla uygun eleştirisiyle inanca yer açmak istemiştir. Kant'ta olduğu gibi Duns Scotus'ta da bu eleştiri çift yönlü bir itici güce sahiptir. Aklın kibirliliğinin yanında, inancın yanlış kullanılması da reddedilir. Gerçek inanç bilgiyi aşar, ama onun yerine geçmez. Veya başka bir ifadeyle: İnanca ve bilgiye daima hak ettiklerini bağışlamalıyız. Kimse birinin yerine diğerini koymamalıdır. Duns Scotus ölçülü bir adcıydı, onun için kavramlar her şeyden önce birer addır [*nomen*] ve nesnenin özü değildir. Nesnenin özü, ortaçağ filozofları için tabii ki her şeyden önce Tanrı ve dünyadır. Yani adcılar düşünme ile varlık arasındaki bir ikilikten yola çıkarlar. Ama yine de bu ikilik arasında bir köprü kurmaya çalışırlar. Bu özellikle, Heidegger'in ele

aldığı Duns Scotus okulundan olan bu yapıt için geçerlidir.

Temel düşüncesi şudur: Düşünme dil içinde devinir. Dil bir işaret sistemidir. Dil bir şeye işaret eder, herhalde keyfine düşkün biri olan Duns Scotus'un (nam-ı diğer Erfurtlu Thomas'ın) verdiği örnekle, tıpkı han tabelasında yazılı Olgun'un, o meyhanede içilen şaraba işaret etmesi gibi. Düşünme ile varolan arasında bir farklılık uçurumu ("heterojenlik") vardır, ama bir ortaklık da ("homojenlik") vardır. Bu ikisi arasındaki köprünün adı: benzeşimdir. Düşünmemiz ile varolan arasında hüküm süren benzeşim ilişkisi, Tanrı ile dünya arasındakiyle aynıdır. Bütün düşüncenin doruk noktası budur. Bu noktada, büyük ortaçağ metafiziğinin kubbeleri yine sağlam bir dayanak bulur. En yüce varolana kadar varlığın bütün öğeleri benzeşim yoluyla birbiriyle ilişkilidir. Tanrı ile dünya arasındaki benzeşim ilişkisi şu anlama gelir: Tanrı düpedüz dünyayla özdeş olamaz, yoksa onun tutsağı olurdu; ama aynı zamanda ondan bambaşka bir şey de olamaz, çünkü dünya onun yaratımıdır. Tıpkı meyhane tabelasının şaraba işaret etmesi gibi, dünya da Tanrı'ya işaret eder, tabii meyhane tabelasının değil, ancak şarabın susuzluğu giderdiği de aşikârdır. Meyhane tabelası gerçek olabilir, ama Tanrı veya şarap daha gerçektir. Heidegger'in bu düşünceyi yorumlamasına göre, ortaçağ düşünmesinde *Gerçeklik Dereceleri*, yoğunluk basamakları vardır (FS, 202). Bu son derece kurgusal düşünme, şu soruyla daha da yükseklere tırmanır: Peki, düşünmenin kendisi hangi gerçeklik basamağında bulunur? Duns Scotus'a göre insan, düşünmesiyle, yaratımın kökeninde yatan Tanrı'nın düşüncelerini, neredeyse bir kez daha düşünebileceğine inanan kavram realistlerinin sandığı kadar Tanrı'ya yakın değildir. Ama Tanrı karşısında düşünmeyi cehaletin karanlığına gömen radikal adcıların inandığı kadar da Tanrı'dan uzak değildir.

Peki, Heidegger ortaçağ düşünmesinin bu katedralinde ne arar, ne bulur?

Heidegger bu düşünmenin gizli modernliğini arar, onu *akışkanlaştırmak* isterken, ilk olarak, Husserl'in fenomenoloji yöntemini önceden sezen birkaç incelik bulur. Örneğin fenomenolojideki "prima intentio" ve "secunda intentio" ["birincil yönelim," "ikincil yönelim"] arasındaki ayrım zaten Duns Scotus'ta mevcuttur. "Prima intentio," doğal yaklaşımdır: algının ve düşünmenin nesnelerine yönelmişliktir. "Secunda intentio" ise düşünmenin kendisine ve kendi içeriklerine dikkatini yönelten, asıl bakışı çevirme eylemidir. Bu, Husserl'in "Noesis" (yönelim edimi) ile "Neoma" (yönelim içeriği) arasındaki ayrımıdır, ama bundan daha sonra bahsedilecektir.

Heidegger bu ortaçağ filozofunu Husserl'in emrine bağlayarak *akışkanlaştırır*. Bize Husserl gibi, salt bilinç alanını araştırarak, buradan sihirbazlıkla bütün dünyanın yapısını çıkaran bir skolastikçi sunar. Düşünmenin düşünmesi, kendi kendini iş başındayken izleyen bu düşünme, bu dünyaya ait olmadığı saptamasıyla dünyadan uzaklaştırılamayan bir evrenin kapılarını açar. Bu evrenin bir anlamı olması yeterlidir. Heidegger'e göre, *Duns Scotus, anlam alanının varoluş özgürlüğünü öğretir* (FS, 243).

Martin Heidegger sayıların özü hakkında felsefe yapmak istiyordu. Duns Scotus'un izinde bu takıntının peşine düşebilecektir. Çünkü Scotusçuların bu *kurgusal dilbilgisi*, *Birlik*'ten ve *Bir*'den koca bir ontoloji türetir.

Metin ve aynı zamanda Heidegger'in çözümlemesi, gerçek olanların bizim için tümüyle orada olmasını sağlayan temel kategorilerle başlar. Duns Scotus'un en aşağıya, 'temele' değil, ortaçağ için tipik bir şekilde 'yükseklere' koyduğu bu temel kategoriler, "aşkınlar" [Trans-

zendentien] olarak adlandırılır: "ens" (varolanın kendisi), "unum" (Bir), "verum" (gerçek olan), "bonum" (iyi olan). Her şeyin başlangıcında bir varolanın, yani "ens"in bulunduğu aşikârdır. Varolanın daima sadece b i r varolan olarak, belli bir şey olarak, yani bir "Bir" olarak ortaya çıkması daha az barizdir, ama biraz düşünmeyle akla yatar. "Bir" Birdir, ama sadece ondan ayrı ("diversum") bir şeyden farklı olarak. *Bir v e Diğer*, der Heidegger, *nesnelere hâkimiyet kurmak olarak düşünmenin gerçek kökenidir* (FS, 160). Ama düşünme ile varolan arasındaki o kıl kadar ince çatlak da bu kökende başlar. Çünkü Diğer o l m a m a k *Bir*'in kendi özelliği midir? diye sorulabilir. Hayır, her varolan ne ise odur ve bu 'Diğer olmama,' onun özellikleri arasında değildir. Bu 'olmama' sadece karşılaştıran düşünmeyle şeylere aktarılır. Şeyler kendi içlerinde adeta tutsak gibidir, kendilerini birbirleriyle karşılaştıramaz ve bu yüzden aktif olarak birbirlerinden ayırt edemez. Kendilerini ayırt edemezler, ama ayırt edilebilirler – düşünmemiz tarafından. Bu, geniş kapsamlı anlama sahip bir buluştur. Bu buluş, Heidegger'in ifadesiyle şunu söyler: *Gerçekte varolan şey bireysel bir şeydir* (FS, 194). Duns Scotus bu türden bireysel şeylere "haecceitas" adını verir, kelimesi kelimesine çevrildiğinde bu, şeylerin "bu-şimdi-buradalığı" anlamına gelir. Her seferinde olan şey kendi uzay-zaman-noktasında tek seferlik bir şeydir.

Bu buluş geniş kapsamlıdır, çünkü çok temel bir düzlemde aklımızın akla uygun bir şekilde kendisini kendisinden soyutlayarak, şeylerin kendiliğinden ne oldukları ile düşünmemizin onlara ne yaptığını ayırt edebildiğini açığa çıkarır. Kendiliğinden ne olduklarına gelince, bunlar sadece, anlağımızın karşılaştırarak, bağlayarak ve düzenleyerek aralarında bir ileri bir geri hareket ettiği tekilliklerdir. Duns Scotus'a bağlanarak Heidegger bunu şöyle ifade eder: Sadece çeşitli tekillikler-

den (heterojenliklerden) oluşan varolanı *homojen* bir *ortama* yansıtarak orada varolanı karşılaştırabilir, kavrayabilir ve tabii ki sayabiliriz. Bu *Homojenliğin* ne önemi olduğu sayı dizilerinde özellikle belirginleşir. Beş elma sayarsam, üçüncü olmak dizideki üçüncü elmanın bir özelliği değildir, çünkü bu elmayı diziden çıkardığımda, elmanın kendisinde bir değişiklik olmaz. Yani bir yanda heterojen çeşitlilik, diğer yandaysa sayılabilirliğin homojen ortamı vardır. Çeşitlilikle varolanda bir sayı yoktur, ama –ve bu benzeşim ilişkisi için önemlidir– kendi çeşitliliği içinde varolan, her şeyden önce saymayı mümkün kılar. Böylece her iki alan birbirine bağlanmıştır. Tekilin varlığı ile onun sayı dizisindeki düzeni arasında işte böyle bir b e n z e ş i m ilişkisi vardır.

Basit sayılarda bile insanın içinde gezindiği benzeşim gizemi, doğrudan en büyük gizeme, Tanrı'ya sürükler. O, bütün varolanla yaklaşık olarak, sonsuz sayı dizisinin, varolanın sayılabilen, ama kelimenin tam anlamıyla 'sayısız' tekilliğiyle ilişkisi gibi bir ilişkide bulunur. Şeyler ne ise odur, üstelik kavramlarımızın (bu durumda sayı kavramlarının) ideal anlam içeriğini sadece benzeşim şeklinde yerine getiren bir biçimdedir. Buysa şu anlama gelir: Onlar katı kavramların homojen ortamında temsil ettikleri şeyden sonsuz ölçüde daha fazla ve başka bir şeydir. İşte buradan Heidegger ilerideki felsefesi için olağanüstü önemli olan sonucu çıkarır: *Homojenlik ve heterojenliğin asli bir şekilde birbirine sarıldığı reel gerçekliğin bu temel yapısına* (FS, 199), eşanlamlı (tek anlamlı) kullanılan kavram idealini kendine merkez alan türden bir bilim yeterince karşılık gelemez; buna daha çok, *anlamının özgün hareketliliği* içindeki *canlı konuşma* karşılık gelecektir (FS, 278). Heidegger için bu çıkarım, düşüncesinin sonraki tüm gelişme aşamalarında belirleyici kalacaktır. Çünkü skolastiğin benzeşim kavramını sonradan kullanmasa bile, tek anlamlı mantığın değil de, tarihselliği, anlam çe-

şitliliği ve şairane yapısı içinde konuşulan dilin, felsefenin daha uygun bir organı olduğu kanısına tutunacaktır.

1915 başlarında Heidegger doçentlik ödevini bitirir ve Rickert'e teslim eder. Aslan yelesiyle revaçtaki bu adam, o zamanlar Freiburg'da, ücretsiz bir asistanlar sürüsü tarafından sarılmış büyük bir ordinaryüs rolünü oynamaktaydı. Derslerini kütüphanede veriyordu, zorlanmadan doldurabileceği üniversitenin büyük amfisi onda alan korkusuna neden oluyordu. Seminerleriyse villasında düzenleniyor, sadece profesörlerden, eğitim meraklısı onur konuklarından, doktorlardan ve öğretim görevlilerinden oluşan titizlikle seçilmiş bir kitleye giriş izni veriliyordu. Heidegger de birkaç defa katılmıştı. Rickert okulun başıydı ve kendisini öyle sergilemek de hoşuna gidiyordu. Alman felsefe kürsüsü tayin politikasını genelkurmay misali etkilemeye çalışıyordu. Etki alanı henüz gayet netti. İnsanın onunla arası bozulursa, bu kariyeri için zararlı olabilirdi. Rickert'in genç Heidegger'e karşı özel bir ilgisi yoktu. Heidegger onun için Katolikler köşesine aitti. Heidegger'in ödevini kabul etti, ama onu okuma zahmetine katlanmak istemiyordu. Heidegger'le arkadaş olduğunu herhalde bilmediği Engelbert Krebs'ten bir değerlendirme raporu yazmasını rica etti. Bunun nasıl gerçekleştiğini Krebs güncesinde şöyle anlatıyor: "Ama okurken Heidegger'i de yanıma oturttum ve onunla ödevin bütün çıkmazlarını konuştuk." Böylece hazırlanan değerlendirme raporu temelinde Rickert ödevi kabul eder. 27 Temmuz 1915'te doçentlik süreci *Tarih Biliminde Zaman Kavramı* hakkında bir deneme dersiyle son bulur. Şiar olarak Heidegger, Üstat Eckhart'ın bir sözünü seçer: "Zaman dönüşen, çeşitlenendir; Sonsuzluksa sadece kendini muhafaza eder."

Artık Heidegger öğretim görevlisidir ve birkaç yıl da öyle kalacaktır. Dostu Laslowski'ye, *öğretim görevlileri ve öyle olmak isteyenler için*

parola olarak, Nietzsche'nin dostu Rhode'nin bir sözünü aktarır: "Ama hiçbir bataklık, en atılgan turna balığını bile şişmiş, işi bitmiş, sağlıklı bir kurbağa yapmak için yüce akademik karanlıklardan daha uygun değildir."

O sıralar kendi hırsları boşa çıktığı için, Heidegger akademik ortamlara kızgındır. Boştaki Katolik Felsefesi kürsüsü için şansı olduğunu düşünmüştü. Finke de buna uyan imalarda bulunmuş ve orada borusunu öttürebilmek için bu boş kadroyla ilgilenen Rickert'le birlikte, Heidegger'in doçentliğine kadar kürsünün boş kalmasını sağlamıştı.

Krebs 1913/1914 kış yarıyılından beri kürsüyü vekâleten yönetiyordu ve bir buçuk yıl sonra dostu Heidegger'in yaklaşan doçentliği karşısında da hâlâ bir şansı kalıp kalmadığını nihayet bilmek istiyordu. Böylece Mart 1915'te Karlsruhe'de yetkili olan Baden Kültür Bakanlığı'na başvurdu. Kendini ve başka birkaç aday daha önerdi, ama Martin Heidegger'i önermedi. Bütün bunlar bir entrika değildi, çünkü bu hamlesi hakkında Freiburg'daki meslektaşlarını bilgilendirmişti. Yine de Heidegger kendini yaralanmış, aldatılmış hissediyordu. Zamanla her tür insan suretine karşı katı, soğuk bir bakış ediniliyor, diye yazar Laslowski'ye. Krebs'e Teoloji Fakültesi'nde bir Dogma Profesörlüğü söz verildiğinden, Krebs kısa sürede olası bir rakip olmaktan çıktı ve bir süre sonra bu profesörlüğü elde etti. Ama 1916 başında Heidegger için olumsuz bir gelişme ortaya çıktı. Çünkü iş ilanı o kadar bariz bir şekilde ortaçağ skolastiğinde bir felsefe tarihçisi için hazırlanmıştır ki, Duns Scotus ödevinde tarihselden çok sistematik olarak çalışan Heidegger şansının azaldığını görür. Bu durumda Laslowski arkadaşına, skolastiğin modernleştirilmesini fazla abartmamasını tavsiye eder. "Sondan bir önceki mektubunda kendin beylerin kulak kabarttığı imasını yapmamış olsaydın, sana böyle amcan gibi bir

öğüt vermezdim," diye yazar. "Bu teoloji camiasında 'sağlam pabuç' olmayan birine karşı entrika yapılacağında duyarlılıkların ve aynı şekilde 'sorumluluk duygusu'nun ne kadar şişkin olduğunu artık kendin de biliyorsun. Yine de eleştirin bu camiaya yeterince erken geliyor."

Görünüşe göre Heidegger bu dönemde mektupları ve kişisel görüşmeleriyle Katolik felsefesine karşı bir eleştiri geliştirir, ama henüz bunu açıkça ifade etmeye cüret edemez.

1916 başlarında Heidegger Duns Scotus ödevi için kapanış bölümünü yazar. Burada yeni bir ton hâkimdir. Skolastiğe karşı eleştirel bir mesafe değil, daha çok yeni bir sabırsızlık, bir şiddet, bir vurgu ve hepsinden önce, üstelik şimdi ilk defa, Heidegger'de şimdiye kadar hiç görülmemiş bir şekilde 'yaşam'ın öne çıkarılması.

Anımsayalım: Heidegger çalışmasının ana bölümünün sonunda, *anlamının özgün hareketliliği* içinde *canlı konuşma*dan bahsediyordu. Kapanış bölümündeki az sayıdaki sayfalarda yirmi üç defa *yaşam, canlı tin, canlı edim,* vs geçer. Yaptığı araştırmaya geri bakar, *belli bir ölümcül boşluk* izleniminden kaçınamaz ve artık *o zamana kadar bastırılan tinsel huzursuzluğun* (FS, 341) nihayet yüzeye çıkmasına izin verir.

Kapanış bölümündeki sabırsızlıkla, Heidegger kendine karşı haksızlık eder. Şimdi şiddetle talep ettiği şeye, yani mantığı *mantıküstü bağlamlardan* yorumlamaya sanki henüz başlamamış gibi yapar. Bu bağlamı ortaçağ metafiziğinin tini oluşturuyordu. Ama şimdi yeni kapanış bölümünde bu tin kuvvetle yaşam felsefesinin akıntısına kapılır. *Canlı tin için, teorik tinsel tutum* her şey değildir, *bilinebilenin bütününü toparlayan bir özet* yeterli değildir, çünkü söz konusu olan, *hakiki gerçekliğe ve gerçek hakikate açılmaktır* (FS, 348). Yolculuk nereye gidecek, hakiki yaşam nerede bulunacaktır? Her durumda, *içeriksel olarak uçucu* ve *yüzeysel olarak geçen bir yaşam tutumunda* değil, tersine ortaçağda

aşkıncı ilişkiyle mümkün olan yoğunluk artırımıyla; bugünse – peki, bugün bu yoğunluk artırımı nasıl elde edilmeli?

Bu bağlamda *metafiziğin optiğine* işaret edilmesi şaşırtıcı değildir, ama yeni olan, bu metafiziğin temellendirilmesidir. Metafizik artık sadece *kilisenin hakikat hazinesinden* destek almaz, *anlamlı eylemden ve anlamı gerçekleştiren eylemden* kaynaklanır. Ama böylece metafizik, göklerden dünyaya, tarihsel davranışın içsel mantığına indirilmiş olur. Heidegger, Duns Scotus çalışmasının sonunda yaşamın tarihsel tinini keşfetmeye yaklaşmıştır. Bir diğer deyişle: *bütün önceki kökensel felsefi sorun motiflerinin* ortadan kaldırıldığı, *muazzam bir tarihsel dünya görüşü sistemi* (FS, 353) geliştirdiğini yazılı olarak da onayladığı Hegel'i keşfeder.

Duns Scotus çalışmasının sonunda Hegel'in tarihçiliğine böyle bakması, Heidegger'in daha düşünmesi için, içinde bambaşka bir seçeneğin daha bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Duns Scotus'un insan tini ile dışsal gerçeklik arasındaki ikiciliği – Tanrı ile dünya arasındaki büyük farklılığın bu daha küçük şeklini– "benzeşim" kavramıyla nasıl aştığını Heidegger kavrayabilmişti. Bu kavramda tin ve gerçekliğin farkı ve birliği beraber düşünülür ve bunun da ötesinde insan tininin daha yüksek bir gerçeklik derecesi olduğu teslim edilir, çünkü benzeşimle Tanrı'dan aşağıya doğru inen bir gerçeklikler dizisinde insan tini Tanrı'ya en yakın olandır. Neden? Çünkü Tanrı'nın bir benzeyeni olan insan tininin kendisi de benzeşimi anlama sanatına hâkimdir, yani yaratım işinin sırlarından biraz anlamaktadır. Buna göre insan bilinci henüz Tanrı'da saklıdır. Heidegger kapanış bölümünde aşkınlıkla yaşanan bu ilişkinin büyüsüne sanki yitik bir dünyaya bakar gibi dönüp bakar. Geriye tarihsel anımsama kalır. Hegel'le birlikte, tarihin içindeki Tanrı'ya inanabilsek bile bir şey-

dir. Kapanış bölümünde Heidegger işte bunu dener. Ama daha önce de belirtildiği gibi, tek perspektif bu değildir. Diğeri, acayip "haecceitas" kategorisi hakkında düşünmekten doğar. Heidegger, adcıların gerçek olanın tekilliği mucizesi için ortaya attıkları bu kavrama yeterince uzun değinmişti. Heidegger bu kavramdan büyülendiğini gösterir: *Gerçekte varolan bireyseldir ... Gerçekte varolan her şey 'bu şekilde-şimdi-burada'dır. Bireyselliğin şekli (haecceitas), reel gerçekliğin en eski belirlenmişliğini teslim etmek için görevlendirilmiştir* (FS, 195).

Heidegger bu adcı düşünceyi, kutsal olanı tanrısal-ahirete itmemek, tersine onu yakında, doğrudan somut gerçekliğin içinde keşfetmek için erken bir deneme olarak sunar. Her varolan kendi içinde tükenmezdir. Onu bir 'nesne' olarak düşündüğümüzde, zenginliğini tüketmiş olmayız. Bu "bu şekilde-şimdi-burada"yı gerçekten düşünmek, nesneleştiren düşünmeyi aşmak anlamına gelecektir. Varolan ancak o zaman benzersiz bolluğu içinde ortaya çıkabilir. Heidegger sonraları, bu şekilde karşımıza çıkan varolan hakkında onun *mevcut* olduğunu söyleyecektir. *Mevcudiyet nesneselliğin* dar kalıbından taşar.

Bu şekilde gerçek olanın tekilliğine yönelen düşünme, Hegel'e bir alternatiftir. Hegel için "tekillik" düşünmeye hiçbir şey vermeyen felsefi bir hiçliktir, ancak kavramların homojen ortamına, yani genel ve genelleştiren bağlamlara kaydırıldığında anlam kazanan heterojen bir şeydir.

Heidegger *serbest hareketliliği* arzular ve skolastik felsefenin *belli bir tinsel sıçramayla kendi çalışmasının üzerine çıkamamış* olmasını eleştirir (FS, 141). Ama insan kendi hareketinin *üzerine*, sadece onu Hegel gibi tarihsel tinin içine batırarak değil, aynı zamanda her türden evrenselciliği ve tarihsel olanı aşarak ve gerçek olanın tekilliği, yani "haecceitas" için özgür olarak çıkabilir. İşte bu, Husserl'in 1916'da Freiburg'da

görevlendirilmesinin ardından, Heidegger fenomenolojinin kurucusu ve ustasıyla yoğun bir işbirliği arayıp sonunda bulduğunda gerçekleşir. Ama 1915'te doçentlik çalışmasının kapanış bölümünü yazarken, onun için şimdilik Hegel'in *tarihsel bir dünya görüşü sistemi* (FS, 353) ön plandadır.

1918 sonunda papaz arkadaşı ve teolog Krebs'e yazdığı veda mektubunda Heidegger, Hegel'de ve sonradan Dilthey'de tanıştığı canlı tarihsel tini, onun için *Katoliklik sistemini sorunsal ve kabul edilemez hale getiren* güç olarak betimleyecektir.

Ama fenomenolojik biçimde görülen tarihsellik fikridir. *Yaşamın ahiret değeri* şimdi bu tarihin içine yerleşir. Metafiziğin dikey boyutu tarihsel-fenomenolojik yatay boyuta devrilmeye başlar.

Doçentlikten sonra bir kez daha askeri makamlar tarafından celp edilir. Kalp rahatsızlığının belirtileri bir kez daha kendini gösterir. 1915 sonbaharında dört haftalığına Müllheim/Baden askeri hastanesine sevk edilir ve sonra müstahfız olarak Freiburg posta gözetim birliğine kaydırılır. Bu daire mektup sansürlemekten sorumluydu. Şüpheli posta, özellikle de düşman ve tarafsız yabancı ülkelerle yazışmalar açılıyordu. Askerlik yükümlülüğü olan kadınlar ve garnizona gönderilemeyen erkekler burada çalıştırılıyordu. Heidegger bu işe gönüllü olmamıştı, ama bu işin savaş koşullarında rahatsızlık verici bir tarafı olamazdı. Ona bilimsel çalışmaları için yeterince zaman bırakan bu rahat görevi, 1918 başına kadar sürdürdü.

23 Haziran 1916'da iki yıldır boş olan Katolik Felsefesi kürsüsüne kimin atanacağı kararlaştırıldı. İki yıldır ağızlarda dolaşan genç Heidegger için bu karar düş kırıklığına yol açtı. Komisyon, Heidegger için alçaltıcı bir nedenle Münsterli Ordinaryüs Joseph Geyser'de karar kı-

lar: "Tek başına dikkate alınacak acemi konumdaki kişi eksikliği ... o kadar büyüktür ki, fakülte derinlemesine düşündükten sonra tek bir adayı önerebilecek durumdadır." Heidegger'in bu listede adı bile geçmez, açıkçası Geyser'in daveti kabul etmemesi durumunda kadrosuz olarak bile dikkate alınmayacaktır. Heidegger'e sadece geçici bir öğretim görevi vermek isterler.

Uzaklardaki Schlesien'den arkadaşı Laslowski teselli eder: "Senden korkuyorlar. Sırf kişisel etkenler. Artık bu adamlar nesnel bir karar veremiyor."

Gerçi Heidegger komisyon oturumlarında "mezhepsel olarak uygun aday" olarak önerilir ve düşünülür, ama bu atama işinde belirleyici sözü söyleyecekler arasındaki Katolik fraksiyonunda Heidegger muhtemelen şimdiden sağlam pabuç olarak görülmüyordu. Heidegger'in genç yaşı da aleyhine olmuş olabilir. Doktorasının üzerinden henüz üç yıl geçmişti. Ayrıca yaşıtları cephede savaşıp bazıları hayatını bile feda etmişken bu genç adamın evinde oturup bu kadar hızlı kariyer yapmasına izin verilemezdi. Yani kendini kanıtlamış olan ve artık silahaltına alınamayacak yaştaki birine yatırım yapılıyordu: Geyser Heidegger'den yirmi yaş büyüktü.

Heidegger'in daha ilk denemede bir kürsüye çıkma umutları suya düşer. Daha yedi yıl beklemesi gerekecektir.

Hayalkırıklığına uğradığı o 1916 yazında Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nde ulusal ekonomi öğrencisi olan müstakbel eşi Elfride Petri'yle tanışmıştı. Küçük bir gümrük memurunun kızı olan Strassburglu bir bayanla nişan bozmasının üzerinden altı ay geçmiştir. Bu genç kadın ağır akciğer hastasıydı. Ayrılma nedeninin bu olup olmadığını bilemiyoruz. Arkadaşını Nietzsche'nin Üstüninsanı gibi görmek isteyen Laslowski içinse bu ayrılışın yüce bir anlamı vardı: "Nasıl günden

güne büyüdüğünü gördüm, 'sevgi' ve 'mutluluğun' serpilebileceği boyutun ötesine bir dev gibi yükselerek büyüyordun; uzun zamandır, 'sevginin' donup kalacağı yollara gitmen gerektiğini – hedeflerine yaklaşabilmek için gitmen gerektiğini biliyordum."

Gelelim yeni sevgiliye.

Elfride, Sachsen'den yüksek bir subayın Protestan, kuzeyli ve özgür kızıdır – ulusal ekonomi o zamanlar bir kız öğrenci için gayet alışılmadık bir alandır. Gençlik hareketiyle bağlantılı liberal kadın haklarını savunucusu Gertrud Bäumer'in destekçisidir. Martin Heidegger ve Elfride üniversitede tanışırlar. Arkadaşlarla yarıyıl tatilinde Reichenau adasına gidilir ve orada birkaç gün geçirilir.

Heidegger'in *Reichenau'da Günbatımı* şiiri bu yazın bir hatırasıdır:

Göle doğru gümüşten bir ışıltı akar / uzaktaki karanlık kıyılara doğru, / ve yaz yorgunu, akşam nemli / bahçelere gizlenen bir aşk sözcüğü gibi çöker / gece. / Ve ay beyazı çatıların arasında / son bir kuş sesi asılı kalır / eski kulenin çatısından bu yana – / ve aydınlık yaz gününün bana doğurdukları / olgun meyveleriyle dinleniyor – / sonsuzlardan gelen / anlamından kopmuş bir yük – / doğdu bana gri çölünde / koca bir safdilliğin (D, 7).

Bu şiir 1916 sonunda yayımlandığında Heidegger Elfride Petri'yle nişanlanmıştır bile, dört ay sonra 1917 Martında da evlenirler.

Dostu Laslowski, Heidegger'in bu kadar çabuk karar vermemiş olmasını yeğlerdi. Kafasında canlandırdığı Heidegger imgesine tutunmak ister: felsefenin doruklarında dolaşan bu gezgin, tıpkı Zerdüşt'ün doruklarda gezinmesi gibi sevgi ve mutluluğun "donmak" zorunda kaldığı bir âleme dalar. Heidegger insanların evlendiği ve ailelerin kurulduğu insani çukurlardan yükseklere tırmanmalıdır, bütün tevazusuyla çukurların sorumluluğunu alan Laslowski ise bu doruk tırmanışlarının en azından bir tanığı olmak ister. Ulu insan ile izleyicisi –

Laslowski Heidegger'le arkadaşlığını herhalde böyle tanımlıyordu. 28 Ocak 1917'de Heidegger'e şunları yazar: "Sevgili Martin, keşke şimdi bugünlerde yanında olabilseydim. Bilmiyorum ama, bayan Petri'nin bana yazdıklarından pek memnun olamıyorum. Umarım yanılıyorumdur. Ama senden rica ediyorum, lütfen dikkatli ol! Biz tekrar bir araya gelene kadar bekle. Gerçekten senin için çok endişeleniyorum, hele ki bu kadar önemli bir konuda. Umarım beni ve senden çok acele karar vermemeni istememi anlıyorsundur."

Martin Heidegger arkadaşının kuşkuları yüzünden tereddüte düşmez. Başka kuşkuları da aşar. Messkirch'teki kiliseye sadık ailesi için, Martin'in papazlık ve teoloji kariyerini terk ettikten sonra şimdi bir de Protestan bir kızla evlenmesi acı bir darbe olsa gerek. Petriler ise alt tabakadan gelen, kabiliyetli olsa da, henüz mesleki bir yer edinememiş olan bu adama burun kıvırmışa benzemez. Ama yine de bir aileyi, hepsinden önce de, yüksek subay kademelerinde beklenen konuma uygun olarak geçindirebilecek midir?

Büyük bir düğün kutlaması yapılmaz. Öğretim görevlisi Martin Heidegger ile ulusal ekonomi öğrencisi Elfride Petri'nin nikâhı, katedralin üniversite mescidinde sessizlikle kıyılır. Aileler törene katılmaz. Heidegger'in isteği üzerine nikâhı kıyan Engelbert Krebs protokole şunları kaydeder: "Orgsuz, gelinliksiz, çelenksiz ve duvaksız, atsız, arabasız, ziyafetsiz ve konuksuz, üstelik her ikisinin ailesinin, törene katılmadan, mektupla onay vermesiyle kıyılan bir savaş zamanı nikâhı."

Krebs, Elfride'yle konuşmalarında, Katolik inancına geçmeyi düşündüğü izlenimini edinmiştir. Ama bu gerçekleşmez. Bir buçuk yıl sonra ilk oğulları doğduğunda, evlenirken verdikleri, çocuklarını Katolik olarak yetiştirme sözünü tutamayacaklarını açıklarlar.

Husserl o zamanlar Heidegger'in Protestanlığa geçtiği izlenimini edinmiştir. Husserl 1919 başlarında Rudolf Otto'ya bir mektubunda, her ne kadar Heidegger "özgür bir Hıristiyan" ve "dogmatik olmayan bir Protestan olarak sadece hoşuna gidebilecek" bile olsa, "Heidegger'in ... Protestanlık zeminine geçişi üzerinde," "en ufak bir etki"sinin bulunmadığını yazar.

İşte Husserl bu arada en yetenekli öğrencisi olarak değerlendirdiği ve büyük felsefi fenomenoloji projesinde neredeyse şimdiden eşiti bir iş arkadaşı gibi davrandığı genç Martin Heidegger'i böyle tarif eder.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Fenomenolojinin Zaferi. Açık Duyular. Kafadaki Dünya. Husserl ve Cemaati. Çılgın Saatçi. Temeller Üzerinde Çalışma. Felsefenin Gizli Özlemi Olarak Şiir. Fenomenolog Olarak Proust. Husserl ve Heidegger, Baba ve Oğul. Elisabeth Blochmann. Heidegger'in Yaşama İsteği ve 'Delicesine Olaylar.'

Edmund Husserl 1916'da Freiburg'a geldiğinde, fenomenolojinin namı henüz felsefe uzmanı çevrelerin dışına yayılmamıştı. Ama birkaç yıl gibi kısa bir süre içinde, savaştan sonraki ilk yıllarda, özgün bir okul felsefesinden, neredeyse büyük umutlar vaat eden bir dünya görüşü doğmuştur bile. Hans-Georg Gadamer, yirmili yılların başında, "Batı dünyasının çöküşü her yanda konuşulurken," "dünyayı kurtaran adamlar arasındaki bir tartışmada," Avrupa'nın nasıl kurtarılabileceğine ilişkin çok sayıdaki öneri arasında, Max Weber, Karl Marx ve Kierkegaard'ın yanında, fenomenolojinin de adının geçtiğini anlatır. Yani birkaç yıl içinde fenomenoloji, çok şey vaat eden bir söylenti oluvermiş, birçok başkaları gibi Gadamer'i de, Freiburg'a gidip orada fenomenolojinin ustası ve sihirli çırağını dinlemeye teşvik etmişti. Fenomenoloji yeni bir başlangıcın halesini taşıyordu, bu ise, benlik duygusu, çöküşteki ruh hali ile yeni başlangıç coşkusunun aşırılıkları arasında dalgalanan bir dönemde onu popülerleştiriyordu.

1916'dan önce fenomenolojinin kaleleri, Husserl'in 1901 ile 1915 arasında ders verdiği Göttingen ve "Göttingenlilerden" bağımsız olarak Max Scheler ve Alexander Pfänder etrafında ikinci bir merkezin

bulunduğu Münih'di. Bir okuldan daha büyük bir şey olmak istediklerinden, kendilerine bir "Hareket" diyorlardı. Söz konusu olan –fenomenologların kendilerini tarif ettikleri yarı resmi ifadeyle– sadece felsefede ciddi bir bilimselliğin yeniden kurulması değil, aynı zamanda entelektüel dürüstlük adına yaşamsal bir reformdu: Sahte pathosları, ideolojik kendini kandırmaları, düşünme ve duyumsamadaki disiplinsizliği aşmak istiyorlardı. Göttingen'deki fenomenologlar çevresinin tinini, başlarından beri bu çevrede bulunan Hedwig Conrad-Martius şöyle ifade etmiştir: "Nesnel saflık ve dürüstlük ethosuydu bu ... Rengi tabii ki zihniyete, kişiliklere ve yaşama biçimlerine de bulaşacaktı."

Sanat alanında Stefan George çevresi neyse, grup üslubu açısından felsefe alanında fenomenoloji hareketi de oydu. Her iki camia da katılık, disiplin ve saflığı ilke ediniyordu.

Fenomenologların sloganı "şeylere dön!" diyordu. Peki, ama neydi bu "şey"? Her durumda önyargıların, büyük lafların ve dünya görüşü kurgularının çalılıkları arasında saklı ve kayıp bir şey olduğu düşünülüyordu. Hugo von Hoffmannsthal'ın yüzyılın başında ünlü "mektup"unda ifade ettiği tepkiye benzer bir şeydi. Hoffmannsthal'ın yarattığı karakter Lord Chandos, "Herhangi bir şey hakkında birbiriyle bağlantılı olarak düşünme veya konuşma yetisini tamamen kaybettim ... o günle ilgili herhangi bir yargı belirtmek için doğallıkla dilden dökülen soyut sözcükler, ağzımda çürümüş mantarlar gibi dağılıyordu," diye yazar. Dilinin tutulmasına neden olan, sanki ilk defaymışçasına kendini sunan şeylerin suskun, sonsuz, bunaltıcı, ama aynı zamanda göz kamaştırıcı aşikârlığıdır. Aşikârlığa kendini böylece açmak – işte fenomenologlar da bunu istiyordu, bilinç ve dünya hakkında şimdiye kadar düşünülmüş ve söylenmiş ne varsa her şeyi böylece soyutlayabilmek, buydu ihtirasları. Şeyleri hemen bilinenlerle örtmeksizin, şey-

lerin kendilerine yanaşmasına izin vermek için yeni bir biçim arıyorlardı. İnsan gerçek olana, kendini "gösterebilmesi" için bir şans tanımalıydı. Orada ne kendini gösterirse ve nasıl kendiliğinden gösterirse – işte buna fenomenologlar "fenomen" diyordu.

Fenomenologlar önce algılamanın gerçek alfabesinin tekrar öğrenilmesi gerektiği kanısını Hoffmannsthal'la paylaşıyorlardı. İlk başta, şimdiye kadar söylenen ne varsa her şey unutulmalı ve önce gerçekliğin dili tekrar bulunmalıdır. Öncü fenomenologlar içinse kazanılması gereken, her şeyden önce bilinç gerçekliği ve ancak bunun aracılığıyla dışsal gerçeklikti.

Fenomenologlar, etraflarındaki filozofları, temeli olmayan sistemler kurmaya çalışmakla suçladıklarında, mütevazı olmayan bir biçimde mütevazıydılar. Çünkü bilinç henüz yeterince bilinmemektedir, araştırılmamış bir kıta gibidir. Daha bilinci bile bilmeden, bilinçdışının araştırmasına başlanıyordur.

Bu hareketi Husserl başlatmıştı. Öğrencilerini titizliğe teşvik ediyordu: "Hiç kimse temeller üzerinde çalışması gerekmeyecek kadar iyi değildir," derdi hep. Öğrenciler, "efendinin üzüm bağında" birer işçi olabildikleri için gurur duymalıydılar, ama burada hangi "efendi"den söz edildiği belli değildi. Fenomenologların bazen "iffet" de dedikleri alçakgönüllülük ve dervişlik, dürüstlük ve saflık tini düşünüldüğünde, bazı fenomenologların sonradan dindar olmalarına şaşmamak gerek. Bunların en seçkin örneği, aradan geçen sürede azizlik mertebesine çıkarılan Edith Stein'dir. Stein, fenomenolojiye 1914 öncesi ilk Göttingen yıllarında, kendi ifadesiyle, "hizmet ediyor"du, 1916 ile 1918 arasında Freiburg'da Husserl'in özel asistanıydı, yirmili yıllarda Katolik inancına geçerek, sonunda manastıra gitti, Naziler onu oradan çıkararak, bir Yahudi olan Stein'i Auschwitz'de öldürdü.

Husserl'in öğrencisi Adolf Reinach'a göre fenomenoloji, "gerçekleştirilmesi için yüzyılların çalışmasını gerektiren" bir projedir. Husserl 1938'de öldüğünde, kırk bin yayımlanmamış el yazması sayfadan oluşan evrak bırakır. Yayımlanmış yapıtı bununla karşılaştırıldığında, kapsam olarak neredeyse mütevazı sayılabilir. 1901'deki "Mantık Araştırmaları"ndan sonra, ününü yayan ve felsefesinin tutunmasını sağlayan iki kitap olmuştu, 1910 tarihli "Katı Bir Bilim Olarak Felsefe" ve 1913 tarihli, "Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler"in birinci (ve yaşadığı sürede yayımlanan tek) cildi.

Husserl güncesine döktüğü en cüretli düşlerinde, felsefenin geleceğinin kendi başladığı şeyi örmeye devam etmek olabileceğini hayal ediyordu. Kendisi için tekrar tekrar, bir "acemi" olduğunu söylerdi. Kendi yapıtını ele alırken de öyleydi. Bir süre önce yazdığı bir el yazmasını, yayımlamaya hazırlamak istese, metnin tamamını yeniden yazmaya başlayarak, ona yardım etmek zorunda olan asistanlarını çaresizliğe sürüklüyordu. Kendi düşüncesinde de hep yeniden başlıyordu ve bir defa yazmış olduğu şeyi kabullenmekte zorlanıyordu. Bilinç, hepsinden önce de kendi bilinci, bilindiği gibi, insanın hiçbir zaman aynı yerden tekrar içine dalamayacağı bir ırmaktı. Bu yaklaşımdan çıkarak, Husserl'de sanki bir yayımlama fobisi ortaya çıktı. Bu zorluğu çekmeyen, örneğin üç kitabı birden yayıma hazırlamayı küçük bir iş gören Max Scheler gibi diğer filozoflar onda kuşku uyandırıyordu. Dehasını takdir etmesine rağmen Scheler'den bazen küçümsemeyle bahsediyordu: Husserl sık sık, "İnsanın bir anda gelen fikirleri olmalı, ama onları yayımlamamalı," derdi. En iyi fikirleri söyleşilerde aklına gelen ve elinde kâğıt olmazsa gömleğinin takviyeli manşetlerine not alan Max Scheler gerçekten de hiçbir şeyi kendine saklamak istemiyor ve saklayamıyordu. Bir Fransisken rahibinin, 1938'de maceralı bir harekâtla

Nazilerden kurtarıp, Belçika'daki Leuven'e kaçırdığı ve bugün hâlâ orada, özel olarak bunun için kurulan bir araştırma yerinde korunan yapıtı üzerinde, ta ki o devasa evrak büyüyene kadar kuluçkaya yatan Husserl'den farklı olarak.

1859'da Mähren'de doğan, "güvenlik duygusunun ... en çok arzu edilen mülk, ortak yaşam ideali" (Stefan Zweig) olduğu bir çağın damgasıyla, Tuna monarşisinin sağlam Yahudi orta sınıfında büyüyen Husserl matematik okumuştu, çünkü bu bilim dalı ona güvenilir ve kesin gibi görünüyordu. Sonradan matematiğin de bir temellendirmeye gerek duyduğunu fark etmişti. Temel olan, kesin olan, temelde yatan – buydu onun tutkusu. Böylece felsefeye ulaştı, ama yaşamına geri dönüp baktığında yazdığı gibi, içinde "her yanda belirsizliği, olgunlaşmamış bulanıklığı, yarımlığı, hatta entelektüel ikiyüzlülüğü" keşfettiği, "insanın kabul edebileceği, ciddi bilimin bir parçası, başlangıcı olarak sayabileceği bir şey olmayan," "geleneksel felsefeye" değil.

İnsan, bilinci araştırmak istiyorsa nereden başlamalı? Husserl'in öğrencilerine tekrar tekrar aşıladığı başlangıç ilkesi şöyledir: Bilinçte, şimdi burada benim bilincimde neler olduğunu, mümkün olduğunca tarafsızlık ve dolaysızlıkla gözlemlemek için, bilinç hakkındaki tüm kuramlar, önceden edinilmiş tüm fikirler ve açıklamalar bir kenara bırakılmalıdır.

Güneşin doğduğunu görürüz. Bütün bilimler bile bizi, bu 'gün doğumu' sözünü kullanma alışkanlığından kurtaramamıştır. Daha da kötüsü: Gerçekten de güneşin doğduğunu görürüz, ama bunun böyle olmadığını da biliriz. Sadece öyleymiş gibi görünür. Gerçekse çok farklıdır. Bu görünüş-gerçeklik-şemasıyla, bütün bildik yaşam dünyamızı havaya uçurabiliriz: Hiçbir şey olduğu gibi değildir; her şey sadece öyleymiş gibi görünür. Diyelim Viyana'da, 1913 yılında güzel bir Ağustos

günü nedir? Fenomenolojinin dokunuşunu hisseden Robert Musil, bunu kederli bir şekilde şöyle betimler: "Atlantik üzerinde alçak basınç bulunuyordu; doğuya, Rusya üzerinde bulunan yüksek basınca doğru ilerliyordu ... İzotermler ve izoterler de kendi paylarına düşeni yaptılar ..."

Bir Ağustos günü, asla, Musil'in bilimi alaya alarak betimlediği gibi duyumsanmayacaktır. Havaya bakıp da hiçbir zaman izotermlere benzer bir şey görmemişizdir ve asla görmeyeceğizdir. Bunun yerine olan, örneğin lirik duyumlarımızın yaz günüdür. O gün, yaşam dünyamızın bir "fenomenidir," derdi Husserl. Ve o günün, meteorolojik olarak nasıl meydana geldiğini bilsem bile o yine de vardır. Bilince verili olan her şey "fenomen"dir ve Husserl'e göre bilinç araştırması, bilinç fenomenlerinin içsel düzenini katı bir iç gözlemle gözlemektedir. Bu araştırma yorumlamaz ve açıklamaz, fenomenlerin "kendiliğinden" ne olduğunu ve ne gösterdiğini betimlemeye çalışır. Bilinç süreçlerine yönelik bu dikkat, "öz" ile "görünüş" ikiliğini bir hamlede ortadan kaldırır veya daha kesin olarak: Bu türden bir ayrım yapmanın, basitçe bu bilincin işlemlerinden biri olduğunu keşfederiz. Bilinç, garip bir şekilde, algılarken gözünden neyin kaçtığının bilincindedir. Ve bilince giren her şey bir fenomen olduğuna göre, bu görünmezlik de bilincin bir fenomenidir. Öz, görünüşün "arkasında" saklı bir şey değildir, ben onu düşündüğüm ölçüde veya benim gözümden kaçtığını düşündüğüm ölçüde, kendisi de bir görünüştür. Kant'ın "kendinde şey"i de, doğrudan görünüşe gelmeyen her şeyin bu hayırsız kavramı da, düşünülmüş bir şey olarak bir görünüştür.

Husserl dış dünyanın gerçekliği hakkındaki yapay, solipsist kuşkuları yeniden canlandırmayı amaçlamıyordu. Tam tersine: Dış dünyanın tamamının zaten bizim içimizde mevcut olduğunu göstermek is-

ter: bizim, dış dünyanın içine boşaltıldığı boş bir kap olmadığımızı, tersine daima bir şeyle "ilişkili" olduğumuzu göstermek ister. Bilinç daima bir şeyin bilincinde olmaktır. İnsan bilinci, bilincin 'içeride' değil, tersine 'dışarıda,' neyin bilinciyse onun yanında olduğunu, nihayet bilincin yüksekliğine getirmeye başladığında fark eder. Fenomenoloji bundan başka bir şey değildir.

Husserl böylece kendini aydınlatma amacıyla, belli bir teknik geliştirmişti: "fenomenolojik indirgeme."

Fenomenolojik indirgeme, bir algıyı veya genel olarak bir bilinç sürecini gerçekleştirme ve bu sırada dikkati algılanana değil, algılama sürecine yöneltme biçimidir. Yöntemsel nedenlerle insan sanki algıdan dışarı çıkar, ama tamamen değil, sadeçe bu gerçekleştirmenin kendisini görebileceği ölçüde. Bir ağaç görüyorum. Ağacı algılamayı algıladığımda, algılanan ağaca 'gerçek' etiketi yapıştırdığımı fark ederim. Ama belli bir ağacı sadece tasavvur eder veya anımsarsam – o zaman ne görürüm? Anılar, tasavvurlar mı görürüm? Hayır, ağaçlar görürüm, ama 'tasavvur' veya 'anı' etiketi yapıştırılmış ağaçlar. Ne kadar ağaç varsa, o kadar varlık şekli vardır. Şimdi burada görülen ağaçlar, anımsanan ağaçlar, tasavvur edilen ağaçlar. Bir defasında bana gölge verdiği için memnuniyetle baktığım ağaç ile başka bir defa kesilmesinin ekonomik olarak yararlı olup olmadığı açısından incelediğim ağaç, aynı ağaç bu algılamalarda aynı ağaç değildir. Varlığı değişmiştir ve eğer onu 'nesnel' denilen biçimde, salt bir şey olarak incelersem, bu, ağacın birçok 'var edilme' biçiminden sadece biridir. Yani fenomenolojik indirgeme ağacın 'gerçekte' ne olduğu sorusunu parantezin dışına alarak, kendini nasıl ve ne olarak bilince verdiğine veya daha iyi bir deyişle, bilincin onun yanında nasıl kaldığına ilişkin çeşitli biçimlere dikkat eder.

Fenomenolojik indirgeme çalışmasıyla, 'doğal' denilen algılama pa-

rantezin içine, 'dışsal' gerçeklikse parantezin dışına alınır, koca bir dünya kaybedilir, ama Husserl'in "Kartezyen Meditasyonlar"da söylediği gibi, sadece onu "evrensel olarak kendini düşünürken tekrar kazanmak" için.

Fenomenolojik indirgeme fenomenolojinin her şeyi belirleyen yönüdür. Burada "fenomenolojik görüş" olarak da adlandırılan, bilinç süreçlerine yönelik belli bir dikkat söz konusudur. Dışsal gerçeklik denilen şeye karşı bilinç yaşamının ne ölçüde 'oyun alanı' olduğunu keşfetmeyi sağlayan bir dikkat. Ama doğal gerçeklik ilişkisi parantez içine alındığında, orada kalan, boş bir oyun değil midir? Husserl bununla ilgili şunları yazar:

"Önümüze verili dünyaya karşı tüm yaklaşımların ... böylece evrensel olarak geçerlilik dışında bırakılması ... demek ki bizi bir hiçlikle karşı karşıya bırakmaz. Daha çok, tam da bu sayede bize mal olan veya daha açık olmak gerekirse: bana, yani meditasyon yapan kişiye, bu sayede mal olan bütün deneyimleri ve bütün saf sanımşlıklarıyla, benim saf yaşamımdır, fenomenolojiye göre fenomenlerin evrenidir. 'Epoche' (= doğal gerçeklik ilişkisinin geçerlilik dışı bırakılması, R.S.), denilebilir ki, benim kendimi Ben olarak ve kendi saf bilinç yaşamımla salt kavradığım, radikal ve evrensel yöntemdir; nesnel dünyanın tamamı benim için bu bilinç yaşamının içinde ve bunun aracılığıyla, benim için nasılsa öyle vardır."

"Saf bilinci," boş bir bilinç olarak tasavvur etmek akla yatkındır: boş bir ayna veya boş bir mide olarak. Ama işte tam da bu, bilinç hakkında, bilincin kendi gerçek deneyimi karşısında tutunamayan, sırf "önceden edinilen bir fikir"dir. O zaman böylece, bilincin bir an bile varlıktan ayrı olmadığı keşfi yapılır. Bilincin içindeki boşluğu doldurduğu nesnelerin karşısında duran boş bir bilinç yoktur. Bilinç daima

bir şeyin bilincinde olmaktır. Yöntemsel kasıtla dış gerçeklikten 'temizlenmiş' bilinç, 'dışsal' bir gerçekliği, yani iç dünyanın dış dünyasını kurgulamadan edemez. Bilincin bir 'içi' yoktur; bilinç kendi kendinin 'dışı'dır. Bilincin içine sadece yeterince derinlemesine daldığında, insan kendini ansızın yine dışarıda şeylerin arasında bulur, insan onlara doğru "dışarı savrulur" der, otuzlu yılların başlarında Husserl'i okumasıyla inanç değiştiren Jean-Paul Sartre. Sartre, bilinci dünyanın midesi olarak ele alan "sindirim felsefesi"nin topal geleneğinden kendini kurtardığını hisseder.

Demek ki Husserl için bilinç daima 'bir şeye yönelmiş olmak'tır. Bilincin bu temel yapısına "yönelim" adını verir.

Bilinç süreçlerinin çeşitli türlerine, yönelimlerin çeşitli türleri karşılık gelir. Bir şeyi uzaklaştıran bilgi yönelimiyle kavramayı istemek, yönelimsel bilincin olası biçimlerinden sadece biridir. Yanlışlıkla bilinç fenomeninin bütününün özdeşleştirildiği bu yönelimin yanında başka birçok yönelim biçimleri vardır; yani bir şeye yönelmiş varlık biçimleri. Ve burada söz konusu olan, örneğin bir nesnenin öncelikle sanki 'etkisiz' gibi kavranıp, sonra ek bir edimle bir de 'istenmesi,' 'korkulması,' 'sevilmesi.' 'arzulanması.' 'değerlendirilmesi' değildir. İstemek, değerlendirmek, sevmek daima tamamen kendine özgü bir nesne ilişkisine sahiptir, 'nesne' bu edimlerde daima bambaşka biçimde verilmiştir. Aynı 'nesne' bilinç için, onu merakla mı, umutla mı, korkuyla mı, pratik veya teorik kasıtla mı kavradığıma bağlı olarak başka bir nesnedir. Husserl'in bu düşünceyi açıklamasında sevgi, 'nesnesini' bir 'karşı-nesne' olarak "kuracaktır."

Bilincimizin gerçekte ne kadar ince ve çok katmanlı çalıştığını ve bilincin kendi çalışmasını 'bilince' çıkarmaya çalışırken kullandığı kavramların ne kadar ilkel ve hantal olduğunu göstermiş olması, feno-

menolojinin bir kazanımıdır. Bu şemada genellikle, öznel bir iç mekân ile nesnel bir dış mekân karşı karşıya konur ve yapay olarak ayrılanların tekrar nasıl bir araya getirileceği, dünyanın nasıl özneye, öznenin de nasıl dünyaya geldiği sorulur. Fenomenoloji, algılamamızın ve düşünmemizin, hep – düşündüğümüzden farklı çalıştığını gösterir; Fransız fenomenolog Maurice Merleau-Ponty'nin ifadesiyle bilincin bir "bu arada"nın fenomeni olduğunu gösterir, bilinç geleneksel anlamda ne özne ne de nesnedir. Düşünme ve algılama öncelikle, sırf kendini unutmuş edimlerden oluşan bir bilinç akıntısındaki süreçlerdir. Ancak kökten bir düşünme, yani bilincin bilinci, ayırır ve keşfeder: burada bilincinin sahibi olarak bir 'Ben,' bir özne, orada ise nesneler. Bu şöyle de ifade edilebilir: Bilinç ilkönce tamamen neyin bilinciyse odur, istenç istenende, düşünme düşünülende, algılama algılananda kaybolur.

Husserl bir kapıyı aralamıştır ve önünde öngörülemeyen bir "alan" açılır: bilincin dünyası. Bu dünya, öyle bir çeşitliliğe ve kendiliğindenliğe sahiptir ki, sadık bir fenomenolojik betimleme, Husserl'in sistematiği ve kanun bilgisini merkez alan amaçlarıyla çelişkiye düşmek zorundadır. Husserl'in geride bıraktığı bitmemiş ve bitirilemeyen dev yapıt, Husserl'in bilimsel-sistematikleştirici niyetinin aksine, yapıtın kendisinin de aslında orada betimlenmesi gereken bir bilinç akımının ifadesi haline geldiği izlenimini verir. Sistematiğin bu akıntıya kapılan enkazı, Stanislav Lem'in felsefi bilim kurgu romanı "Solaris"ten bir bölümü anımsatır. Araştırmacılar, tamamen beyinden oluşan bir gezegen keşfetmiştir. Dev bir okyanus gibi bir plazma kütlesi. Yalnız başına evrende gezinen bu beyin, görünüşe göre çalışmaktadır. Yüzeyinde kocaman şekiller, dalgalar, çeşmeler kubbelenir, girdaplar, uçurumlar oluşur; benzersiz bir biçim bolluğu. Araştırmacılar bu süreçleri bir

işaret olarak alır ve okumaya çalışır. Devasa kütüphaneler oluşur, sistematikler, isimler ve kavramlar icat edilir, ta ki sonunda araştırmacıların kafasında ışık çakana kadar –aklı başında kafalar için dehşet verici bir ışık–; bu beyin okyanusunun her bir noktasındaki olaylar, tekrarlanamaz ve karşılaştırılamaz, hiçbir kavram altında özetlenemezler; onlara bir isim vermek de anlamsızdır, çünkü bu şekilde bir daha meydana gelmezler ve bu yüzden onları tespit edebilmek için artık bir fırsat olmayacaktır. Bilmenin bütün düzenleme imgeleri, kumdaki bir çizgidir, ilk gelen dalgayla silinir.

Husserl 19. yüzyılın adamıydı, divan azası gibi, profesörle baba arası bir aydın karakteriydi, nihai temelleri ve kesinlikleri arıyordu; Tanrı hakkında bile kesinliği. Felsefe kariyerinin başında, "katı bir felsefe bilimiyle, Tanrı'ya ve hakiki bir yaşama uzanan yolu bulmayı" umduğunu söylemişti.

Oysa deneysel bilimler, derinlemesine inceleyen monologlarında sık sık sağ elinin orta parmağını, yumruk yaptığı sol elinin içinde bir o yana bir bu yana döndürdüğü için, Freiburg'daki öğrencilerinin taktıkları adla "çatlak saatçi"nin bu temel atma çalışmalarını fazla umursamıyordu. Husserl kendi bilinç akımına o kadar dalmıştı ki, öğrencilerinin sustuğunu fark etmiyordu bile; bir defasında öğrencilerinden biri, Hans-Georg Gadamer bir itirazda bulunduğunda, sonrasında asistanı Martin Heidegger'e: "Bugün de gerçekten heyecanlı bir tartışma oldu," demişti. İnsan neyi severse o kendi cennetinin odak noktası olur. Husserl de bu şekilde öğrencilerinin başka dünyalarda da yaşadığını ve başka işlere de bulaştığını anlayamıyordu. Asistanı Edith Stein'a büyük bir ciddiyetle, evlenene kadar yanında kalmasını söylemişti. Kendine Husserl'in öğrencileri arasından bir koca seçmeliydi, sonra o da asistanı olabilirdi, üstelik kim bilir, belki çocukları da fenomeno-

log olurdu ...

Kendine taktığı adla bu "uzman temel atma işçisi"nin, bilmek için sağlam bir taban bulma denemesinde, felsefi olarak bula bula bilinç akımını keşfetmesi, sonra da bu sonsuz canlılıkta ve hareketlilikteki öğeyi nihai mutlaklığın ve kesinliğin temeli, kaidesi haline getirirken, aslında komik bir çaba göstermesinde acı bir gülünçlük de yok değildir. Husserl devamlı devinen bir kumulun üzerine ev yapmak ister, üstelik bu ev, Husserl'in tahayyülünde, nesiller boyunca dayanacak gibi olmalıdır. Fenomenolojik bilinç araştırması – bir yüzyılın projesi. Husserl coşkuyla, "Fenomenolojinin, bütün yeniçağ felsefesinin, tabiri caizse, gizli özlemi olduğu anlaşılmaktadır," diyebilmektedir, ama bütün bu girişimin anlamı Husserl için kuşkulu hale geldiğinde, itiraz ettiği anlar da vardır: İnsan, devasa bilinç alanını ölçerken, mecburen hep, kötü anlamda bir acemi olarak kalmaz mı? Sanki insan, sürekli geriye kaçan bir ufka ulaşmak istiyor gibi değil midir?

Bilinç sonuna kadar betimlenemeyecek ve çözümlenemeyecekse o zaman insan torbanın ağzını, diğer ucundan, yani başlangıcından kapatmalıdır, diyerek Husserl kendini çaresizlikten kurtarır. Bu düşünsel kısa devrenin adı, "aşkın ego"dur. Bu, bilincin bütün eserlerinin ve işlemlerinin tecessümü, bilinç akımının kaynak bölgesidir.

Husserl'in öğrettiği gibi, Ben bilinci algının algısında ancak ikincil olarak oluşuyorsa, bir aşkın ego, bütün bilinç sürecinin en başına nasıl getirilir? Basitçe, insanın bilinç sürecine baktığı fenomenolojik yaklaşımın aşkın egonun yeri olarak beyan edilmesiyle. "Bütün bileşen parçalarıyla her cogito, deneyimlerin ırmağında oluşur veya tükenir. Ama saf özne, kendine göre 'ortaya çıktığı' ve tekrar 'ortadan kalktığı' halde, oluşmaz ve tükenmez. Özne eyleme geçer ve tekrar eylemden çıkar. Bunun ne olduğunu ve öznenin kendisinin aslında ne olduğunu

ve neler icra ettiğini yine kendi eylemlerinden biri olan, üstelik varlığın durumunun mutlak şüphesizliğini temellendiren bir eylem olan kendi kendini algılamada kavrarız veya özne kavrar."

Artık ortadadır: Bilinç sürecini, Ben ve Dünya halinde bölünmeden 'önce' ve böylelikle 'bensiz' bir süreç olarak betimlemek gibi bir iş başaran Husserl aşkın düzlemde, aslında aşmak istediği o tasavvura, yani kendi bilinç içeriklerinin sahibi olarak 'Ben' tasavvuruna geri kayar. Daha biraz önce tahrip edilen Ben, Descartes geleneğinde olduğu gibi, tekrar en yüksek kesinlik makamına çıkar. Sonradan Heidegger'in eleştirisine neden olacak olan, 1913'ten beri belirginleşen, aşkın Ego'ya bu dönüştür. Husserl aşkın Ego'yu, kendisi dönüşmeksizin içinde içeriklerin dönüşebileceği bir tür töz olarak kavrar. İşte bu aşkın Ego aynı zamanda geleneğin daima bütün dünya içeriklerinin dönüşmeyen temeli olarak düşündüğü tanrısal tinle kuşku verici bir benzerliktedir. Husserl'in bu aşkın Ego'yu keşfi için şunları söylemesi de şaşırtıcı değildir: "Kendim için böyle yapıyorsam, demek ki ben insansal Ben değilim."

Böylece Husserl, Fichte'de de olduğu gibi, içinden koca bir dünyanın çıktığı bir Ben'e dönüşünü tekrar tamamlar ve bilinç, sadece dünyada görünen ve sonra bütün dünyanın ona aslında dünya olarak görünebildiği o büyülü şey olmaktan çıkar. İbaresi ontolojik olmak olan ontik bir şey – Heidegger bu muammalı fenomeni böyle tanımlayacak ve onu, Husserl'in gizlice içinden çıkardığı dünyaya geri atacaktır. Dünya, Husserl'in aşkın Ego'sunun kafasındadır, ama bu kafa artık tam da dünyada değildir.

Belirginleşen şudur: İnsan o zengin bilinç yaşamını sabit bir noktaya asmak ister de, doğalcı ve psikolojistik indirgemeden kaçınmak isterse, düşünme kendini kolaylıkla, Tanrı'ya benzer bir perspektifi be-

nimseme hevesine kaptırmaktadır.

Ama zengin bilinç yaşamını yıkmadan şeffaflaştırmak ve özümsemek isteyen bir bilinç, illa aşkın filozofların Tanrı'sına sıçramak zorunda değildir, bunun yerine – şair de olabilir. Platon'un zamanından bu yana filozofların gizli veya tekinsiz sezgisi bu olmuştur. Husserl'e de yabancı değildir bu. Bir Japon'la bir söyleşisinde, "Felsefe ve şiir, en içteki kökenlerinde birbirine bağlıdır ve ruhta gizli bir akrabalıkları vardır."

Şiirle bu "gizli akrabalık," hiçbir felsefede fenomenolojide olduğu kadar aşikâr değildir. Bilinç yaşamının ve böylelikle de dünya deneyiminin tarifi, iç ve dış mekânın, iç ve dış zamanın fenomenlerine yönelik dikkat – zaten bu hep şairlerin ve özellikle de, Bergson'un okulunda ve Haussmann Bulvarı'ndaki ses geçirmez odalarda kendini fenomenoloji çalışmalarına veren bir şairin, Marcel Proust'un konusu olmuştur. Fenomenoloji eğer "bütün yeniçağ felsefesinin gizli özlemi" (Husserl) olacaktıysa, Proust da fenomenolojik felsefenin gizli özlemi olarak betimlenmelidir.

Sadece "Kayıp Zamanın İzinde"nin, anlatıcının uyanışını resmettiği başlangıcını okumak yeter: Kendini burada ve şimdinin arpacık noktasında bulmadan önce, her seferinde uzayda ve zamanda bir yolculuk yapması gereken Ben'in, her sabah gerçekleşen yeniden doğuşunun, en üstün fenomenolojik betimlemesi.

"Ama benim kendi yatağımda bile zihnimi tamamen gevşeten derin bir uykuya dalmam, zihnimi yattığım mekânın düzleminden koparmaya yeterdi, gecenin ortasında uyandığım zaman, nerede olduğumu hatırlamadığım için, ilk anda kim olduğumu dahi bilmezdim; en ilkel, en basit şekliyle, belki bir hayvanın içinde kıpırdadığı şekliyle, varoluş hissini taşırdım sadece; bir mağara adamından daha âciz olur-

dum; ama sonra, hatıra denen şey –henüz bulunduğum yerin hatırası değilse de, daha önce yaşadığım ve şimdi de içinde bulunabileceğim yerlerden birkaçının hatırası– kendi başıma içinden çıkamayacağım bu boşluktan beni çekip almak üzere gökyüzünden uzatılmış bir yardım eli gibi, bana geri dönerdi; uygarlığın asırlarını bir saniyede aşıverirdim, petrol lambalarının, ardından devrik yakalı gömleklerin hayal meyal görünen bulanık suretleri, benliğimin esas özelliklerini yavaş yavaş tekrar bir araya getirirdi..."*

Bilinç süreçlerinin dünyasına yönelik fenomenolojik dikkatlilik, gündelik yaşamın gerekleriyle ve karmaşasıyla çatışan bir yaklaşım gerektirir, çünkü orada şeylere, insanlara ve kendimize dikkat ederiz, nasıl bütün bunların bilincimize 'verili' olduğuna değil. Doğal dünya yaklaşımından kopuşu, Husserl sürekli vurgulamıştır. Proust da anımsama çalışmasının fenomenolojik evrenini ancak yaşamının son on iki yılı boyunca ona çalışma odası olan yatak odasına iltica ederek genişletebilmiştir. Ama bu dünyasızlığa sığınma karşılığında, insan Husserl'de ve daha da fazla Proust'da çok katmanlı bir içsel ontoloji keşfederek teselli olur: Orada sonsuz çeşitlilikte kademelenmiş bir varolan imparatorluğu vardır. Anımsamanın, Ürküntünün, özlemin, umudun, düşünmenin nesneleri de, temiz özne-nesne ayrımlarından taşan çok sayıdaki 'gerçeklikler'den birkaçıdır.

Her ne olursa olsun, felsefeye başlangıç deneyimi, Brentano'nun "varolanın çeşitli anlamları" hakkındaki kitabı olan Martin Heidegger için Husserl'in fenomenolojisi, varolanın çok katmanlılığını aralayan bir felsefedir.

Heidegger *Zaman Kavramının Tarihi* konulu, 1925 yazında verdiği

---

* Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, Swann'ların Tarafı*, çev: Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 11-12 –yn.

ünlü Marburg dersinde, geriye dönük olarak Husserl fenomenolojisinin, onu kendi yoluna ulaştıran yönlerini sayacak ve orada ilerleyebilmek için, üzerinden atlaması gerekmiş olan sınırlara işaret edecektir.

En önemlisi, fenomenolojideki "şeylere" bir kez daha yeni baştan yaklaşma anlayışıydı: *önyargıların bir kenara bırakılması – onlarla ne yapılacağı gibi meraklı bir soru olmadan, basitçe görme ve görüleni kavrama. İnsanın varoluşunun temel öğesi yapmacıklık, sahtekârlık, daima başkalarının saçmalıkları* olduğu için fenomenolojinin bu tarafsız *şeyselliği* çok zorludur (GA 20, 37).

Heidegger'e göre fenomenolojinin aştığı, felsefe içindeki *yapmacıklıklar* arasında, öz ve görünüş olarak iki âlem bulunduğu yolundaki çetin dogma da vardır. Heidegger'e göre, fenomenoloji fenomenlere, görünür dünyaya itibarını geri vermiştir; kendini gösteren şeylere olan hassasiyeti keskinleştirmiştir. Fenomenolojik anlayışa göre görünüş, arkasında asıl olanın, ister metafiziksel, isterse doğabilimsel olarak aranması gereken, daha alçak, hatta belki de yanıltıcı bir gerçeklik değildir. Bu 'asıl olan' da görünen bir şeydir, bu ister Tanrı, ister mantıktaki 'Nesne,' isterse de doğa kanunu denilen şeyler olsun. Heidegger için fenomenoloji bir kurgu, düşünsel bir tasarım değil, tersine *saklananları azaltma* ve böylece *görmeye bırakarak açığa çıkarma* (GA 20, 118) çalışmasıdır. Burada açığa çıkarılmış olan –Heidegger bunu fenomenolojinin en önemli keşfi olarak betimler– bilincin yönelimsel yapısıdır. Böylece Heidegger için geleneksel bilgi kuramındaki özne-nesne ikiliği aşılmış olur – iki taraftan da: kendini gösteren dünya ve zaten hep dünyayla ilişkili bilinç tarafından.

Ama Heidegger 1925'teki dersinde Husserl'in sınırlarını da açıkça ifade eder. Gerçi Husserl fenomenleri kurtararak, varolanın çeşitli karşılaşma biçimlerine olan duyarlılığı keskinleştirmiştir, ama insanın,

daha yakından yönelimsel bilincin, hangi anlamda varolan olduğu sorusunu asla sormamıştır. Husserl sadece, insanın "doğaya tezat" olduğu olumsuz belirlenimine kadar sızabilmiştir. Heidegger'in, insanın ne veya kim olduğu sorusuna verdiği yanıtı daha öğreneceğiz.

Husserl'le yoğun işbirliğinin ilk yıllarında Heidegger, ne olursa olsun Husserl'in fikirlerini bilince içkin bağlamlardan çıkarmaya ve onları dünyaya fırlatmaya başlamıştır bile.

Bu sırada ona ilk olarak, Dilthey'in tarihsel yaşam felsefesiyle meşgul olması yardım eder. Dilthey'in perspektifinden baktığında, kendine tarihin ötesinde güvenli bir yer edinebileceği şeklindeki, kendini yanlış anlamaya bulaşan her felsefe, kuşkulu görünecektir. Husserl'in bir aşkın Ego tasarımı, bu türden bir çaresiz bilinç 'ötesi'dir. İkinci olarak Heidegger'e, Husserl'in bilinç içkinliğine karşı, Kierkegaard okuması yardımcı olur.

Kierkegaard'ın, tinin kendine gücü yettiği yanılsamasına karşı saldırısı, Dilthey'de olduğu gibi tarihsel 'yaşam'dan yola çıkarak değil, düşünme ile varoluş arasındaki, ortadan kaldırılamayan farktan yola çıkarak gelişir. Yaşamın karmaşasında tekrar tekrar, kim olmak istediğimize karar vermemiz gereken durumlarla karşı karşıya geliriz. Salt düşünülebilenin mekânını terk ederiz, taahhüt altına girmemiz, sorumluluk almamız gerekir, her şeyi düşünebilen bir olasılık insanından, düşünülebilenin içinden, iç ve dış davranışlarında onu neyin bağladığını seçen bir gerçeklik insanına dönüşmekten kaçınamayız. Kierkegaard'ın varoluşçu eleştirisi için bilinç felsefesi, yaşanan yaşamın risklerinden tek kaçış noktasıdır.

Tarihsel ve varoluşsal yaşamın bu kudretinin, Heidegger için sadece bir düşünce olarak kalmamasının çaresine, tarihsel koşullar kendiliğinden bakacaktır.

Husserl'in Freiburg'a gelmesinden itibaren Heidegger, ilk başlarda biraz içine kapanık davranan bu ustaya yaklaşmaya çalışmıştı. Husserl'in gözünde Heidegger'in mezhebine bağlı bir filozof olduğu belliydi, bu durum Husserl'in ona olan ilgisini azaltıyordu. Heidegger nihayet Husserl'le şahsi bir görüşme tarihi kararlaştırmayı başarana kadar neredeyse bir yıl başarısızlıkla Husserl'i kazanmaya çalışır. Husserl Heidegger'e 24 Eylül 1917'de, "Elimden geldiğince çalışmalarınızı desteklemeye çalışacağım," diye yazar.

Husserl nihayet 1917/18 kışında Heidegger'i 'keşfeder.' Edith Stein, Husserl'in kişisel asistanlığı görevini kısa süre önce terk etmiştir. El yazmalarını yayıma hazır hale getirmek zorunda kalıp, sonra da bu "acemi"nin ona tekrar tekrar, şimdiye kadar hazırlanmış olanı tamamen bir kenara itmeye zorlayan yeni taslaklar ve notlar vermesinin altından kalkmak zorunda olması artık Stein için dayanılmaz hale gelmiştir. Husserl ayrıca Edith Stein'ın doçentlik arzusunu gerçekleştirmesine destek olmadan aşırı ölçüde hizmet talep etmiştir.

Yani Husserl şimdi yeni bir yardımcı aramak zorunda olduğundan, Martin Heidegger'in onu kazanmak için yürüttüğü çalışmalarına daha olumlu bakıyordu.

1917 yılının son haftalarında, ikisi arasında çok yoğun felsefi konuşmalar geçmiş olmalı, çünkü Martin Heidegger Ocak 1918'de yedek olarak kışlaya alınıp, sonra da askeri eğitim için, memleketi Messkirch'in yakınlarındaki Heuberg birlik eğitim yerine gönderildiğinde, Husserl kişisel olarak saklanmış bir mektupta, şimdi birlikte felsefe yapmayı ne çok özlediğinden üzüntüyle söz eder. O sırada özgüveni, felsefeden çok bünyesinin çetin askeri talimleri o kadar iyi kaldırmasıyla okşanan Heidegger ise neşeli, herhalde biraz pohpohlanmış olarak bir yanıt verir. Milliyetçi düşüncede bir adam olan Husserl de, as-

kerlik gibi felsefe dışı bir hizmetten sevinç duyabilir. 28 Mart 1918'de Husserl, Heidegger'in felsefeyi bir süreliğine bir kenara bırakmasının belki de gayet iyi olduğunu yazar; daha sonra –"umarım savaş batıdaki muhteşem zaferlerden sonra artık fazla uzun sürmez"– mutlaka "daha da büyük bir gerilim gücüyle" felsefi sorunlara geri dönecektir.

Bu sırada Heidegger askerde kalır. Cephede hava gözlemevine alınır –tıpkı yirmi yıl sonra Jean-Paul Sartre'ın İkinci Dünya Savaşı başında yaptığı gibi– ve o yılın Temmuzunda Berlin'e bir meteoroloji kursuna gönderilir. Husserl'le aralarındaki yoğun mektup trafiği devam eder, mektupların tonu daha bir yürekten, daha güvenli hale gelir. Husserl 10 Eylül 1918 tarihli mektupta, Heidegger'in duyguları bozulmamış gençliğini, "ruhunun duru gözünü, duru kalbini, duru yönde giden yaşam istencini" över. Mektup coşkulu bir çağrıyla sonlanır: "Ah o gençliğiniz, mektuplarınızla ondan benim de pay almama izin vermeniz benim için ne büyük sevinç ve ne hakiki bir heyecan."

Bu babacan, taşkın ses tonu, Husserl'in 1916 ilkbaharında en genç oğlunu savaşta kaybetmesinden sonra, şimdi de o sonbahar, beyninde bir mermiyle askeri hastanede yatan ikinci oğlunun acısını çekmesiyle ilişkili olabilir. Husserl Martin Heidegger'i sanki yedek oğluymuş gibi benimser. Husserl Heidegger'e bu mektupları yazarken, Edith Stein da hastabakıcı ve evin kızı olarak Husserllerde kalmaktadır. Malwine ve Edmund Husserl ağır bir gripten yatakta yatmaktadır, hizmetçi kız istifa etmiş, kızları yolculuğa çıkmıştır, askeri hastaneden de kötü haberler gelmektedir. Roman Ingarden'e yazdığı mektuplarda Edith Stein, evdeki bunaltıcı durumu anlatır, bu durumda Edmund Husserl için Martin Heidegger'le bağlantısı, görünüşe göre ayağa kalkma, canlanma anlamına gelmektedir. Husserl'in daha yılın başında o kadar heyecanla ifade ettiği zafer inancı kaybolmuştur. Bunun yerine şimdi

Husserllerin evinde, imparatorluk "sistemi"nden şikâyet edilir. Hatta Malwine Husserl bu arada, Edith Stein'in bildirdiğine göre, kocasını kızdıracak şekilde "'bağımsızlar'ın cephesine" (USPD ima edilmektedir) geçmiştir. Dehşetli karı koca kavgaları çıkmıştır.

Bu arada Heidegger Ağustos sonunda batı cephesine, Sedan civarında Ardenne'deki ordu hava gözlemevine gönderilir. Marne-Champagne muharebesinde zehirli gaz kullanımını hava tahminleriyle desteklemek için orada meteoroloji servisi kurulmuştu.

Martin Heidegger'in bu durumu nasıl yaşadığı hakkında bir izlenimi, Elisabeth Blochmann'a ilk mektuplarından edinebiliyoruz.

Elisabeth Blochmann Elfride'nin sınıf arkadaşıydı. Savaş yıllarında bir süre Strassburg'da Simmel'in yanında felsefe ile Alman dili ve edebiyatı ve pedagoji okumuştu; savaş sırasında zaman zaman sosyal hizmetli olarak hasta bakıcılık yapıyordu. 1913'teki Hohen-Meissner formülünde ifade edildiği şekliyle gençlik hareketinin tininden kuvvetle etkilenmişti: "Özgür Alman gençliği, yaşamını kendi sorumluluğuyla, kendi belirlemesine göre, içte yatan samimiyetiyle kendisi biçimlendirmek istiyor."

Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann ve Elfride'nin ilk defa bir araya geldikleri yer de gençlik hareketi çevreleriydi.

İlk mektuplarda, bu ikisini birbirine bağlayan gençlik hareketi tini açıkça hissedilmektedir. Bol bol *samimiyetten* ve *sorumluluktan* bahsedilmektedir, aşk duyguları sadece sezilmektedir. İkisi de dolaylı, imalı ifade sanatında alıştırma yaparlar. Üç yaş daha genç olan Elisabeth Blochmann, Martin Heidegger'e hayrandır, o da bu yüzden gururu okşanmış hissederek, Blochmann'a açıkça bir felsefi danışman ve ruhsal önder tonuyla seslenmekten hoşlanır: *en içimizdeki samimiyetimizle, canlılıkla ve sıkıntıyla duyumsadığımız ne olursa, duygudaşımıza açmak,*

aramızda bir ödev olsun (2.10.1918, BwHB, 9). *Tinsel yaşam aramızda tekrar asıl gerçek olmalı – kişisellikten doğan, insanı 'yıkan' ve hakiki olarak ayağa kalkmaya zorlayan bir kuvvet kazanmalı – ve bu kuvvet, kibirde, çürümüşlükte, zorakilikte değil, sadece basitlikte kendini hakiki olarak ifade eder ... Tinsel yaşam sadece yaşanarak örnek gösterilebilir ve şekillendirilebilir, öyle ki, ondan pay alacak olanlar, doğrudan, en özden varoluşlarıyla ona tutulurlar ... Kendi kendini belirlemenin özgün değerine olan inancın gerçekten yaşadığı yerde, rastlantısal bir çevreye ait değersiz olan her şey içten dışa doğru ve mutlak olarak aşılır* (15.6.1918, BwHB, 7).

Martin Heidegger Almanya'nın batıdaki ordularının, zaferle ilerleyen müttefiklere karşı son büyük şahlanmasına şahit olur ve savaş öncesi yıllarına hayat veren o 'tin'in artık hiçbir gerçekliği olmadığını en göz alıcı şekilde kavrar. Savaş her şeyi yakıp gider – Heidegger'in bulanık bir pathosla *kişisel olanın kuvveti* veya *kendi değerine olan inanç* veya *merkezi Ben'e aidiyet* dediği çıplak çekirdeğe kadar her şeyi. Kişisel çekirdeğine böyle şiddetle geri sürülmeyi Heidegger büyük bir şans olarak görür: Şimdi eğer insan güçlüyse, kendine güveniyor ve uygarlığın rahatlığında yatan yanlış tini terk ediyorsa, *rastlantısal bir çevreye ait değersiz olan her şey* aşılabilir. Heidegger'e göre o zaman, ruhun yeniden doğuşu gerçekleşecektir, önce *samimi kişilerden* oluşan küçük bir çevrede, belki sonra da buradan yayılarak millette genişlemesine ve derinlemesine bir yenilenme olacaktır. 7 Kasım 1918'de, henüz cephedeyken, Heidegger Elisabeth Blochmann'a şunları yazar: *Nihayet gelmesi gereken ve bizim tek kurtuluşumuz olan bu sondan sonra yaşamın nasıl şekilleneceği meçhul – Ama kesin ve sarsılmaz olan, samimi olarak tinsel insanlardan, tam da şimdi zayıflık göstermemenin, tersine kararlılıkla idareyi ele alarak, milleti samimiyete ve varolmanın hakiki güzelliklerine hakikaten değer vermeye yönelik eğitmenin talep edilmesidir. İçimde gerçek-*

ten yaşama isteği var –her ne kadar bazı dışsal mahrumiyetler ve noksanlıklar gelecekse de– sadece içsel olarak fakir güzellik düşkünleri ve tıpkı bazılarının para ve eğlenceyle oynaması gibi, şimdiye kadar 'tinsel' insanlar olarak tinsellikle sadece oynamış olanlar şimdi çöküntüye uğrayacak ve çaresiz umutsuzluğa kapılacak – bunlardan hiçbir yardım ve değerli yönerge de beklenemeyecektir (BwHB, 12).

Heidegger *yaşama isteği* olduğunu yazar. *Tinsellikle sadece oynamış* olan bir dünyanın şimdi çökmesi, onu kanatlandırır. Siyasi hayalleri belirsiz kalır. Cepheden yazdığı mektuplar, orada yaşadıklarıyla ilgili hiçbir anlatım içermez, *cepheye yolculuk harikaydı* (2.10.1918, BwHB, 9), ama felsefede yeni bir başlangıca şimdiden sevindiğinin ifadeleri bolcadır. Kocamış, doğru olmayan, geleneksel, salt yapay ne varsa hepsini önce düzlemesi gerekeceğini hissettirir. Hakkında yanlış bir süreklilik ve elde edilebilirlik şiirleri düzülerek, felsefe ve teoloji tarafından sadece örtülen, dini türden *ilk yaşantılar* bahis konusudur.

Yedek asker Martin Heidegger yeni bir yoğunluk keşfetmiştir. Bu, savaşın kendisi değildir, tersine facia etrafındaki her şeyi yaktığında geriye kalandır. Zafer sarhoşluğu değil, yenilginin soğuk duşudur. Heidegger'in *tine ve onun kudret*ine olan inancıdır – *tinsellik içinde ve onun için yaşayan kişi, asla baştan kaybedilmiş bir savaşta çarpışmaz* (6.11.1918, BwHB, 10). Ve devam eder: *İstediğimiz veya içimizde isteyen yaşam, evrensel, yani sahte ve iki boyutlu (yüzeysel) olmaktan vazgeçmiştir – tüm sahip olduğu asliliğidir – yapaylık ve yapmacıklık değil, bütünsel sezginin aşikârlığıdır* (1.5.1919, BwHB, 15).

Bir şey ifade etmeyen, büyük, cesaretlendirici sözcükler, çünkü savaşın son haftalarında onbaşılığa terfi ettirilen genç felsefe öğretim görevlisi, Kasım 1918'de Freiburg'a geri döndüğünde, bütün enerjisiyle bu *bütünsel sezg*inin peşine düşme – tutulduğu şeyin ne olduğunu kav-

rama – ve bu sezginin, anların bu aşikârlığının felsefede dillenmesine yardım etme, ama hepsinden önce de, bunu yaşamın sürekliliğine katma denemesine dalar. Burada zamanın dinamiğini fark eder: Zaman sezgiyi ve anın aşikârlığını 'zamanlar,' ama bunları korumaz, sürekliliğini sağlamaz. Zaman meydana gelir, bir olaydır o, yapılmış bir şey değildir, her şey bizim onunla ne yaptığımıza bağlıdır. Sadece genç Martin Heidegger'in değil, Elisabeth'in de gizli felsefi tutkularını belki en göze batacak şekilde açığa çıkaran, 1 Mayıs 1919 tarihli ayrıntılı bir mektubunda, Heidegger şunları yazar: *Kişisel yaşam akışının, kutsal anlarda fışkırdığı gibi, aynı geniş ve zengin yankılı genliklere savrulması gerektiğini sanmak ve bunu talep etmek, onun özünü akılcı bir anlayışla yanlış tanımaktır. Bu gibi talepler, bütün yaşamın gizemi ve kutsal niteliği karşısında içsel bir tevazu eksikliğinden kaynaklanır. Anlamlı bir yaşamın yüksek gerginlikteki yoğunluklarını bekleyebilmemiz gerekir – ve bu anların sürekliliğini sağlamamız – onların fazla tadını çıkarmamamız – daha çok yaşam biçimine katmamız – yaşamın ilerleyişinde onları da yanımıza almamız ve tüm gelen yaşamın ritmine eklememiz gerekir.*

İşte kendimizi ve yaşayarak ait olduğumuz yönü dolaysızca duyumsadığımız o anlarda berraklaşanı – sanki salt karşımızda bir nesne duruyormuş gibi – sadece bu şekilde tespit etmek, basitçe protokole kaydetmek yetmez – kendi kendine anlayarak sahip olmak, sadece eğer samimiyetle yaşanmışsa, yani aynı zamanda bir varlıksa hakikidir.

Yani Martin Heidegger 1919 yılında *mutlulukla* sezgilerini işlemektedir, etrafında olup biteneyse: *delicesine olaylar,* der (14.1.1919, BwHB, 12).

ALTINCI BÖLÜM

Devrim Zamanı. Max Weber Kürsü Peygamberlerine Karşı. Enflasyon Azizleri. Heidegger'in Kürsüsü. Varlık Sorununun İlk Zamanları. Yaşam Deneyimi ve Yaşamdan Kopuş. Dünyalanmakta. Kök Kazıma Felsefesi. Heidegger'in Dadacılığı. Yaşamın Şeffaflığı. Yaşanan Anın Karanlığı. Benzeşen Tinler: Heidegger ve Genç Ernst Bloch.

1919'un başında Max Weber Münih'te "Bilime içten gelen yönelim" konulu bir ders vermişti. Alman İmparatorluğu'nun diğer büyük kentleri gibi devrimci ayaklanmaların olduğu bir yerde konuşmuştu. Birkaç hafta sonra Münih'te bariz bir iç savaş kopacak ve burada Toller ve Mühsam gibi, "ışığın, güzelliğin ve aklın imparatorluğunu" kurmak isteyen iyi niyetli yazarların kısa bir süreliğine sözlerini dinletecekleri bir Vekiller Cumhuriyeti ilan edilecektir. Max Weber için bütün bunlar, siyasetten yaşamın anlamının ve mutluluğun gerçekleştirilmesini istemenin, çok şey talep etmek olacağını kavramak istemeyen macera-perestlerin yaptığı sorumsuz bir keyif politikasıdır. O sırada ders salonunda oturan Karl Löwith, Max Weber'in ölümünden bir yıl önce, nasıl "dolup taşan salonun içinden solgun ve yorgun, aceleci hareketlerle konuşma kürsüsüne ilerlediğini" tarif eder. "Taranmamış sakalının kapladığı yüzü," Löwith'e "Bamberg'li peygamber suretlerinin karanlık alevini" anımsatır. Bu, "sarsıcı" bir izlenimdi. Karl Löwith'in anlattığına göre Max Weber, "arzu edilen her şeyin örtüsünü" yırtıp atıyorduysa da, "herkes bu berrak zihnin yüreğinde en derin ciddiyette bir

insanlığın bulunduğunu duyumsuyordu. Yazınsal aktivistlerin sayısız devrimci konuşmasından sonra, Weber'in sözleri sanki bir kurtuluş gibiydi."

Hemen yayımlanan ve kamuoyunda şiddetli ve geniş bir tartışmaya yol açan bu konuşma çağın gerçekçi bir teşhisini içerir. Söz konusu olan bilimsel ethosmuş gibi görünür, ama özünde Max Weber modern, "akılsallaştırılmış" uygarlığın çelikten kafesinde, anlamlı bir yaşam talebinin, eğer hâlâ mümkünse nasıl gerçekleştirilebileceği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Yanıtı: Teknik etkileriyle gündelik yaşamımızı temelinden değiştiren ve savaş sırasında içinde ne kadar yıkıcı güç saklı olduğunu kanıtlayan bilim, – işte bu bilim artık bizim kaderimiz olmuştur, ama anlamını sorgulayan sorular karşısında bizi yine de yalnız bırakmaktadır: "Bütün o eski yanılsamalar, 'Asıl varlığa dönüş,' 'asıl sanata dönüş,' 'asıl doğaya dönüş,' 'asıl Tanrı'ya dönüş,' 'asıl mutluluğa dönüş,' batağa saplandıktan sonra, bir meslek olarak bilimin anlamı ... nedir? En basit yanıtı Tolstoy şu sözlerle vermiştir: 'bilim anlamsızdır, çünkü bizim için tek önemli soruya, ne yapmalıyız? nasıl yaşamalıyız? sorusuna hiçbir yanıt vermemektedir.' Bu yanıtı vermediği gerçeği kesinlikle tartışma götürmez. Şimdi soru, hangi anlamda 'hiçbir' yanıt vermediği ve bunun yerine belki de soruyu doğru soran kişiye yine de bir şeyler verip veremeyeceğidir."

Bilim, araçların, değer yargılarında temellenen önceden verili amaçlara uygunluğunu sınayabilir. İçsel çelişkililiği ve diğer değer yargılarıyla uyumluluğu da çözümleyebilir. Yani kendimize dönmemize bir katkıda bulunabilir, ama nasıl yaşamamız gerektiği kararını bizim sırtımızdan alamaz. Kişisel değer yargılarının bu şekilde serbest bırakılması, her türden velayetten özgürleşme olarak algılanabilirdi. O zaman bilimlerin hiçbir anlam ve değer yargısında bulunamadığı gerçeği

bir sorun değil, bir şans oluştururdu. Ama durum bu değildir. Çünkü Max Weber'e göre uygarlığımız, o kadar temelden ve kapsamlı bir biçimde akılsallığın içine yerleşmiştir ki, bireylerin kendi karar verme yetkinliğine olan güveninin altını oyar. İnsan artık kendi değer yargılarında da, teknikleştirilmiş dünyada alıştığı nesnel kesinliğe ve garantiye sahip olmak ister. Tramvaya binen kişinin, onun nasıl çalıştığını bilmesi gerekmez, her şeyin iyi 'hesaplandığından' emin olabilir. Ama eğer kişi sonsuz sayıda alanda 'hesaplanabilen' bir dünyayla çevriliyse ve her şeyi kendisi tam olarak kavrayamasa bile başkalarının bunu kavradığını biliyorsa –yoksa bu teknik harikaları nasıl üretebilirlerdi ki– o zaman insan bu kesinliği ve garantiyi aslında talep edemeyeceği yerlerde de talep edecektir: anlam ve değer yargıları alanında. Bunların içindeki özgürlüğe sarılmak yerine insan burada da bilimin nesnelliğinden faydalanmak ister. İşte böylece kendilerine bilimsellik süsü vererek güven vermeye çalışan dünya görüşlerinin konjonktürü ortaya çıkar. İşte Max Weber'in "kürsü peygamberleri" ismini taktığı tiplerin mesleği budur. Akılsallaşmayla büyüsü bozulmuş bir dünyanın gizemsizliğine tepki olarak, geriye kalan son gizemi, yani kişiliği ve onun özgürlüğünü yanlış bir şekilde akılsallaştırırlar. Akılsallık ile kişilik arasındaki gerilimli ilişkiye katlanmak istemezler, "yaşama deneyiminden" öyle bir dünya yorumu çıkarırlar ki, insan bununla da tramvayda olduğu gibi yoluna güvenle devam edebilir. Gizemi hâlâ bulunduğu yerde, bireyin ruhunda bırakmak yerine, "kürsü peygamberleri" büyüsü bozulmuş dünyayı, kasıtlı bir tekrar büyülemenin alacakaranlığına batırırlar. Max Weber buna karşı, bu karışıklığın çözülmesini savunur. Bir yanda akılsal olarak dünyaya atılma ve onu kavrama, diğer yandaysa kişinin gizemine karşı saygı; bazen özgürlüğün yükünden kurtulmak istese bile. Max Weber dürüstlük talep eder. İnsan pek hoş

olmasalar bile gerçeklerin gözünün içine bakmalıdır: Akılsal olarak içine sızabildiğimiz ve teknik olarak düzenleyebildiğimiz bir dünyada, Tanrı ortadan kaybolmuştur; eğer hâlâ bir yerlerde varsa, sadece tek tek "kendi hesabına" "zihnini kurban" vermeye ve ona inanmaya hazır olan insanların ruhundadır. Bu dünyaya ait olmayan diri inanç Max Weber'i, insanın bir sanatçıdan veya virtüözden büyülenmesi gibi büyülüyordu. Bu türden insanlara Weber "din virtüözleri" der. Ama kendini bilimle karıştıran veya onunla fikirsel rekabet arayan bir inancı, tehlikeli bir aldatmaca olarak adlandırır. Sadece bilimden aldatıcı alıntılar yapmayan bir inanç, onun gözünde "mistik yaşamın art dünyaya ait âleminde veya bireylerin birbirleriyle dolaysız ilişkilerinin kardeşliğinde" bir asalete ve hakikate sahiptir. Burada "peygamberimsi bir hava" esse de, bunun siyasi arenaya esmemesine dikkat edilmelidir.

Max Weber'in uyarıları bir işe yaramadı. "Kürsü peygamberleri" kızgınlıkla tepki verdiler. Daha henüz kürsüye tırmanmak isteyen (ve Martin Heidegger'in nasyonal sosyalist devrimde ilişki kuracağı) biri, ilkokul öğretmeni Ernst Krieck, 'sağcı' Max Weber eleştirisinin sözcülüğüne büründü. "Nesnellik pozlarına" ve değerlerin bağımsızlığına saldırıyordu. Bu, tipik bir çürümüşlük ibaresiydi, "kökleri sökülmüş entelektüelliğin" bir ifadesiydi. Böylece bilimde de görüldüğü gibi, ulus ruhunu kaybediyordu. Bu yüzden Krieck "bilimde devrim" talep eder. Bilim, milleti "ahlaki bir birlik" haline getirmesi gereken ve devleti salt faydacı bir makine düzeyinin üzerine çıkarabilecek bir "genel ulus dini"nin oluşturulmasında etkili olmalıdır. Max Weber, eleştiri, itham ve iftiralara karşı kendini savunamayacaktır. 1920'de ölür. Her yandan fışkıran kehanetler, hayaller, selamet öğretileri ve dünya görüşleriyle zaten o da başa çıkamazdı. Çünkü Weimar Cumhuriyeti'nin

ilk yıllarında, Max Weber'in hakaret ettiği "kürsü peygamberleri"ne karşı serbest çalışan bir rekabet doğmuştu. Dönem, caddelerde, ormanlarda, pazaryerlerinde, sirk çadırlarında ve meyhanelerin dumanlı arka odalarında Almanya'yı veya dünyayı kurtarmak isteyen enflasyon azizlerinin dönemidir. Oswald Spengler'in o yıllarda altıyüzbin tane satılan "Batı'nın Çöküşü" adlı kitabı, binlerce küçük kırıntı, dünyanın sonu ve radikal yeni bir başlangıç tinindeki dünya yorumları halinde parçalara ayrılan büyük bir kuramsal taslaktı. Neredeyse her büyük şehirde, bir, hatta birkaç 'mesih' vardı. Karlsruhe'de kendine "ilk girdap" adını takan ve müritlerine kozmik enerjilerden pay almayı vaat eden bir tanesi vardı; Stuttgart'ta insanı dertlerinden kurtaran vejetaryen bir akşam yemeği daveti veren bir "insanoğlu" dolaşıyordu; Düsseldorf'taysa yeni bir İsa dünyanın sonunun yakın olduğunu vaaz ediyor ve Eifel'e geri çekilmeye çağırıyordu. Berlin'de "tinsel hükümdar" Ludwig Haeusser koca salonları doldurarak, ilk komünizm anlamında "en tutarlı İsa ahlakını" talep ediyor, aşkta anarşiyi savunuyor ve kendisini "Önder" olarak sunuyordu – "milletin, devletin ve insanlığın daha yükseklere doğru gelişmesinin tek olanağı" buydu. O yılların çok sayıdaki peygamberi ve karizma sahibi, dünyanın sonunun geldiğini sanıyordu, bunlar savaş sonundaki devrimci çalkalanmaların sapkınları, dünyayı yenilemeye karar verenler, vahşileşmiş metafizikçiler, yıllık ideoloji ve sahte din pazarında köşeyi dönenlerdi. Ciddiyete özen gösteren herkes bu pis camiadan uzak duruyordu, yine de sınır çizgileri gayet belirsizdi. Aynı şey daha dar bir anlamda siyaset camiası için de geçerliydi, burada da sağdan ve soldan bol bol mesihçilik ve saadet öğretileri serpiliyordu. Münih'teki Vekiller Cumhuriyeti günlerinde, Toller ve Mühsam'ın yazdığı bir genelge, dünyanın "çiçeklerle dolu bir çayıra" dönüştürüleceğini, burada "herkesin kendi payına düşeni top-

layabileceğini" ilan ediyor, sömürünün, her türden hiyerarşi ve hukuki düşüncenin kaldırıldığı duyuruluyor ve gazetelere, en son devrim buyruklarının yanında, Hölderlin veya Schiller'den şiirler yayımlamaları emrediliyordu.

O yılların ateşli tini, bütün siyasi cephelerde anlamsıza anlam vermeye girişti. Ne siyasette ne de bilimde, modern dünyanın büyüsünün bozulmasını kabullenmeye kimse hazır değildi. Gerçekçilik ve reel politik tini ("Weimar Koalisyonu"), 1920'den sonra artık çoğunluğu sağlayamıyordu, insan ve toplum bilimlerinde de Max Weber'in dünya görüşü açısından tutumluluğa daveti fazla yankı bulmadı. Eduard Spranger 1921'de Weber'in nesnelliğine ve metafizikten sakınmasına karşı protestoyu şöyle özetliyordu: "Genç kuşak inançla ... en içten yeniden doğuşu bekliyor ... Genç insan bugün her zaman olduğundan daha fazla tinsel organlarının bütünselliği aracılığıyla soluyor ve yaşıyor ..." Bir "bütünlük dürtüsü" ve "aynı zamanda dinsel özlem: yapay ve mekanik ilişkilerden, ebediyen fışkıran metafizikselliğe doğru bir geri dönüş."

Martin Heidegger'in savaştan sonra, 1919'un başındaki acil durum yarıyılında verdiği ilk ders, FELSEFE FİKRİ VE DÜNYA GÖRÜŞÜ SORUNU başlığını taşır. Genç öğretim görevlisi, çağının tartışmalarına karışmak ister. İlk düşünceleri Max Weber'e bağlanır. Felsefenin bilimsel niteliğini vurgular, burada *filozofun kişisel tavrı –bütün bilimlerde olduğu gibi– saf dışı kalmalıdır* (GA 56/57, 10).

Ama Heidegger Weber'in bilimsel bilgi ile değer yargısını ayrıştırmasında takılıp kalmak istemez, sadece sınırlamak değil, aynı zamanda değerlendirdiğimiz ve dünya görüşleri oluşturduğumuz olgusunun kendisini bir sorun haline getirmek ister. Max Weber'i eleştirenlerin

çoğundan farklı olarak, Heidegger bilim, değer ve dünya görüşünü tekrar barıştırmak ve herhangi bir nihai metafiziksel sentezle buluşturmak istemez. Kendine, bu ayrımdan da önce bulunan bir alan keşfetmek gibi yüksek bir hedef koyar. Şöyle sorar Heidegger: Bilimsel veya değerlendiren veya dünya görüşsel bir yaklaşımla kendimize göre ölçüp biçmeden önce gerçekliği nasıl yaşarız? Şimdi bilimin bu bilimine örneğin bilim kuramı değil, *İlk Bilim olarak Felsefe Fikri* adını verir. Bu kulağa, sanki Heidegger, Husserl'in bilimin fenomenolojik temellendirilmesi projesini, yani bilimin yanında doğal dünya yaklaşımını besleyen bilinç yapılarının betimlenmesini sürdürmek istiyormuş gibi gelir. Ama daha ilk dersinden Heidegger'in Husserl'i aşmaya çalıştığı belirginleşir. Husserl'in *Kendini 'sezgi'de kökensel olarak... sunan her şeyi varolarak ... basitçe kabullenmek gereklidir* (GA 56/57, 109) ilkesini alıntıladıktan sonra, Husserl'in *Verili olma*nın türlerini sadece kuramsal yaklaşımdaki bir bilinçle betimlediğine işaret eder. Oysa bizler *çevreyi yaşantılamamızda* sadece istisna durumlarında kuramsal bir yaklaşımdayızdır. O sıralar hâlâ Husserl'in en çok ümit veren öğrencisi olarak bilinen genç öğretim görevlisinin özgüvenle ilan ettiğine göre, *ilk yaşantılama tutumu* (GA 56/57, 110), bambaşka bir şeydir, hatta henüz felsefenin görüş alanına bile doğru düzgün girmemiştir.

Yaşantılama, hatta *İlk yaşantılama tutumu* – saklı kalmış gizler için, yine metafiziksel hazinelerin sonunda hokus pokusla türetileceği o kara torba için yeni bir başlık değil midir? Karl Löwith ve Hans-Georg Gadamer'den öğrendiğimize göre, bu, o zamanki öğrencilerin kulağına öyle gelmişti. Ama bu türden şeyler bekleyenler, dünya görüşü açlığıyla ve metafizik yokluğu içinde *Yaşantılama*da yeni veya eski anlam önerileri arayanlar soğuk, ama yine de tutkulu, kısa ve öz, ama yine de karmaşık formüller kullanan Heidegger'de düş kırıklığına uğramış-

tır. Çünkü kürsü peygamberi olarak öne çıkmak yerine, Heidegger öğrencilerinden arkasında durduğu ve ders verdiği kürsüyü *yaşantılamalarını* tam olarak bilince getirmelerini talep eder. Bütün bir ders bu kürsü yaşantılamasının etrafında döner, bu yüzden burada bu etkileyici fenomenolojik durum betimlemesinden uzunca bir pasaj alıntılanacaktır:

Alışıldığı gibi bu sınıfa alışılmış saatte gelir ve alışılmış yerinize geçersiniz. Bu 'yerinizi görme' yaşantılamanızı sıkı tutun veya aynı şekilde benim kendi yaklaşımımı da gerçekleştirebilirsiniz: sınıfa girdiğimde, kürsüyü görürüm ... 'Ben' ne görürüm? Dik açıyla kesişen kahverengi yüzeyler mi? Hayır, başka bir şey görürüm: bir sandık, üstelik büyükçe bir sandık, üstünde de bir tane daha küçük sandık var. Hiçbir şekilde, arkasında konuşma yapacağım kürsüyü görmem. Siz de arkasından size birinin konuşma yapacağı, benimse zaten konuştuğum kürsüyü görürsünüz. Salt yaşantılamada –denildiği gibi– bir temellendirme bağlamı bulunmaz, sanki ilkönce kahverengi, kesişen yüzeyler görüyormuşum da bunlar sonradan bana bir sandık, sonra masa olarak, daha da ötesi akademik konuşma masası, kürsü olarak görünürmüş, böylece kürsümsülüğü bir etiket gibi sandığa yapıştırırmışım gibi. Bütün bunlar kötü, yanlış yorumlardır, yaşantıya salt bakıştan sapmalardır. Kürsüyü adeta bir hamlede görürüm; onu yalıtık olarak görmem, kürsüyü benim için fazla yüksek konmuş olarak görürüm. Üzerinde doğrudan beni rahatsız eder halde bir kitap olduğunu görürüm ..., kürsüyü belli bir yönde, ışıkta, bir arka planda görürüm ... Kürsüyü görme yaşantılamasında bir şey kendini bana dolaysız bir çevreden verir. Bu çevresel olanlar ... belli bir anlam niteliğine sahip şeyler, nesneler, üstelik bir de şu ve bu anlamda kavranan şeyler değildir, anlamlı olan, birincil olandır, bana kendini dolaysız olarak, şeyi kavrama üzerinden her türden düşünsel dolambaç olmaksızın verir. Bir çevrede yaşayarak, bana her yerde ve her

zaman bir şey ifade eder, her şey dünyamsıdır, dünyalanmaktadır (GA 56/57, 71/72).

Dünyalanmakta: sonradan sayıları bir hayli çoğalacak olan Heidegger'in kendine özgü sözcük yaratımlarından ilkidir bu. Burada önce kendiliğinden anlaşılır gibi görünen, ama daha yakından bakıldığında, henüz adı olmayan bir karmaşıklık gösteren bir sürece işaret etmek için ifadenin nasıl bulunduğu gözlemlenebilir. Böylece Heidegger çok fazla yakınımızda olduğu için genellikle farkına varmadığımız bir şeye işaret etmek için bunu icat eder. Çünkü gerçekten de bir kürsünün görülmesi hakkında düşündüğümüzde artık farkına varmanın düzeni olmayan başka bir düzene doğru birdenbire kayıveririz. Çünkü o zaman şu şablona göre düşünürüz: Orada algılayan bir Ben vardır, bu Ben bir şeyle, bir nesneyle karşılaşır ve bu nesnede bu Ben sonradan bazı özellikler fark eder. Heidegger şimdi dikkatimizi, şeylerle gerçeklikte böyle karşılaşmadığımıza çekmek ister. Gerçeklikte nasıl karşımıza çıktıkları, bunun tam tersine şimdi ve burada örnek olarak bir deney yapıldığında, yani kürsünün burada, Freiburg Üniversitesi'nin 2 numaralı dersliğinde, 1919 yılının gri bir Şubat günü yaşantılanması gösterilebilir. Algı edimleri 'hakkında' konuşmamaya çalışılmalıdır, ikame olarak yaygın kuramlara davranılmamalıdır, bu edimi gerçekleştirmek ve aynı zamanda buna dikkatimizle eşlik etmek gereklidir. Yani dikkati dikkate yönlendirmek gereklidir. İşte o zaman, Heidegger'in bu bağlamda neden bahsettiği ve sanki hiç yerinden kımıldamıyormuş izlenimini verecek şekilde, tekrar tekrar yeniden etrafında döndüğü şeyin ne olduğu anlaşılır hale gelir. İlk önce bulanık, ama anlamlı bir dünya bağlamını algıladığımız ve sadece doğal algılama ediminden soyutlama yoluyla "etkisiz" bir nesneye ulaştığımız anlaşılır hale gelir. Bu süreci alışılmış kuramsal yaklaşımla izlersek, onu tersine

çevirir: onu sözde "etkisiz" şeyden başlatır, sonra ona özellikler ithaf eder ve bir dünya bağlamının karşılık gelen kesitine yerleştiririz.

Fısıldama halindeki ilk yaşantı kavramı, özlü bir anlam kazanır: bunun hakkındaki kuramsal fikirlerin ötesinde – algılamayı gerçekte nasıl meydana geliyorsa öyle tarif eder. Yani kürsü *dünyalanmaktadır* demek o zaman şu anlama gelir: Kürsünün anlamlılığını, işlevini, mekândaki yerini, aydınlanmasını, içine karışan küçük öyküleri (önceki derste burada başka biri duruyordu; buraya gelmek için geride bıraktığım yolun anısı; burada kürsünün önünde oturmam ve bu anlaşılmaz ıvır zıvırı dinlememden dolayı sinirlenmem vs) yaşantılarım. Kürsü *dünyalanmaktadır*, yani: mekânsal ve zamansal olarak koca bir dünyayı toplamaktadır. Bunun gayet iyi bir denemesi yapılabilir. Eğer sonradan bir kürsü yaşantısı gibi bir şeyi anımsayacak olursak, – Proust'tan beri bilhassa iyi fark ettiğimiz gibi– böylece aynı zamanda bütün bir yaşam durumunu anımsadığımızı fark edeceğiz: kürsüyü öne doğru çektiğimizde, koca bir dünya beraberinde gelir. Proust Madeleine kekini çaya batırdığında da Combray evreni önüne seriliyordu. Madeleine keki *dünyalanmaktadır*.

Her şeyi bu kadar kuvvetle *dünyalandırarak* yaşamayız, ama bir şeyler her bir Şeyi *dünyalar*. Heidegger kafasında, *Senegalli bir zencinin* o dersliğe yolunun düştüğünü ve öndeki bu acayip tahta şeyi fark ettiğini zihninde canlandırır, o zaman anlaşılmaz-etkisiz, belli ölçüde çıplak bir şey algılamayacak mıdır? Bu durumda insanın önce daima anlamlılıkları algılaması hâlâ geçerli midir? Bu, bu durumda da geçerlidir, çünkü zenci bu Şeyi yine bir anlam içinde yaşantılayacaktır: 'Bu benim işime yaramaz.'

Başlangıçta *anlam* vardır, başlangıçta *dünyalanılır*, şöyle veya böyle.

Ama bu *yaşantılamaya* ve bu *dünyalanmaya* bu kadar dalmak ne-

den? Bir kere öncelikle şu nedenle: Dünyada, örneğin kürsünün önünde bulunduğumuzda aslında neler olduğunun bilincine varmamız gerekir. Her zaman bir yaşantılama olan bu bulunma, bizim için şeffaf hale gelmelidir. Ama Heidegger daha fazlasını ister: dünyaya karşı kuramsal, yani genellikle 'bilimsel' denilen yaklaşıma kendimizi verdiğimizde, aslında olup bitenleri parlak bir ışık altına almak isteriz. Çünkü 'nesnelleştirici bilimsel yaklaşım' denilen durumda, birincil anlamlılığı, *çevresel olanı*, yaşantısallığı ortadan kaldırırız, Şeyi 'çıplak' nesneselliğine kadar soyarız, bunu da sadece, duyarak yaşayan Beni de soyarak ve yapay, yeni, 'özne' adı verilen ikincil bir Ben kurarak başarırız, sonra da bu, kendine yakışan bir etkisizlikle şimdi 'nesne' adını alan, yine aynı şekilde etkisiz bir 'şey'in karşısında durur. İşte bu anda Heidegger'in nereye ulaşmak istediği açığa çıkar: Yeniçağ felsefesinin ve ondan yola çıkarak yeniçağ biliminin, ilk durum, düşünmenin varsayımsız başlangıcı ve son mutlaklık olarak kararlaştırdığı şey, yani "özne-nesne" karşıtlığı, hiç de varsayımsız bir başlangıç değildir. Her şey bununla başlamaz. Daha çok, tarif edilen *dünyalanan* şekilde duyarak yaşayarak, kendimizi kürsüleri, Madeleine kekleri ve Senegalli zencileriyle dünyada bulmamızla başlar.

Bu arada Heidegger'deki fısıldayan *ilk* ön ekine kendimizi alıştırdıysak ve kesin anlamını (daima duruma göre başlangıçta olan) kavrayabiliyorsak, Heidegger'in, yapay ve sözde başlangıçtaki özne-nesne karşıtlığının altında açığa çıkarılması gereken, *yaşanan yaşamın ilk yönelimi*nden neden bahsettiğini de anlarız. Kendi dediği gibi, Heidegger (Husserl'i de suçladığı) *kuramsal olanın haksızlıkla mutlaklaştırılmasına* itiraz etmek ister. *En derine kadar işlemiş olan kuramsallık saplantısı ... çevresel yaşantılamanın hâkimiyet alanını ... her yönüyle görmek için büyük bir engeldir* (GA 56/57, 88). Saldırgan bir edayla *çevresel olanın ilerle-*

yen ölçüde yıkıcı kuramsallık bulaşması sürecinden bahseder (GA 56/57, 89) ve bunun için yeni bir isim de bulur: *yaşamdan kopuş*. Kuramsal yaklaşım ne kadar faydalı olsa da ve her ne kadar doğal dünya yaklaşımlarımızın repertuarına ait olsa da, *yaşamdan koparıcıdır*; sonraları Heidegger bunun için Georg Lukács'dan devraldığı *şeyleştirme* kavramını da kullanacaktır. Dersinde şunları söyler: *Şeysilik, çevresellikten damıtılmış, tamamen kökensel bir alanı betimler. 'Dünyalanması' zaten onun kendi içinde söndürülmüştür. Şey artık sadece olduğu gibi oradadır, yani gerçektir ... Anlamlı olan, bu kalıntıya, yani gerçek varlığa kadar anlamdan arındırılmıştır. Çevreyi duyarak yaşamak bu kalıntıya, yani Gerçek olanı olduğu gibi tanımaya kadar yaşamdan koparılmıştır. Tarihsel Ben, şeyliğin karşılığı olarak özgün Ben-lik kalıntısına kadar tarihten koparılmıştır ...* (GA 56/57, 91).

Bu türden kuramsal bir yaklaşımla insanlar çok zaman önce yaşamı, kendi yaşamlarını ve doğanın yaşamını fayda sağlayan, ama aynı zamanda tehlikeli bir ölçüde değiştirmeye başlamıştır. Buysa sadece insanın Heidegger'e göre bu *yaşamdan kopması* veya Max Weber'e göre yaşamın "büyüsünü bozması"yla mümkün olmuştur.

Max Weber akılsallığın bu büyüsü bozulmuş dünyası için tek 'ahiret' olarak, kişisel olan ve daha fazla akılsallaştırılamayan "değer yargılarının" özelleştirilmiş alanını bırakmıştı. Bu özel sığınaktan dünya görüşleri de türer ve bunlar bilimsellik itibarı talep etmedikçe, onlara karşı bir itirazda bulunulamaz.

Heidegger'in *Akıldışılık* eleştirisi daha da uzlaşmazdır. Bilimlerin 'akıldışı' dedikleri şey gerçekte, Heidegger'e göre kuramsal yaklaşımın kör noktası üzerindeki yaşantı kalıntısının başlığıdır. *Kuramsal olarak ben kendim ..., şimdi kimsenin ne işe yaradığını bilmediği ve şimdilerde bunun için akıldışılık başlığının icat edildiği yaşantılamadan yola çıkıyorum*

(GA 56/57, 117).

Bu akıldışılık artık o kadar 'karanlık' olduğu için insanın onunla istediği her şeyi yapabileceği bir 'nesne' haline gelir: dünya görüşlerinin tamircileri için bir kiler, yeni peygamberler için bir kayalık, metafiziksel arzular için karanlık bir hedef, tarifsiz yaşantılamalarından dile gelmez kuramlarını hazırlayan gece kuşları için bir kaçış yeri. Böylesine akıldışı ruhsal olgular, o zaman örneğin bir psikohidrolik makine görünümü veya bir bodrum katına (İd), zemin kata (Ben) ve tavan arasına (Üst-Ben) sahip bir burjuva evi veya okyanus enginliği, barajlar, seller, bataklıklar, kurutmalar vs ile bir deniz kenarı manzarası görünümünü kazanabilir. Bu akıldışılığı ele alırken, insan sanki bir kaplana binmek istiyormuş gibi de yapabilir.

Ama aynı zamanda bu akıldışılığı, Max Weber'in açıkça tasavvur ettiği gibi, değer yargılarının kökeni olarak da görebilir. Ama Heidegger başka bir yerde, gerçekten karşımızda, *ilkönce çıplak gerçeklikler olarak orada olan ..., sonra deneyimin akışı içinde, öyle çıplak etrafta dolaşmamaları için üstüne bir değer niteliği giydirilen* 'nesneler' –insanlar, olgular, şeyler– mi vardır? (GA 61, 91), diye sorar.

Heidegger –Max Weber'in de etkisi altında bulunduğu– Rickert'in değer felsefesini, sözde değerden bağımsız bilimin güç istencini alaya ve yergiye boğar. Ama neredeyse soğuk bir kızgınlıkla, değerlerin meyveler gibi ağaçta asılı olduğu, üzerimizdeki bir cennetin resmini çizen, diğer bilgilerimizle barışçı bir birliktelik içinde yüce duygulara ulaştıran ve dünya görüşsel türden bir metafizik hakkında konuşur; yani öyle bir metafizik ki, akılsal dünyanın gizemi bozulmuş ve çelikten kafesinin acılarını teselliyle telafi eder ve bu arada 'daha yüce' veya 'daha derin' bir yaşantılamadan dayanak alır. Heidegger buna, (iki yıl sonra verdiği bir derste) şu adı verir: *Sığınak olarak bulanıklığa dayan-*

ma, temiz olmayan ve aynı zamanda·ukala ve kendi kendini ışığın arkasına sürükleyen sözde 'dünya duyguları'nın sis benzeri ter salgıları (GA 61, 101).

Heidegger isim vermese de, o yıllardaki dünya görüşü yazınının dev kütlesinin, metafiziksel bir eğilime sahip olduğu bilinmelidir. Gerçi bu akla yakındı. Çünkü insan, yaşamın fiziğinden duyduğu rahatsızlıktan en kolay, kurgusal bir üst yorumun 'meta' düzeyine [ötesine] sığınarak kaçabilirdi. Martin Heidegger tiksintiyle silkelenir, bu ilk yıllarındaki derslerinin neredeyse her biri, kültür işletmesine karşı bir hakaret konuşmasıyla başlar ve felsefenin cennete doğru gözünün kayması alışkanlığından artık kurtulması gerektiğini vurgulamaktan bıkmaz. *Soğuk bir bakış* talep eder, bütün dünya görüşü sorunlarını insan korkmadan *dondurabilir* (GA 61, 45); *mutlak sorgulanabilirliğin* (GA 61, 37) *içine itilmeye* katlanamayan kimse felsefeye bulaşmamalıdır.

Bu aforoz fermanları belirsizdir. Bir yanda profesyonel bir filozof, kendi mıntıkasını serbest çalışan metafizikçilere ve felsefe yapan köşe yazarlarına karşı savunmaktadır. Bunun kendisi de, kendi saldırdığı sığlıktan bir parça taşımaktadır. Ama diğer yandan Heidegger sıradan vatandaşların korkulu rüyası olarak ortaya çıkar, güzellik, iyilik, hakikat bekçilerini kışkırtır. Boş asalet, sahte içsellik, büyük laflar ve derinlik sarhoşluğunun kültürüne karşı etraflıca bir darbedir bu. Tek bir sözcükle bu, felsefede dadacı bir çıkıştır.

Dadacılar, daha savaş sırasında, Berlin, Zürih ve başka yerlerde George çevresinin estetliğini, dışavurumcuların 'ah insanlık' pathosunu, eğitim bağnazlarının gelenekçiliğini, metafizikçi cennet resimlerini alaya almışlardı, çünkü bu fikirlerin tümü bir kez daha savaşın gerçekliği karşısında adamakıllı kepaze olmuşlardı. Dadacıların kışkırtması, her şeyden önce, 'Bütün bunların karşısına neyi koymak istiyorsunuz ki?' sorusuna, 'Hiç! Biz zaten olan neyse sadece onu istiyoruz,'

diye yanıt vermelerinde yatıyordu. "Dadacı Manifesto" der ki, dadacılık, "bütün ahlak, kültür ve içsellik parolalarını paramparça eder." Demek ki: bir tramvay bir tramvaydır, savaş savaştır, bir profesör bir profesördür, bir hela da bir heladır. Kim konuşursa, sadece varlığın kısa ve öz totolojisinden bilincin geveze totolojisine kaçtığını kanıtlar. "Dadacılıkla beraber yeni bir gerçeklik hakkını bulur" (Dadacı Manifesto). Bu yeni gerçeklik, bütün iyi tinler tarafından terk edilmiş ve kültür uyumluluğu parçalanmış bir gerçekliktir. "Dada sözcüğü, çevreleyen gerçeklikle en ilkel ilişkiyi sembolize eder" (Manifesto). Artık sadece bu ve bu ve bu vardır.

Eğer Heidegger'in ilk dersinin düşünce keskinliği ve felsefi akademizminde, bütün bu çabada dadacılığın etkisini bulup çıkarmak istiyorsak, Heidegger'in yüksek ökçeler üzerinde yürüyen bir soruyla, yani *ilk bilim, yaşamın ilk yönelimi* sorusuyla, *ilkelerin ilkesi* sorunuyla işe başlayıp, sonra heyecanla bekleyen öğrencilere, bir kürsünün yaşantılanmasının karanlık gizlerini açtığını bir kez daha aklımıza getirmeliyiz. Bu gerçekten de dadacılara göre bir kışkırtmadır. Üstelik bu, sonra gelecek olan, alışılmışların alışılmamışa dönüşmesi için de geçerlidir. Gündelik şeyler böyle bir dikkatle gizemli ve macera dolu bir şeye dönüşür. Dadacılar, en azından içlerinden bazıları, tıpkı Heidegger gibi, putlara saldırma eğilimine rağmen veya tam da bu yüzden eskiden olduğu gibi mucizevi olanı aramaktadır. Hugo Ball, Zürih'te "Club Voltaire"deki bir akşamdan sonra, metafiziksel güncesine "Zamandan Kaçış"ı yazar: "Mucizeye ulaşmak için herhalde başka yollar da var, başka çelişkili yollar." Tıpkı Heidegger gibi, kendilerine göre esrarengiz ve tekinsiz metafizikçiler olarak kalırlar.

İnsanların yakında "Messkirchli küçük sihirbaz" diyeceği Heidegger, bir kürsünün yaşantılanması hakkında öyle bir felsefe yapabili-

yordu ki, savaşta daha göz kamaştırıcı olaylara alışmış öğrencilerin bile nefesleri kesiliyordu. Burada insanlar ağırlıklarından kurtuluyor, hırçınca bir el hareketiyle, eski büyük laflar ve gösterişli sistemler, havadan akademik incelikler kenara itiliyor, bunun yerine en temel sorunlara geri dönülüyordu: Şimdi ve burada bu kürsüyü yaşantılադığımda aslında neler oluyor? Bakışın bu yöne dönüşü, Alman yazınında 1945'ten sonra yaşanan kök kazıma dönemindeki dönüşle benzeşmektedir: "parçalayın şarkılarınızı / yakın mısralarınızı / söyleyin çıplakça / söylemeniz gerekeni" (Schnurre) veya "işte kepim, / işte mantom, / işte traş bıçağım / keten torbada" (Eich).

Heidegger'in marjinalliklere geri dönmesi, felsefede de ortalığı kasıp kavuran, kredi sahtekârlığına ve aslında insanın hiç de gücünün yetmediği bir geleceğin sahtesinin çıkarılmasına olan yatkınlığa karşı tartışma ve kışkırtıcı bir ilerleme yönüne sahiptir. Heidegger'in tutumluluğunun beraberinde ima ettiği mesaj şöyledir: felsefede artık bir komutan tepesi yoktur, dolaysızca meydana geleni uygun şekilde kavramakla zaten yeterince meşgulüz. Uzun yıllar sonra Heidegger bu ifadesini abartılı bir ağırbaşlılıkla, *baktığımız zaman bizi her seferinde yeniden şaşırtan, sürekli aceleye getirdiğimiz o en yakınımızdaki şeye* geri dönüş olarak betimleyecektir (DİLE DOĞRU GİDERKEN, GA 12, 94).

Heidegger'in insanda *çevresel* yaşantılamanın bu kadar yakınına karşı böylesine bir ilgi uyandırabilmesi gerçekten hayret vericidir. Gerçi o zamanın öğrencileri de bugün bize olduğu gibi düşüncenin içine doğru çekilir; ama sonra şaşkınlıkla gözleri ovuşturma anı gelir ve insan kendine sorar: İlginç bir şeyler vardı da, bu kürsü yaşantısından bana ne? Karl Jaspers, Heidegger'in felsefe yapma biçimiyle olan bu deneyimini, yirmili yıllardan beri yığdığı ve ölümünde hâlâ el atılmayı bekleyerek yazı masasının üzerinde duran Heidegger hakkındaki

notlarında veciz bir şekilde ifade etmiştir. Jaspers Heidegger hakkında şöyle der: "Çağdaşlarımız arasında en heyecan verici düşünür, buyurgan, zorlayıcı, gizemli – ama sonra da boş bırakıveren."

Gerçekten de çevre yaşantılaması, Heidegger'in bu dersinde çizdiği şekliyle, boş bir gizemi saklar. Heidegger alışıldığı gibi dolaysız yaşamanın zenginliğini nasıl çözemediğimizi gösterir. Ama şimdi bu zenginliği belirlemek ve betimlemek söz konusu olduğunda, birkaç bayağılıktan başka – geriye neredeyse hiçbir şey kalmaz.

Ama Heidegger zaten bir kürsünün özünün temeline inmek istemez, bilakis bu örnekle, birincisi felsefe yapmanın temelinde yatması gerektiğini ve ikincisi tarafımızdan (ve bütün felsefe geleneği tarafından) alışıldığı üzere *aceleye getirildiğini* iddia ettiği belli bir dikkati, anlaşılır bir biçimde göstermek ister. Gerçek felsefe yapma biçimi, insanın kendisini böyle bir yaklaşıma, böyle bir dikkate –hangi 'nesnelerde' ve durumlarda olursa olsun– verebilmesini talep eder. Burada söz konusu olan bir yöntemdir, ama sadece paradoks bir yöntem. Bu, kuramsal kavramanın diğer yöntemlerini devre dışı bırakıp, bir durumu, daha ben onu araştırmanın veya düşünmenin bir konusu haline getirmeden önce, nasıl 'verili'yse öyle kavramaktan oluşur. 'Verili' ifadesi de zaten çok fazla kuramsallık içerir. Çünkü o durumdayken ben kendime: bu durum bana 'verili' demem, tersine o durumdayımdır ve eğer tamamen durumun içindeysem, o zaman artık kendini bu durumun karşısına koyan bir 'Ben' kalmamıştır. Ben bilinci zaten bir kırılmadır. Algılama ve yaşantılama 'Ben'le başlamaz; 'Ben' ancak yaşantılama bir sıçramaya ulaştığında başlar. Durumu dolaysızca duyumsamayı kaybederim; o zaman bir boşluk açılır. Veya başka bir imgeyle anlatmak gerekirse: Bir camdan nesnelere bakarım; kendimi ancak bu cam tamamen şeffaf olmadığında, yansıma yaptığında görürüm. Heidegger

kendini bir duruma vermeyi dolaysızca kavrayan bir dikkat ister. Burada söz konusu olan, bir yanda yaşanan bir durumun dışavurumsal ifadesi, diğer taraftan onunla arasına mesafe koyan, onu nesneleştiren, soyutça yontan bir konuşma arasında ortada bir şeydir. Söz konusu olan, ilgili anlarında yaşamın kendine şeffaflığıdır.

Peki, neden bu kendine şeffaflık?

İlk önce, kuramsal yaklaşımda neler kaybettiğimizin bilincine varmamız için. Buraya kadar Heidegger'in niyeti açıktır. Ama felsefe yapmasının derinlere inen yoğunluğunda, özgün bir aşırılık vardır – işte bu da onun düşüncesini, daha bu erken dönemde bile bu kadar büyüleyici yapar. Bu aşırılık, henüz fazla belirgin biçimde sormadığı, ama sonraları neredeyse bir dua gibi tekrarlanan bir soruda saklıdır: varlık sorusu. Heidegger 'durumlarda varlığımızın' izine düşmek üzere, yaşantılamanın derinliklerine dalar ve daha bu varlık için bir dil bulma aşamasında olsa bile, bilimsel kuramlaştırmalarımızda ve dünya görüşlerinin manzara resimlerinde düzenli olarak bundan şaştığımızı kesin olarak bilmektedir.

Amacını aşan bir yönelim, 'varlık'a yönelmektedir. Peki, ama burada amacını aşan nedir?

Bu yönelim amacını aşmaktadır, çünkü sadece bir yaşantı durumunun uygun bir bilgisini değil, tersine saf bir bilgiden çok, başarılı bir yaşamla ilişkili olan bir varlığa uygunluğu hedeflemektedir. Heidegger sanki içinde bir vaat, neredeyse bir müjde saklıymış gibi duyarak yaşanan bir anın kendi şeffaflığına ulaşmaya çabalar. Heidegger'de bu, dolaylı, soğuk, akademik bir şekle bürünmüştür, ama yine de yeterince sıklıkla aradan ışığı vurur. Bir defasında bir yaşam durumunun tekrar temin edilen kendi şeffaflığına basitçe *yaşam sempatisi*

(GA 56/57, 110) der, bir başka defasında insanın kuram mı şeffaflık mı istediğine karar vermesi gerektiği noktayı, şöyle betimler: *Olduğu gibi felsefenin ölümü kalımı hakkında karar verecek yöntemsel bir yol ayrımında, bir uçurumun kenarında bulunuyoruz: ya hiçliğe, yani mutlak şeyselliğe ya da başka bir dünyaya veya daha doğrusu dünyaya henüz ilk defa sıçramayı başaracağız* (GA 56/57, 63).

"Boş bırakıveren," diyor Jaspers. Gerçekten de çözülmemiş aşırılıkta bir yönelim kalır geriye. Belki alışılmadık bir yoğunluğun, daha berrak bir zihin uyanıklığının taliminin yapılmasında başarılı olunabilir – ama insan kendi kendine daha fazla şey vaat etmemiş miydi, Heidegger üstü kapalı olarak insana daha fazla şey vaat etmemiş miydi, kendine de daha fazlasını vaat etmemiş miydi?

Heidegger'in bu dersi verdiği zaman Elisabeth Blochmann'a yazdığı cümleleri hatırlatayım: *İstediğimiz ve ya bizim içimizde isteyen yeni yaşam, evrensel, yani sahte ve yüzsel (yüzeysel) olmaktan vazgeçmiştir – onun varı yoğu, kökenselliğidir – yapay-yapılmış değil, bütünsel sezginin aşikârlığıdır* (1.5.1919). Bu mektupta, *bütün yaşamın gizemli ve lütufkâr niteliğinden* ve *anlamlı yaşamın yüksek gerilimli yoğunluklarını bekleyebilmemiz gerektiğ*inden de bahsedilmektedir.

Aynı yıl yine çok şey vaat eden varlığın, "yaşanan anın karanlığı" içinde izine düşme denemesine girişen, Heidegger'in yönelimiyle göz alıcı bir örtüşme içinde bir yapıt yayımlanır. Söz konusu yapıt bu yüzyılın felsefesinde önemli bir kitaptır: Ernst Bloch'un "Ütopya'nın Tini" adlı kitabı. Dışavurumcu bir üsluptaki ve aydınlık ruhani bir bilgiyle kanatlanmış, aynı zamanda imge bağımlısı ve imgeye âşık bu kitap şu cümlelerle başlar: "Fazla yakın – ... yaşarken, görmüyoruz, akıp gidiyoruz. Yani bunun içinde ne olduğu, aslında bizim bunun içinde ne olduğumuz, duyarak yaşayabildiğimiz şeyle bir türlü örtüşmüyor. Bu,

insanın olduğu şey değil, insanın demek istediği şey ise hiç değil." Bloch, Heidegger'de eksik olan şeye fazlasıyla sahiptir. "yaşanan anın karanlığı" için ruhani bir imgelem. Ayrıca felsefede dışlanan Bloch, sıradışı tutumuna rağmen hâlâ belli bir okulun, fenomenoloji okulunun disiplinine batmış olan Heidegger'in kaçırdığı bir önyargısızlığa sahiptir. Bloch dolambaçsız konuşur: Yaşanan anın karanlığının aydınlatılması, "son sınırda felsefi bir lirizm" gerektirir.

Bir tadımlık. Bloch, hemen önünde duran, bizim önümüze koyduğu bir testinin yaşantısını betimlemektedir:

"Karanlıkta, bu testinin geniş karnının nasıl göründüğünü idrak etmek zordur. Herhalde insan burada bunu bilmeyi çok isterdi. Sürüp giden, meraklı çocuk sorusu tekrar su yüzüne çıkar. Çünkü testi, çocuksulukla yakından akrabadır ... Kim bu eski testiyi yeterince uzun süre izlerse, rengini ve şeklini beraberinde taşır. Her çamurlu suyla ben de gri olmam, her rayla birlikte ben de bükülmem, köşenin etrafında kıvrılmam. Ama testi şeklinde gayet güzel biçimlendirilebilirim, kahverengi, alışılmışın dışında büyük, kuzeyli amfora benzeri, bunu karşımda görüyorum, üstelik sadece öykünerek veya basitçe duyumsayarak değil, tersine sanki ben bu yüzden bir parçam olarak daha zengin, daha mevcut hale geliyormuşum, benim bir parçam olan bu yapıda sanki daha bir kendime doğru eğitiliyormuşum gibi ... Her zaman bu kadar aşkla ve zorunlulukla yapılan her şey kendi yaşamını sürdürür, yabancı, yeni bir alana taşar ve bizimle beraber, canlı olarak olamayacağımız bir şekilde, biçimlendirilmiş olarak geri gelir; ne kadar zayıf olsa da bir işaretle, kendimizin belli bir damgasıyla süslenmiş olarak. Burada da insan kendini, bir sanat yapıtında olduğu gibi, uzun bir güneş ışığıyla dolmuş, sonunda bir kapı olan bir koridorun içine bakıyormuş gibi hisseder."

Neden insan bir testi yaşantısı sayesinde varlığımızın ne işe yaradığını gösteremesin? Heidegger de daha sonraki bir yazısında testiyle çalışmayı deneyecektir. Ama önceki dersindeki kürsü yaşantısında, genç Bloch gibi aradığı, varlığın o zenginliği henüz eksiktir.

Ancak Heidegger'in kafasını kurcalayan sadece bu zenginlik değil, daha çok o diğer sırdır: 'çıplak' öylelik karşısındaki şaşkınlık. Öylelikle orada bir şeyin olması sırrıdır.

Dolaysız yaşantılama ile onun nesneleştirilmesi arasındaki ilişkiyi Heidegger bir *yaşamdan kopuş* süreci olarak nitelemişti: Durumun birliği çözülür; yaşantılama, karşısında nesnelerin durduğu bir öznenin kendini algılaması haline gelir. İnsan dolaysız varlıktan kopmuştur ve kendini, 'nesneleri' olan, başkalarının yanında kendisine de nesne olarak sahip olan, adına özne denen biri olmuştur. Bu nesneler ile bu özne artık diğer nitelikleri, bağlantıları, nedenleri vs açısından araştırılabilir; bunlar çözümsel olarak belirlenir ve nihayetinde değerlendirilir. Bu ikincil süreçte etkisizleştirilmiş 'nesneler' tekrar bir dünya bağlamına katılır veya Heidegger'in ifadesiyle, öyle çıplak etrafta dolaşmamaları için bunlara bir elbise giydirilir.

Bu kuramsal dünya oluşturmanın soyut bir kaçış noktası vardır. Bununla ne denmek istendiğini, Heidegger yine kürsünün çevre yaşantısıyla gösterir. Kuramsal bir yaklaşımla bu kürsüyü şöyle çözümleyebilirim: *Kürsü kahverengidir; kahverengi bir renktir; renk, hakiki bir duyu verisidir; duyu verisi, fiziksel veya fizyolojik süreçlerin sonucudur; fiziksel olanlar birincil nedendir; bu neden, nesnel olan, belli sayıdaki esir tabakasının belli bir sayıdaki dalgalanmasıdır; esir çekirdekleri basit elementlere ayrışırlar, bunların arasında basit elementler olarak basit yasallıklar bulunur; elementler sonuncu olandır; aslında elementler bir şeydir* (GA 56/57, 113).

Bu yoldan şeylerin bir tür çekirdeği veya özü olarak *aslında bir şeye* ulaşılır. Şeyin bu sözde çekirdeği, bütün aşama sıralamasının, salt görünüşlerin kademeleri olarak görünmesine yol açar. Kahverengi kürsü, göründüğü şey gibi değildir. Gerçi bir hiç değildir, ama göründüğü gibi bu şey de değildir. Bu kavrayış şekli, Heisenberg'in, modern doğa bilimsel dünya imgesinde atomların (hatta atom altı parçacıkların) "asıl varolanlar" olduğunu savunan antik doğa felsefesinin yeniden canlandığından bahsetmesine yol açar.

Heidegger bu çözümleyici indirgemede, gerçekten öylelikle orada bir şey olması bilmecesinin, mikrokozmik olarak atom altı ölçeğe iteklendiğini (aynı şekilde bunlar makrokozmik olarak evrenin bütünlüğüne de iteklenebilirdi), ama bu sırada şeyin bu bilmecesinin, nasıl her indirgeme aşamasında korunduğunun görmezlikten gelindiğini gösterir, çünkü renk zaten ne kadar bir 'şey' ise, algı verisi veya esir dalgalanması veya çekirdekler vs de o kadar bir şeydir. Bilimin indirgemelerinin sonunda geride bıraktığı şeyden farklı olarak, Heidegger yaşantılamanın her noktasında şaşırtıcı mevcudiyetini açığa vuran bu 'şey'i, *ön-dünyasal* bir şey olarak betimler (GA 56/57, 102). Açıkçası Heidegger bu ifadeyi, Nietzsche'nin, 'görünüşleri' sözde özsüz bir şey olarak geçerek, bunların arkasında veya altında veya üstünde duran 'öz'e ulaşan o merakı nitelemesi gereken "arka dünya" ifadesine tamamlayıcı olarak seçmiştir. Heidegger'i meşgul eden ve *ön-dünyasal* dediği bu şaşırtıcı Şey orada gerçekten bir şeyin olması mucizesinin farkına varmaktır. Bu Şey karşısındaki şaşırma herhangi bir yaşantıya bağlanabilir. *Ön-dünyasal* ifadesinin bu şaşırma için Heidegger tarafından seçilmesinin başarısının bir nedeni de, içinde insanın kendini sanki az önce dünyaya gelmiş gibi hissedeceği o şaşırmanın yankısının olmasıdır. Böylece dersin sonunda yine başı anımsatılır. Başlangıçta He-

idegger bir yaşantılamaya fenomenolojik kendi şeffaflığını kazandırma girişimini, *başka bir dünyaya veya daha doğrusu dünyaya henüz ilk defa sıçrama* (GA 56/57, 63) olarak betimlemişti.

Bu asli şaşırma deneyimi, Heidegger için kuramsal olarak *yaşamdan kopuşun* tam karşıtıdır. *Yaşamla ilişkinin mutlak kesilmişliğini, yaşamdan kopmuş olanın gevşemesini, bir yaşantılanabilirin kuramsal olarak saptanmışlığını ve dondurulmuşluğunu* ifade etmez, tersine o, *yaşamın en yüksek potansiyelliğinin göstergesidir*. Tam da *özellikle yoğun yaşantılama anlarında* ortaya çıkan *temel bir olgudur* (GA 56/57, 115). Ama seyrek de olsa ortaya çıktığında, aslında daima birlikte salındığı, ama normalde yaşamla ilişkilerimizde kendimizi mesafesiz veya kuramsal yaklaşımın *yaşamdan koparan* mesafeleriyle *sabitlediğimiz* için saklı kalan fark edişle sürekli bağlantılıdır. Hiç kuşkusuz: burada söz konusu olan, basitliği açısından aynı zamanda mistik olan bir deneyimin –mistik okulun tipik bir üyesi olarak Wilhelm Wundt'un düşündürücü cümlesinin seçildiği varsayıldığında– fenomenolojik olarak aydınlatılmasıdır: "Mistiğin özünde, kavramı her yerde görüşe geri dönüştürmesi yatar." Kürsüye bakarken, benim olduğum ve kendini bana veren koca bir dünya olduğu mucizesinin ayırdına varabilirim.

O gizemli 'öylelikle orada gerçekten bir şeyin olması' hakkındaki şaşkınlıkta, hiçbir olası yanıtın susturamayacağı bir sorunsallık yaşar; çünkü her 'öylelik'i bir 'niçin'le açıklayan her yanıt sonsuz bir gerilemeye kapılır: her 'niçin'e başka bir 'niçin' bağlanabilir. Ve hiçbir yanıt mümkün olmadığından, 'öylelik' bilmecesinde sorulan şey aslında kelimeye bile dökülemez. Bu yüzden burada da ilişkili bir sorun üzerinde çalışan Ernst Bloch, bu şaşırmaya "kurulamayan sorunun yapısı" adını vermiştir. Ve Bloch bu şaşırmanın kendisini kavranabilir ve yaşanabilir hale getirmenin gerektiği o belirleyici anda sözü ozana bıra-

kacak kadar akıllıydı. "İzler" adlı eserinde Bloch, Knut Hamsun'un "Pan"ından harika bir pasajı alıntılar:

"'Bir düşünün. Bazen mavi sineği görüyorum. Evet, bütün bunlar kulağa çok aciz geliyor, bilmem anlıyor musunuz.' – 'Tabii, tabii, anlıyorum.' – 'Evet, evet. Ve bazen ota bakıyorum, ot da belki tekrar bana bakıyor; ne biliyoruz ki? Tek bir otun sapına bakıyorum, belki biraz titriyor ve sanki bu bana bir şeymiş gibi geliyor; ve kendi kendime düşünüyorum: işte burada bu otun sapı duruyor ve titriyor! Baktığım bir çamsa, belki de yine beni biraz düşündüren bir dalı vardır. Ama bazen yükseklerde insanlarla karşılaşıyorum, bu da mümkün ...' – 'Tabii, tabii,' dedi kız ve kalktı. İlk yağmur damlaları düşüyordu. 'Yağmur yağıyor,' dedim. 'Ya, bir düşünün, yağmur yağıyor,' dedi kız da ve hemen gitti."

Katolikliğe Veda. 'Olgusal Yaşam' ve 'Tanrı'ya El Kaldırmak.' Yıkım İşleri. Karl Barth'ın Tanrısı. Düşerken Düşme Yasaları Nasıl Araştırılır. Karl Jaspers'le Dostluğun Başlangıcı. 1923'teki ONTOLOJİ Dersi. VARLIK VE ZAMAN'ın Prelüdü.

Heidegger'in Katolikliğe vedası, bu 'kürsü yaşantısı' hakkındaki dersiyle aynı zamana denk gelir. 9 Ocak 1919'da, aradan geçen sürede Freiburg'da Katolik dogmatiği profesörü olan, ortak Katoliklik günlerinden arkadaşı Engelbert Krebs'e şunları yazar:

Felsefi konumumu ilke olarak netleştirmeye çalıştığım geçtiğimiz iki yıl, ... beni, felsefe dışında bağlılıklarım olduğunda, kanaat ve öğreti özgürlüğünü koruyamayadığım sonuçlara sürükledi. Tarihsel bilme kuramına doğru uzanan bilgi kuramsal görüler, benim için Katoliklik s i s t e m i n i sorunlu ve kabul edilemez hale getirdi – Hıristiyanlığı ve metafiziği değil, ancak bunlara da yeni bir anlam verdi. Katolik ortaçağının içinde hangi değerleri taşıdığını ... çok şiddetle duyumsadığıma inanıyorum ... Ortaçağdan şiddetle faydalanacak olan dinsel-fenomenolojik araştırmalarım, ... ilkesel bakış açılarımı dönüştürerek, nesnel soylu yargıları ve Katolik yaşam dünyasına yüksek değer vermeyi, küskün ve saygısız bir dönek tartışmasının ardına iteklemediğimin kanıtını sunacaktır ... Filozof olarak yaşamak zor – kendine karşı ve insanın öğretici olması gerektiği insanlara karşı içten bir dürüstlük, bilimsel işçilere daima yabancı kalan fedakârlıklar ve yoksunluklar ve savaşlar gerektiriyor. Felsefeye içten eğilimim olduğuna ve araştırma ve öğretimde bunun tatmini sayesinde içsel insanın ebedi belirlenimi için – v e

sadece bunun için elimden gelen her şeyi yapabileceğime ve böylece varlığımı ve yaptıklarımı doğrudan Tanrı'nın karşısında savunabileceğime inanıyorum.

Engelbert Krebs, iki yıl önce Martin ve Elfride'nin dini nikâhını kıymış ve evlenen çiftten, çocuklarını Katolik olarak vaftiz etme sözünü almıştı. Şimdiki mektubun sebebi, Elfride'nin hamile olması ve çiftin bu arada, çocuğu Katolik olarak vaftiz etmemeyi kararlaştırmalarıydı. *Katoliklik sisteminden* ayrılma, Heidegger için aynı zamanda bu kurumdan ayrılmak demektir. Resmi olarak kiliseden çıkmamıştır (Katolik kilise hukukuna göre bu zaten mümkün değildir), ama Heidegger şimdi Husserl camiasında, Husserl'in Rudolf Otto'ya 5 Mart 1919 tarihli adı geçen mektubunda dediğine göre, "dogmatik olmayan Protestan" sayılmaktadır.

Katolik dünyasından içten içe zaten çok uzaklaşmış olduğu, *saygısız dönekliğin* ayartmasını, sanki onun için dikkate alınacak bir şeymiş gibi inkâr etmesinden de ortaya çıkmaktadır. Katolik ortaçağın değerlerine yüksek kıymet vermesinin buna mani olduğunu yazar. Krebs için bu zayıf bir tesellidir, çünkü bugünkü Katoliklik böyle bir saygı talep etmemektedir. Heidegger, dediğine göre, tinsel gelişimini, *felsefe dışındaki bağlılıklar*dan özgür olmasına borçludur. Demek ki geriye baktığında, papazlık kariyerini zamanında terk etmiş olmak, ona bir kazanım gibi görünmektedir. Peki, Heidegger'de geriye hangi dinsel kanaatler kalmıştır? *Hıristiyanlık* ve *metafiziğe – ancak yeni bir anlam*da sarıldığını açıklar.

Bu metafizik artık Katolik ortaçağ düşüncesinde Tanrı ve dünyayı bir birlik halinde bütünleştiren metafizik değildir. Heidegger bu düşüncede başta tinsel bir sığınak bulmuştu ve sonra hassas bir dokunuşla, bütün bunların sonradan paramparça olacağını ima eden kıl gi-

bi ince çatlakları keşfetmişti.

Heidegger'in tutunduğu metafizik, önceki birliğin parçalanmasından s o n r a k i bir metafiziktir. Eski cennet yerle bir olmuş, dünya dünyasallığa doğru ipini koparmıştır, işte bu olgudan yola çıkılmalıdır. Heidegger'in 1919'da savaş sonrası acil durum yarıyılındaki derste iddia ettiğine göre, felsefe şimdiye kadar bu dünyasallığa yeterince çıkmaya cüret edememiştir.

İlk bakışta, Heidegger'in dünyanın *dünyalanmasını* nihayet ciddiye alma yönündeki duyarlı daveti, 19. yüzyılın sonlarından kaynaklanan bir hareketi yineliyormuş gibi görünür: gerçek gerçekliğin keşfi. Bu sayede tinin arkasında ekonomi (Marx), kurgunun arkasında ölümlü varoluş (Kierkegaard), aklın arkasında istenç (Schopenhauer), kültürün arkasında dürtü (Nietzsche, Freud) ve tarihin arkasında biyoloji (Darwin) keşfedilmiştir.

Heidegger bu gerçek gerçekliğin 'keşfi' hareketine, gerçekten de kendine itiraf ettiğinden fazla kapılmıştır. Ama kısa süre öncesine kadar Katolik cennetinin altında düşünen Heidegger bu 'keşiflerin' radikalliğini de mümkün olduğunca aşmak ister. Onun için bu eleştirel girişimler hâlâ güven veren dünya görüşlerini geliştirme denemeleridir; *yaşamın potansiyelliğine* – ister bilimsel, ister daha az bilimsel yapıda olsun, bütün özgün yorumların ve dünya imgelerinin asıl üretim yerine kadar ilerleyememektedirler. Kış 1921/22 dersinde bu gerçek gerçeklik için bir isim bulur: *olgusal yaşam.*

Bu *olgusal yaşam* artık hiçbir metafiziksel merci tarafından tutulmaz, bir boşluğa düşer ve Dasein'a çarpar. Sadece dünya değil, her bir *olgusal yaşam* da kelimenin tam anlamıyla bir düşüştür.

En baştan söylemek gerekirse: Heidegger'in *olgusal yaşam* dediği bu şeyde, dini bir inanca veya metafiziksel bir kurguya, herhangi bir

hakikat değeri atfetme hakkı verecek hiçbir şey bulamayacağız. Sonlu insan ile sonsuzluğun hakikati arasındaki o kayar gibi geçişi konu alan ortaçağ ilkesi, bu sınır ötesi trafik, *olgusal yaşam* için bir yanılsama haline gelmiştir. Böylelikle, gelenek sahibi, kurumsal olarak yerleşik kilise tarafından sürekli el altındaki bir *hakikat hazinesi* olarak idare edilen Tanrı da bir yanılsamadır.

Heidegger yirmili yılların başlarında, din fenomenolojisi hakkında dersler vermişti. Burada Paulus, Augustinus, Luther ve aynı zamanda Kierkegaard'ın adları geçmektedir. Bu dersler kısmen hâlâ yayımlanmamıştır. Ama Otto Pöggeler ders notlarını inceleme imkânı bulmuş ve burada 'Protestan' Heidegger'i keşfetmiştir.

Heidegger'in yorumladığı, Paulus'un Birinci Thessalonike (Selanik) mektubunun bir yerinde şunlar yazılıdır: "Ama sevgili kardeşlerim, zamanlar ve saatler hakkında size yazmaya gerek yok; çünkü Tanrı'nın gününün, tıpkı geceleyin bir hırsız gibi geleceğini, mutlaka sizler de biliyorsunuz." Tanrı da tıpkı zaman gibi kontrol dışındadır. Heidegger'e göre, en derin dindar düşünürlerde Tanrı, zamanın gizemine verilen başka bir isim haline gelir. Paulus'un, Tanrı'yla bilhassa mistik bir bağlantısı olmakla böbürlenenlere, İsa'nın şu sözlerini hatırlattığı, Korinthoslulara İkinci Mektubundaki bir yer hakkında da Heidegger ayrıntısıyla konuşur: "Benim merhametim sana yetsin; çünkü benim gücüm, bütün zayıfların içinde güç sahibidir." İnsan –genç Luther ve sonra da Kierkegaard gibi– bu kontrol edilemeyen merhamet anının temel Hıristiyan dindarlığına dalarsa, inancı zamana dirençli kılmak isteyen metafizik ve teoloji katedralleri, kendi içlerine çökmektedir.

Kontrol edilemeyen 'zamansal' Tanrı'yı bir alacağa dönüştürmeye yönelik bu denemeler, huzur bulmak isteyen insan yüreğinin "huzursuzluğu" tarafından tahrik edilir, der Heidegger Augustinus'a dayana-

rak. Augustinus insanın kendi kendine aldığı huzur ile Tanrı tarafından verilen huzur arasında kesin bir ayrım yapmıştı. Huzur insanı avucunun içine alır ve Paulus'un Tanrı hakkında söyledikleri, huzur için de geçerlidir: o da "geceleyin bir hırsız gibi" gelir, bütün huzursuzluğu alır götürür. Bize armağan edilmedikçe barışı bulamayız.

Kim batı Hıristiyan geleneğinde Tanrı ile insan arasındaki uçurumu ve kontrol edilemeyen merhamet anını, yani zamanın gizemini hatırlatmışsa, Heidegger şimdi onu, *olgusal yaşamı* Tanrı'dan koparılmış olarak ve metafiziksel barınakları birer kuruntu olarak gösterme girişiminde destekçi olarak çağırır.

1922'de yazılmış ARİSTOTELES HAKKINDA FENOMENOLOJİK YORUMLAR yazısının girişinde –bu metinden daha sonra bahsedilecektir– Heidegger şunları yazar: *Kendini, olduğu şeyin içinde anlayan her felsefenin, yaşam yorumunun olgusal nasıllığı olarak –bu sırada daha hâlâ Tanrı hakkında bir 'fikir' sahibiyse– gerçekleştirdiği yaşamı kendine çekip geri almasının, dindar anlamda, Tanrı'ya el kaldırmak olduğunu bilmesi gerekir. Ama sadece böylece, Tanrı önünde dürüstçe, yani elindeki olanağa uygun bir şekilde davranmış olur; burada ateistçe ifade edersek: baştan çıkarıcı, dindarlığı doğrudan doğruya ağız kalabalıyla kandıran bir endişeden serbest tutarak* (DJ, 246) .

Husserl bilincin dışındaki gerçeklikten nasıl bahsediyorsa, Heidegger de Tanrı'dan öyle bahseder. Husserl gerçekliği parantez içine almıştı, Heidegger Tanrı'yı parantez içine alır. Husserl paranteze alarak salt bilincin alanını kazanmak ve bunun nasıl, kendi içinde ve kendinden çıkarak gerçek olanın bütün çokluğunu içerdiğini göstermek istiyordu. Heidegger ise yedek tanrılar yaratma eğiliminden bağımsız olarak dünyanın salt dünyasallığını kavramak için Tanrı'yı parantez içine alır. Husserl'in deyişiyle: "Dünyayı, evrensel bir kendine dönüşle tek-

rar kazanmak için, insan ilkönce dünyayı ... kaybetmelidir." Heidegger de benzeri bir tersinmeden mi destek alır? Olgusal yaşamın kendine şeffaflığıyla Tanrı'yı kaybedip, sonra onu "geceleyin bir hırsız gibi" olgusal yaşamın içine dalan, kontrol edilemeyen bir olay olarak tekrar kazanmak mı ister?

Göreceğiz.

Ne olursa olsun Heidegger bu arada felsefi *ateizm*ile, Karl Barth'ın "Romalılara Mektup"unun ikinci baskısının 1922 yılında yayımlanmasıyla gündeme yerleşen diyalektik teolojiyi tamamlayan bir konum almaktadır.

"Tanrı'ya el kaldırmak," teolojisini bir kriz teolojisi olarak betimleyen Karl Barth'ta da vardır. Bu, savaşta ve savaş aracılığıyla krize kapılan kültürün Tanrı'sıdır. Heidegger için *kilisenin hakikat hazinesi* neyse, Barth için bu kültürün Tanrısı da öyledir: Kesinlikle kontrol edilemeyen şeyler, yanlışlıkla kültürel bir alacak haline dönüştürülür. Barth da Heidegger gibi "yaşamı çekip geri almak," teselli verici metafiziksel kurgulara kaçış yollarını kesmek ister. Tanrı'ya sadece kayar gibi bir geçiş yoktur, Tanrı dünyanın olumsuzlamasıdır. Dünyasallıktan çıkıp da bir Tanrı kavramı geliştirmek istemek, kendini kandırmaktır, der Barth. Bu aynı zamanda Heidegger'in metafiziğe ve kültür bağnazlığına olan eleştirisidir. Heidegger büyük Protestan teologlarına bir yakınlık duyduğu için, bir defasında yirmili yılların başında, tinsel yaşam aslında şu anda sadece Karl Barth'ta var, demişti. Muhtemelen Heidegger tarafından 'paranteze alınan' Tanrı'yla, Karl Barth'ın Tanrısının ortak tarafları vardır: "Bizim olduğumuz, sahip olduğumuz ve yaptığımız her şeyin salt sınırı ve salt başlangıcı Tanrı, insanın ve insani olan her şeyin karşısında, sonsuz niteliksel bir farkla durur; asla ve asla bizim Tanrı adını verdiğimiz, Tanrı olarak yaşadığımız, sandığımız ve

dua ettiğimiz şeyle özdeş değildir; insanın bütün huzursuzluğuna karşı koşulsuz Dur! ve insanın bütün huzuruna karşı koşulsuz İleri! demektir, hayırımızın içindeki evet ve evetimizin içindeki hayırdır, ilktir ve sonuncudur ve bu haliyle tanınmayandır, asla ve asla tanıdığımız ortanın içinde bir büyüklük değildir ... işte canlı Tanrı budur."

Tanrı'nın kültürel amaçlarla kullanılmasına karşı çıkarak, Barth şunları yazar: "Burada romantikler için yaşanacak bir şey yok, rapsodiciler için coşacak, psikologlar için analiz edecek, öykücüler için anlatacak bir şey yok. Tanrı'nın o 'çekirdek hücrelerinden' veya 'salgılarından' burada eser yok, sözde Tanrı'nın varlığı ile bizimki arasında sürekli bir bağlantının meydana geldiği o fışkıran, kıpırdayan yaşamdan eser yok."

Bu teolojideki birçok şey Spengler'in çağa damgasını vuran kitabı "Batının Çöküşü"ne verilen bir karşılıktı. Karl Barth'ın öylesine kıvrak bir dille şikâyet ettiği, kültürümüz üzerindeki Tanrı mahkemesinin "deprem atmosferi," gayet tam olarak, Spengler'in yapıtına da ifade kazandıran, kültür iyimserliğinin sarsıntısına karşılık gelir. Barth'ın teolojisinde hâlâ savaş faciasının yankıları duyulur; Tanrı yaşamın içine daldığında, geride "mermi çukurlarının" kaldığından bahsettiğinde olduğu gibi.

Sahte bir ahiretten *yaşamın çekilip geri alınması* – demek ki bu, Heidegger ve Barth için en önemli görevdir. Martin Heidegger yaşamı Tanrı'dan koparır, Karl Barth ise Tanrı'yı yaşamdan koparır.

İnsanın kendine çekip geri alması gereken bu 'yaşam'ı Heidegger 1921/22 kış yarıyılındaki ARİSTOTELES HAKKINDA FENOMENOLOJİK YORUMLAR dersinde ele alır. Aristoteles'e bir giriş beklemiş olması gereken öğrenciler şaşırmış olmalı. Gerçi Heidegger Aristoteles'in algılanması hakkında bazı düşüncelerle, yani felsefe tarihiyle işe başlar,

ama hemen ardından felsefe tarihi işlemenin felsefeyle genellikle fazla ilişkisi olmadığına işaret eder. *Felsefenin asıl temeli, kökten varoluşsal olarak kavrama ve sorunsallığı ortaya çıkarmadır; kendini ve yaşamı ve en belirleyici süreçleri sorguya çekmek, her şeyin ve en kökten aydınlanmanın temel kavramıdır* (GA 61, 35).

Savaş acil yarıyılındaki derste Heidegger, kürsü yaşantısı örneğinde, en basit yaşantıları bile ne kadar kötü anladığımızı göstermişti. Şimdi yaşamın *en belirleyici süreçleri* göz önüne alınacaktır.

Aristoteles yerine *olgusal yaşamı* dinlemek, öğrenciler için birinci sürpriz olduysa, bunu hemen ardından ikincisi takip etti, çünkü *kökten varoluşsal kavramanın* kişisel-varoluşsal alana geçeceğini bekleyen herkes düş kırıklığına uğradı. Gerçi Heidegger hemen, olgusal yaşam *hakkında* değil, ondan *yola çıkarak* felsefe yapılması gerektiğini vurgular; gerçi sık sık bir *risk*ten bahsedilir, bu düşünme sürecinde insanın *batabileceğinden*, insanın *cesarete* ihtiyacı olduğundan bahsedilir, çünkü kökten sorunsallık, bütün kendi *içsel ve dışsal varoluşunu oyuna sürmek* anlamına gelir. Yani açılış dramatiktir, ateşlidir, ama sonradan bütün bu işler garip bir şekilde, yeni nesnel mesafe koyma isteğinin cephaneliğinden kaynaklanabilecek kavramların karmaşık bir düzeneğiyle soğutulur. Burada *yıkılış, yapım, yıkım, örtüm, aydınlanım*dan bahsedilir.[α] Bu yıllarda kendine has köylü önlükleriyle insan içine çıkmaya başlayan Heidegger kökenine yakın ve toprak kokulu değil, tersine nesnel, neredeyse teknik bir dille, aşırı soğuk konuşur. Işıldayan modernliğin bir ifadesi. O zamanlar böyle hissedilmiş olmalı. Sahihlik jargonundan bir iz bile yok.

Bu derste, sonraki yıllar için tipik Heidegger tınısı olan, varoluşsal

---

[α] Heidegger'in Latinceden Almancalaştırdığı kavramlar sırasıyla: Ruinanz, Praestruktion, Destruktion, Larvanz, Reluzenz'dir –çn

ateş ile mesafeli tarafsızlık, soyut kavramsallık ile duygusal somutluk, tanıtan usandırıcılık ile betimleyen mesafe arasındaki benzersiz gerilim ilk defa duyulur.

Yaşayıp gidiyoruz, ama kendimizi tanımıyoruz. Kendi kendimizin kör noktasındayız. Kendi kendimize şeffaflaşmak istiyorsak, öyleyse bu, Heidegger'in *yaşama geri tepen bir çaba* sözleriyle nitelediği bir çabadır. Heidegger'in yaşama felsefesi, anlık yaşama eğilimine karşı bir felsefedir. Bu yüzden hem içe işleyen bir soğuklukta, hem de aynı zamanda varoluşsal elektrikle yüklü olabilir.

Öyleyse Heidegger'in Aristoteles hakkındaki dersi, Aristoteles'i anlamak, kendini onunla gerilimli bir ilişkiye sokmak istiyen herkesin, önce kendini anlamış olması gerektiği; en azından Aristoteles'te ve onun aracılığıyla ne anlamak istediğini anlamış olması gerektiği düşüncesinin açıklanmasıyla başlar. Kendini anlamak isteyen herkes içinde bulunduğu durumu netleştirmelidir. Bu, 1921 yılında üniversitede felsefe dalında eğitim durumudur. Bu durum koca bir dünyayı, sorular hakkındaki soruları kapsar. Neden şimdi özellikle felsefe okumalı? Üniversitede felsefe, meslek olarak veya başka bir mesleğe hazırlık olarak, bu çağda ne rol oynayabilir ki? Felsefeyi seçen kişi, yaşamından neler beklemektedir? Heidegger bu soruları ortaya atar veya daha iyi bir ifadeyle: bu soruları sahneye koyar. Çünkü durumu kendimiz için şeffaflaştırmaya çalıştığımızda aslında durumun ne kadar belirsiz, sisli olduğunu belirginleştirecek olan, belirsizliklerden ve sorunsallıklardan oluşan bir keşmekeş oluşturmak ister. Bu bağlamda Heidegger'i yine düşüncenin gitgide olgunlaşması esnasında, orijinal sözcük yaratımları ortaya çıkarırken izleyebiliriz. İçinde bulunduğumuz bu yaşamı dışarıdan izleyemeyiz, der Heidegger, daima onun tam ortasında, ayrıntılarıyla çevrelenmiş haldeyizdir. Biz neredeysek, ora-

da sadece 'bu' ve 'bu' ve 'bu' vardır. Heidegger bu yaşamı birçok 'işte bu'larıyla betimlerken, birdenbire isabetli bir ifade çıkıverir: Yaşama özgü olan – *bululuk* (GA 61, 88). Bu *bululuğa* insan fazla dayanamaz. Felsefe buna genellikle, insanın kendi çağında *öyle çıplak* ve korumasız etrafta dolaşmaması için, içinde bir sığınak bulduğu değerler, gelenekler, sistemler, düşünsel yapılar kurarak karşılık verir. İnsan kültür varlıklarının ardında sipere yatar, sanki bir hayat sigortası veya konut kredisi sözleşmesi gibi felsefeye dalar. İnsan iş ve emek yatırımı yapar ve getirisi ne olacak, benim ne işime yarayacak, bununla ne yapabilirim diye sorar. Ama, der Heidegger, insan felsefeyle hiçbir şey yapamaz, felsefe yaparak olsa olsa aslında ne 'yaptığını' belirginleştirebilir. Felsefe *ilkesellikle* ilişkilidir, ama kelime anlamında ilkesellikle: başlangıçsallıkla. Burada söz konusu olan, dünyanın nasıl başladığı değildir, en üst değerler veya belitler anlamında ilkeler de değildir. İlkesel olan, beni harekete geçiren, beni sürekli yeniden kendi yaşamımın yeni başlayan acemisi haline getirendir.

Zorlukla ve dolambaçlarla Heidegger bir hareketi betimlemeye çalışır ve gerilimi artırır. Artık insan harekete geçiren ilkenin aslında ne olduğu sorusuna bir yanıt ister. Dersin neredeyse yarısı geçtiği halde, insan hâlâ şöyle bir cümleyle karanlıkta terk edilmiş haldedir: *İnsan olgusal yaşamın aslında daima ilkesellikten kaçışta olduğunu anladığı sürece, ona adanmış bir dönüşün, 'öylece olduğu gibi' orada olmamasından hayrete düşemez* (GA 61, 72).

Orpheus Eurydike'yi ölüler âleminden yaşama çıkarmak istediğinde, arkasına dönmemesi gerekiyordu. Ama döndü ve Eurydike gölgeler âlemine geri battı. Heidegger hareketli yaşamı arkasına dönmeye zorlamak ister; yaşam kendisini *kökmüş gibi anlamalıdır*, yani: içinden çıktığı ve kendi dünyasında *yerleşerek* kaçmak istediği temelin farkına

varmalıdır. Ama bu *arkaya dönüş* belki de, yaşamın orada kendi yüreğinin içinde *hiçlik* olduğunu, doldurma arayışına iten bir boşluk, bir boş yer korkusu olduğunu sezdiği için bu kadar zor geliyor olmasın? Yaşama becerisi açısından, içinde daima bir şeylerden endişe etmemiz gereken bir dünyanın içine bizi neyin ittiğini kendi kendimizden gizli tutmamız gerekmez mi? Heidegger bizim için her gün ciddi olan şeye, ciddi olarak endişelenilen şeyin bu şekilde ciddi kalmasına izin vermeyen bir bakışla bakmaya teşvik eder. Heidegger'in gündelik ve alışıldık olanı birden bire dönüşmüş gibi göstermesini sağlayan büyülü sözcüğün adı: İ h t i m a m - g ö s t e r m e k l i k'tir. *Yaşamak ihtimam-göstermedir, üstelik-hayatı-kendine-kolaylaştırma, kaçış eğilimi içinde ihtimam-göstermedir* (GA 61, 109).

İhtimam-göstermeklik kavramı, VARLIK VE ZAMAN'ın merkezinde duracaktır, ama ona, daha bu dersten göz alıcı bir çıkış hazırlanır. *İhtimam-göstermeklik*, 'bir derdi var,' 'bir şeyle uğraşıyor,' 'bir şeyle ilgileniyor,' 'bir şeyi amaçlıyor,' 'doğru yolu arıyor,' 'bir şeyle başa çıkıyor,' 'bir şey çıkarmak istiyor' gibi tutumların en yüksek noktasıdır. Bu anlamda anlaşıldığında, *ihtimam-göstermek* ile *ilgilenmek* neredeyse olduğu gibi, eylemle özdeştir. Heidegger bu kavramı, bu yaşam etkinliklerinin zamana bağlı niteliğini ön plana çıkarmak için seçmiştir. Endişe ederek eyleme geçtiğimde, kendi kendimin *önümdeyimdir*. İlgilendiğim, gerçekleştirmek istediğim bir şey mekânsal ve zamansal anlamda *benim önümdedir* veya *arkamda* kalmıştır ve bu yüzden onu korumak veya ondan kurtulmak isterim. İlgilenmek kendi etrafında mekânsal, ama hepsinden önce de zamansal bir ufka sahiptir. Her eylem iki başlıdır. Bir yüzü geleceğe, diğeri geçmişe bakar. Geçmişte hiçbir şeyi kaçırmamış olmak için insan geleceğiyle ilgilenir.

Bütün bu çözümleme, önemsiz bir şeyin, yani insanların daima

herhangi bir şekilde eyleme geçtikleri gerçeğinin, tuhaf bir kelime dağarcığıyla süslenmiş tarifi olarak anlaşılabilirdi. Ama Heidegger böyle anlaşılırsa, kötü anlaşılmış olur. Buradaki önemli nokta kaybolmuş olur. Bu nokta şu düşüncede yatar: Endişe ederken insan sadece kendi kendisinin *önüne geçmez*, Heidegger'e göre, endişe ederken insan kendi kendine kaybolur da. Endişelenilenin dünyası beni örter. Kendi kendime gizlenirim, endişelenilecek konularda *yerleşirim. İhtimam-gösterirken yaşam kendini, kendine karşı sürgüler ve tam da bu şekilde sürgüleme eyleminde kendinden kurtulamaz. Bakışını sürekli başka yana çevirerek daima kendini arar* ... (GA 61, 107).

Yaşamın *kendi içinden çıkarak yaşadığı* ve endişelenilende *yerleştiği* ve bütün bunlar olurken kendinden *kaçtığı* bu süreç için, Heidegger *yıkım* terimini seçer. "Yıkıntı," "yıkıcı" ile çağrışımları Heidegger gayet kasıtlı olarak seçmiştir. Dar anlamda yıkım *çöküş* anlamına gelir.

İhtimam-göstermek ve ilgilenmek, Heidegger tarafından geleceğe veya geçmişe hareket olarak, ama her durumda 'yatay' olarak anlaşılmıştı. Şimdi Heidegger bu hareketliliği yataydan dikeye devirir ve böylelikle doğasına uygun olarak ona hızlı bir ivme kazandırır: çöküş, düşüş. Ama orada kendi halinde yaşayan *olgusal yaşam*, çöktüğünü fark etmez bile. Ancak felsefe aslında bir durum değil, düşüş olan bir durum için gözleri açar. Yaşam, der Heidegger, kendi üzerine çekilip geri alınmalı ve sonra kendi kendinde ve başka bir yerde de tutunacak bir şey bulamayacağını fark etmelidir. Heidegger yaşamın kendi kendine şeffaflaşmasının, onun huzura kavuşturulması anlamına geleceği yanlış anlamasını bertaraf etmek için büyük çaba gösterir. Tam tersine: Felsefe artırılmış huzursuzluktur. O sanki yöntemli olarak icra edilen huzursuzluktur. Heidegger'in o yıllardaki felsefesi için dadacılığın kanunu geçerlidir: "Düşerken düşme yasalarını araştıracak kadar

aklımı kaybedecek değilim" (Hugo Ball).

Nereye çöküyoruz? Heidegger dersin sonunda bu sorudan kaçınamaz. Yanıtı, herhalde çok sayıda öğrencisini çaresizliğe düşüren bir kehanettir: *Çöküşün nereyeliği, ona yabancı olan bir şey değildir, kendisi de olgusal yaşam niteliğindedir ve üstelik 'olgusal yaşamın hiçliği'dir* (GA 61, 145).

Olgusal yaşamın hiçliği de nedir? Olgusal yaşamın kendisi zaten meydana geldiği için 'hiç' olamaz. Olgusal yaşam vardır veya daha iyi bir tabirle: o olmuştur. Öyleyse *olgusal yaşamın hiçliği*, yaşamı hiçlik içinde çözmeksizin bu yaşama ait olan bir şey olmalıdır. Olgusal yaşama ait olan bu hiçlikle yoksa ölüm mü kastedilmektedir? Ama bu derste ölümün hiç sözü geçmez. Bu 'hiçliği' Heidegger daha çok şöyle tanımlar: *Olgusal yaşam*, kendini *yıkıcı Dasein'ın* içinde kaybettiği ölçüde bir hiçlik haline gelir. Heidegger şöyle der: *Yıkıcı Dasein'ın içinde* (olgusal yaşamın yıkıcı Dasein'ının içinde, R.S.) *olmamak* (GA 61, 148).

Bu arada felsefeyi yeni bir dönemece getirmek üzere olduğunu sezen Heidegger, *yıkıcı Dasein* içinde olgusal yaşamın *olmaması* hakkındaki düşünceleriyle, 19. yüzyılda Hegel'de ve sonra da Marx'da son derece tarihi güçte bir rol oynamış olan yabancılaşma düşüncesini dönüştürür. Bu düşünce şöyle der: İnsan dünyasını, içinde kendini tekrar tanıyamayacağı bir şekilde kurar. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, kendini köreltmesidir.

Bu derste Heidegger kendi kanılarını bu düşünce geleneğinden yeterince belirgin olarak ayrıştırmayı bir türlü başaramaz. Ama her şey bu farka bağlıdır. Çünkü yabancılaşma felsefesi bir 'asıl benlik' imgesini, aslında olduğu gibi, olabileceği ve olması gerektiği gibi bir insan 'fikrini' varsayar. Ama tam da bu fikrin ardına, Heidegger kendi büyük soru işaretini koyar. İnsanın asıl kaderi hakkındaki bu sözde bilgi

nereden çıkar? Heidegger bu 'bilgi'nin arkasında, teolojiden gelen kaçak malların saklandığını tahmin eder. İsteyen buna tutunabilir, der Heidegger, ama o zaman bu gibi fikirleri doğru olarak gümrüğe beyan etmeli, onları itaatle ve inançla kabullendiğini açıklamalı ve bunları felsefi olarak kanıtlanabilir özlükler olarak göstermemelidir.

Heidegger'in bir asıl benlik fikrini nasıl reddettiğini, ama yine de onun cazibesine kapıldığını görüyoruz. Bu gerilim kalacaktır. Açıkça ve kapsamlı olarak bu gerilim, *sahihlik* başlığı altında VARLIK VE ZAMAN'da bir sonuca bağlanacaktır.

Yirmili yılların başlarında Heidegger yaşamın kendine şeffaflığı felsefesine doğru dokunarak, arayarak, kendini sınırlayarak yola koyulmuşken, bu dönemde yine felsefede yeni bir başlangıç arayışında olan Karl Jaspers'la aralarında bir arkadaşlık doğar. Bu iki aceminin nazik arkadaşlığı başlar.

1920 başlarında Husserl'in evindeki muhabbetli bir akşamda tanışırlar. Bir buçuk yıl boyunca dikkatli temasların ardından, nihayet 1922 yazında *nadir ve bağımsız bir savaş yoldaşlığının bilinci*nde birbirlerine bağlılık hissederler (Heidegger'den Jaspers'e, 27.6.1922). Daha ilk karşılaşmaları bile akademik kalıplara karşı ortak bir cephe almanın damgasını taşıyordu. Jaspers Husserl'in evindeki bu akşamı, "Felsefi Otobiyografi"sinde geriye bakarak şöyle canlandırıyor: "1920 başlarında eşim ve ben birkaç günlüğüne Freiburg'daydık ... Husserl'in doğum günü kutlanıyordu. Büyük bir çember halinde kahve masasının etrafında oturuyorduk. Bu sırada Bayan Husserl, Heidegger'e 'fenomenolojik çocuk' dedi. Ben de birinci sınıf bir kişiliğe sahip olan bir öğrencimin, Afra Geiger'in, Husserl'in yanında okumak için Freiburg'a geldiğinden bahsettim. Seminerinin kabul düzenine dayanarak Husserl kızı reddetmiş. Bu yüzden Husserl de kız da, Husserl insanları

kendisi görmeyi ihmal ettiği için, akademik şematizm yüzünden güzel bir imkânı kaçırmış. Heidegger canlılıkla beni onaylayarak söze karıştı. Bu sanki iki gencin, soyut düzenlerin otoritesine karşı dayanışması gibiydi ... O öğleden sonra ortam iyi değildi. İnsandan insana serbest yakınlaşmayı, tinsel kıvılcımı ... engelleyen, küçük burjuva tarzı, sığ bir şey hissediliyormuş gibiydi ... Sadece Heidegger bana farklı göründü. Onu ziyaret ettim, onunla tek başıma küçük evinde oturdum, Luther çalışmalarını izledim, çalışmasının yoğunluğunu gördüm, konuşmasının derine işleyen kısa ve öz tarzına sempati duydum."

Heidegger'den altı yaş büyük olan Karl Jaspers, o zamanlar felsefe camiasında dışlanıyordu. Tıpçı olarak psikiyatri dalından geliyordu, kısa sürede dalının standart bir yapıtı olacak bir kitapla, "Genel Psikopatoloji"yle 1913'te isim yapmıştı. Ama Jaspers, tıp alanından kopmaya başladı. Aynı zamanda klinik sınır vakalarında, ruhsal olanın, doğa bilimine odaklanmış bir psikoloji çerçevesinde yeterince anlaşılamayacağının bilincine varıyordu. Henüz bu psikolojinin zemini üzerindeyken, Dilthey'in anlama yönteminden ve bilinç fenomenlerinin tarifinde fenomenolojik temkinlilikten teşvik alıyordu. Ama felsefeye olan belirleyici atılımını, Max Weber ve Kierkegaard'ın etkilerine borçluydu.

Max Weber'in olgu araştırması ile değer yargısı arasındaki katı ayrımı Jaspers'i etkilemişti. Max Weber sayesinde, yanlış bilimsel böbürlenmelerin reddedilmesi gerektiğine ikna olmuştu, ama –bu açıdan Weber'in ötesine geçiyordu– şöyle bir fikri vardı: Değer yargılarının alanı, yani kişisel-sorumlu yaşam aslında 'bilimsel' olamayan, ama yine de salt özel-düşünsel veya dinsel bir işten fazlası olan kendini aydınlatmaya gereksinim duyar ve bu kabiliyete de sahiptir. Jaspers, Max Weber'in "yaşam güçleri" dediği, yargıların temelinde yatan güçleri şeffaflaştırmak ister. Sonraları "varoluşu aydınlatma" adını vereceği bu

felsefe yapma şekli için, Jaspers Kierkegaard'ı kendine en büyük örnek olarak almıştı. Max Weber felsefeyi mutlak bilimlerin bedeninden çıkarmış ve böylece onu kendisi için özgürleştirmişti, Kierkegaard ise ona varoluşsal pathosu iade etmişti. Karl Jaspers böyle görüyordu.

Jaspers'in 1919'da çıkan "Dünya Görüşleri Psikolojisi" adlı, bilim dalı sınırlarının çok ötesinde etkili olan kitabı, "varoluşu aydınlatma" anlamında psikolojiden felsefeye bir geçiş çalışmasıydı. Jaspers, Weber'in ideal tipik yapılandırma yöntemiyle, insanların yaşam deneyimlerinden, hepsinden önce de özgürlük, suç, ölüm gibi temel sorunlardan kaynaklanan ve ilgili felsefi taslaklara kendi özgün profilini kazandıran "yaklaşımları ve dünya imgelerini" inceliyordu. Betimleyerek, yani bir ölçüde 'dışarıdan,' ama tarihsel veya bilgi sosyolojisiyle ilgili bir kasıt olmaksızın, Jaspers bu dünya imgelerinin ve yaklaşımların bir tipolojisini tasarlar. Bütün bu tasarımların temelinde yatacak olan, o zamanlar yeni-Kantçılar arasında tutulan bir sorgulama olan, "olduğu gibi bilinç" gibi bir şeyi de hedef almaz. Zaman zaman bu yapıt tarihsel olarak, bilgi sosyolojisi olarak veya yeni-Kantçı olarak anlaşıldıysa da, kastedilen bu değildi. Jaspers'in ilgilendiği soru, kendi olmanın nasıl gerçekleştirilebileceği, hedefini nasıl şaşırabileceği ve nerede başarısız olabileceğiydi. Jaspers'in burada peşine düştüğü, özgürlüğün devinimidir, aynı zamanda özgürlük karşısındaki korkudur, buradan türeyen, kendini sözde güvenli ilkelerin ve açıklamaların "kafesine" kapamaya hazır olmaktır. Hepsinden önce onu ilgilendiren, kendi sorumluluğu özgürce üstlenilen yaşamın cüretkâr niteliğinin kendini gösterdiği "sınır durumları"ndaki (ölüm, acı, rastlantı, suç, savaş) davranış ve düşünce biçimleridir. Jaspers "Otobiyografi"sinde bu kitap hakkında, "Her şey sanki hızlı bir şekilde kavranmış gibiydi ... Bütünün ruh hali, söylemekte başarılı olunandan daha kapsamlıydı,"

diye yazar.

Bu yapıtla felsefeye yeni bir ses geldi. Kamuoyundaki yankısı o kadar büyük oldu ki, felsefe doktorası olmamasına rağmen Jaspers, 1921'de Heidelberg'de bir felsefe profesörlüğüne hak kazandı. Ama konumu belirsiz kaldı. Katı kuralcı bilim insanları arasında sapkın, kendini kesin olmayan bir şeye, yani felsefeye veren biri olarak geçiyordu; filozoflar arasındaysa vaizliğe kuvvetli bir eğilimi olan bir psikolog olarak görülüyordu.

Jaspers buna karşı çıkmaz. O kendini "açıklığa doğru yol"da hissediyordu.

İşte Jaspers ile Heidegger bu durumdayken buluşur. Ve Heidegger ona, kendi felsefi çalışmalarının ayırıcı özelliğini belirterek, 5 Ağustos 1921'de, *açıklığa çıkıp çıkamayacağımı bilmiyorum; kendimi bu yolda ilerleyebilecek noktaya getirsem bile bana yeter* (BwHJ, 25), diye yazdığında, Jaspers onu gayet iyi anlar.

Heidegger 1919'dan beri Jaspers'in kitabının eleştirisi üzerinde çalışmaktaydı. Haziran 1921'de bunu Jaspers'e gönderdi, ancak kapsamlı bir araştırma yazısı halini aldığından, bu kapsamı yüzünden planlandığı gibi "Göttingischen Gelehrten Anzeigen"da [Göttingenli Bilgeler Dergisi] basılamamış, ancak 1973'te yayımlanabilmiştir.

Heidegger ilk başta kitap hakkında övgü dolu çok şey söylese de, sonradan dikkatle kelimeye döktüğü eleştirisini geliştirir: Jaspers yeterince ileri gitmemiştir. Varoluşun gerçekleştirilmesi *hakkında* yazmıştır, ama kendi düşünmesini bu varoluş gerçekleştirilmesi *içine* katmamıştır. Dünya görüşünün kafeslerine karşı özgürlüğü savunmaya ve kişisel varoluşun çekirdeğine işaret etmeye çalışmaktadır, ama kendi-oluşun temelindeki bu yaratıcı özgürlük, mevcut bir şeymiş gibi, yani sonuçta bilimsel olarak tespit edilebilen bir olguymuş gibi betimlenir-

se, bu işaret edişlerin kendisi de bir dünya görüşü haline gelir. Heidegger eleştirisinin sonunda, *Sahiden kendine gelme ancak o orada olduğu zaman anlamlı bir şekilde serbest bırakabilir ve o ancak şiddetli bir uyandırılma durumunda oradadır ve o ancak diğer kişi belirli bir biçimde kabaca düşüncenin içine sürüldüğünde uyandırılabilir* ... diye yazar. *Düşüncenin içine sürmeyi, dikkat çekmeyi yse insan ancak yolun belirli bir kısmını kendi önden giderek başarabilir* (W, 42). Fakat insan ancak felsefenin *konusunu* kendisi için kavradığında önden gidebilir. Felsefenin *konusu* ise *felsefe yapanın kendisi ve (onun) çok iyi bilinen zavallılığıdır* (W, 42).

Jaspers *zavallılık* imasını kişisel olarak kendiyle ilişkilendirmek zorunda değildi, bir tür antropolojik zavallılığın ima edildiği, bağlamdan oldukça net bir şekilde çıkar ve Jaspers bu yüzden bu eleştiriye kızmamıştı; ama bu eleştiri onu çaresiz bırakmıştı. Heidegger varoluşun gerçekleştirilmesi *hakkında* değil, tersine *ondan çıkarak* felsefe yapma talebiyle ne demek istiyordu? Ya Heidegger onu yanlış anlamış ve onun zaten Heidegger'in uyardığı yol üzerinde, *kendini tasalandırmak* (Heidegger) olarak felsefenin yolunda olduğunu fark etmemişti ya da Heidegger bu yolu bambaşka şekilde kafasında canlandırıyordu; ama o zaman da Heidegger'in imaları yetersizdi. Jaspers her durumda Heidegger'in kendi yolunda nasıl ilerlemek istediğini göremiyordu. Yine de müphem bir yoldaşlık duygusu korunuyordu. 1 Ağustos 1921'de Jaspers Heidegger'e şunları yazar: "Kanımca araştırmanız okuduklarım arasında düşüncenin kökünün en derinine ineni. Bu yüzden bana gerçekten içten dokundu. Ancak yine de ... pozitif yöntemin eksikliğini hissediyorum. Okurken daima ileri gitmeye yönelik gücü duyumsuyor, ama sonra düş kırıklığına uğrayarak, daha önceden de b u r a y a kadar geldiğimi görüyordum" (BwHJ, 23).

Yanıtında Heidegger eleştirisini, *gülünç ve sefil bir acemi işi* olarak

gösterir; *hele sizden daha ileride olduğumu, üstelik de bazı dolambaçlara sapmayı kafama koymuşken* asla tahayyül bile edemez (5.8.1921, BwHJ, 25). Bir yıl süresince yazışmalar duraklar. Sonra Jaspers 1922 yazında Heidegger'i birkaç günlüğüne Heidelberg'e davet eder: "Birkaç günlüğüne uygun saatlerde felsefe yapsak ve 'savaş yoldaşlığını' biraz deneyip sağlamlaştırsak ne güzel olurdu. Düşünüyorum da, beraber yaşasak – herkes kendi odasında kendi başına kalır, eşim yolculuğa çıktı –, herkes ne isterse onu yapar, –yemek saatleri haricinde– arzumuza göre buluşuruz ve konuşuruz, özellikle akşamları veya canımız nasıl isterse, tamamen zorlamasız" (6.9.1922, BwHJ, 32).

Heidegger bu daveti kabul eder. Ve Eylüldeki o günleri ikisi de asla unutmayacaktır. Bununla beslenirler, çünkü yakında arkadaşlıkları sadece bu geçmiş gelecekten yaşayacaktır. O felsefi yoğunluk, o arkadaşça sükûnet, o ani birlikte yola koyulma ve başlama duygusu – Jaspers için geriye bakıp yazdığında "fevkalade"ydi, Heidegger ona unutulmaz bir biçimde "yakın"dı. Heidegger de bu kutsal konuşmalardan sonra Jaspers'e şunları yazar: *Sizin evinizdeki sekiz gün sürekli benimle. O günlerin beklenmedikliği, dışarı karşı tamamen olaysız oluşu ... bir arkadaşlığın bize doğru yaklaştığı o duygulu olmayan, sert adımlar, her iki 'taraf'ta da büyüyen, kendinden emin savaş birliği bilinci – bütün bunlar benim için, yaşamın filozof için tekinsiz olduğu anlamda tekinsiz* (19.11.1922, BwHJ, 33).

Arkadaşlıkları o başlangıç aşamasında o kadar kanatlandırıcıydı ki, Jaspers sadece ikisinin yazacağı bir dergi kurmayı önerir, bir felsefe "Meşale"si. Artık nihayet "çağın felsefi çoraklığı" içinde profesörlerin felsefesine karşı ses yükseltme zamanı gelmiştir: "Sövmeyeceğiz, ama eleştiriler acımasız olacak" (24.11.1922, BwHJ, 36). Ama sonra profesör Jaspers'in aklına, Heidegger'in bir kürsüsü olmadığı gelir, bu yüzden

Heidegger bir çağrı alana kadar dergi projesinin herhalde daha beklemesi gerekecektir. Profesörlerin dertleri işte.

Dergi projesine bir şey daha karşıdır. Her ikisi de henüz kendi konumlarından, eğer taarruza geçmek istiyorlarsa, olmaları gerektiği kadar emin değildir. Jaspers: "İkimiz de ne istediğimizi bilmiyoruz; yani ikimiz de henüz net olarak bulunmayan bir bilgiden destek alıyoruz" (24.11.1922, BwHJ, 41). Heidegger buna, kendisi *doğru somut güvensizlik içinde daha güvenli* hale gelirse zaten çok şeyin elde edilmiş olacağı yanıtını verir (14.7.1923, BwHJ, 41).

Gerçekten de Heidegger 1922 yazı ile 1923 yazı arasında kendini netleştirme yolunda önemli başarılı adımlar atar. VARLIK VE ZAMAN'ın başı görünür hale gelir. Bunlar, 1922 sonunda başvuru belgesi olarak Marburg'a gönderdiği (ve ancak 1989'da tekrar su yüzüne çıkan) ARİSTOTELES HAKKINDA FENOMENOLOJİK YORUMLAR (HERMENÖTİK DURUMUN GÖSTERGESİ) metin yığınında ve 1923'teki ONTOLOJİ dersinde, Marburg'da profesörlüğe adım atmadan önceki son Freiburg yarıyılında belgelenmiştir.

FENOMENOLOJİK YORUMLAR, Marburg'da muazzam bir etki yarattı. Paul Natorp burada "dâhice bir taslak" görüyordu, o zamanlar Natorp'un yanında doktora yapan ve el yazmasına göz atma imkânı bulan Gadamer içinse bu "gerçek bir ilham kaynağı" oldu. Bu metinden yayılan ender görülecek "şiddetteki tepki," Gadamer'in sonraki yarıyılda Heidegger'i dinlemek için Freiburg'a gitmesine ve sonra tekrar Marburg'a geri takip etmesine vesile olacaktır.

Yaz 1923'teki ONTOLOJİ dersi de benzer ölçüde kuvvetli bir etki bırakmış olmalı. Felsefe alanında sonradan bir mevki ve isim edinecek olanların çoğu, bazıları için felsefenin gizli kralı sayılan, Schwaben keçeleri içindeki kral, öğretim görevlisi Heidegger'in o zamanlar dizinin

dibinden ayrılmıyordu. Gadamer, Horkheimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas, hepsi oradaydı.

Heidegger, Aristoteles el yazmasında felsefi hedefinin özlü bir tanımını verir: *Felsefi sorunun nesnesi, bu soru tarafından varlık niteliği sorgulanan insan Dasein'ıdır* (DJ, 238).

Bu tanım sadece ilk bakışta karmaşık değildir. Felsefi araştırmalar zaten insan Dasein'ını temellendirmekten başka ne yapmalıdır ve bundan başka ne yapmıştır ki?

Ancak felsefe, tarihinde insan Dasein'ından başka birçok şeyi de araştırmıştır. Sokrates'in, felsefeyi tekrar insanın kendisi hakkındaki ihtimamına geri döndürmek isteyen protestosu işte bu yüzden gerekli olmuştu. Ve Tanrı'yı ve dünyayı temellendirmek isteyen bir felsefe ile insan Dasein'ına odaklanan bir felsefe arasındaki bu gerilim felsefe tarihinde muhafaza edilir. Göklere bakarak yürürken kuyuya düşen Miletoslu Tales herhalde bu çatışmanın ilk canlı örneğidir. Heidegger'in felsefesinde de Dasein hâlâ oradadır – yıkılmak üzeredir.

Varlık niteliği terimi de ilk bakışta hiçbir zorluğa neden olmuyor gibi görünür. Bir 'nesnenin' incelenmesinde, insan onun varlık şeklinden başka ne çıkarmak isteyebilir ki?

Bir molekülün varlık niteliği – bunlar onun bileşimindeki elementler, kimyasal reaksiyon biçimleri, organizmanın çalışması vs değil midir? Bir hayvanın varlık niteliği – bu da anatomide, davranışlarında, evrim içindeki konumunda vs keşfedilmez mi?

Bu şekilde kavrandığında, *varlık niteliği* terimi rengini kaybeder. O zaman bu kavram basitçe, insanın bir 'nesne' hakkında bilebileceği her şeyi kapsar. Böylesi bir bilgininse aynı zamanda ayrımların bilgisi, bir molekülün diğerlerinden nasıl ayırt edildiğinin, bir hayvanın diğer hayvanlardan veya bitkilerden veya insandan nasıl ayırt edildiğinin

bilgisi olması kaçınılmazdır. Özetleyici bir başlık olan *varlık niteliği*, birçok *varlık niteliğinin* çoğul haline dönüşür.

Bu açıdan bakıldığında bir yanda kendi içinde aynı kalan bilmek isteme tutumu, diğer yandaysa ayrıntıda ne niyetle olursa olsun, haklarında bir şeyler bilinmek, *varlık nitelikleri* temellendirilmek istenen çeşitli olası nesneler vardır.

Tabii ki bilimlerde, en geç Kant'tan bu yana, farklı 'nesnelere' farklı bir yöntemle yaklaşmak gerektiği açıktır. Bu özellikle, insan doğadan fazla bir şey olduğu, yani kültür üreten ve bu yüzden de kendi kendini ortaya çıkaran bir varlık olduğu ölçüde – doğa ve insanın 'dünyaları' için geçerlidir. Kültür ve doğa bilimlerindeki yöntem farklılığının bilincini, özellikle yeni-Kantçılar keskinleştirmişti. Windelband'ın öğrettiğine göre, doğa bilimi genel yasalar hedefler; kültür bilimiyse bireysel olanın anlaşılmasını. Veya Rickert'in öğrettiğine göre, doğa bilimi nesnel olguları araştırır, kültür bilimiyse değer olgularını. Ama Heidegger için burada sergilenen farklı varlık niteliklerine yönelik duyarlılık, hiç de yeterince kökten değildir. Heidegger ulaşmak istediği yeri Aristoteles el yazmasında, ilkönce alıntılayacağım ve sonra ONTOLOJİ dersini de açıklama için buraya çekerek kısaca yorumlayacağım gayet sıkışık ve bu yüzden de zor anlaşılan tek bir cümleyle kaleme alır: *Felsefi soru sormanın bu temel yönü, sorgulanan nesneye, olgusal yaşama dışarıdan takılmış ve vidalanmış değildir, tersine kendi kendinin yolundan çekildiği yer de dahil, varlığının açıkça hasıl olmasında kendi varlığıyla ilgilenecek tarzdaki olgusal yaşamın temel hareketliliğinin açıkça kavranması olarak anlaşılmalıdır* (DJ, 238).

Dışarıdan takılmış değildir: Heidegger araştırılması gereken şeye, kendini *gösterme* fırsatı verilmesi gerektiği yolundaki fenomenolojik ilkeyi, bütün olarak Dasein'ın araştırılmasına uygulamak ister.

ONTOLOJİ dersi bu yüzden, insan hakkında en uygun nasıl konuşulabileceğiyle ilgili ön düşünceleri çok ayrıntılı olarak ele alır ve burada sonunda bu ön düşüncelerle zaten sorunun içinde bulunulduğu fark edilir.

Ne olduğunu çıkarmak için bir 'nesne'ye yaklaştığımızda, der Heidegger, *varlık anlamını* kavramak istediğimizde, doğrudan bu *varlık anlamının* çıkarılmasını mümkün kılan *gerçekleştirilme anlamına* kendimizi vermemiz gerekir. Yabancı bir kültür bölgesinden bizim ekonomik yaşamımıza kapılan ve henüz *gerçekleştirilme anlamını* kavrayamayan bir kişi için paranın *varlık anlamı*, paraya dokunsa ve elinde tartsa bile gizli kalacaktır. Veya: müziğin gerçekleştirilme anlamında durmazsam, müzik bir gürültü olarak kalır. Bu; sanat, yazın, din, karmaşık sayılarla hesaplama, futbol oyunu gibi çeşitli varlık alanları için de geçerlidir. Bu düşünceler ayrıca, tam tersine indirgemeci işlem biçiminin sığ yönünün de belirginleşmesini sağlar. Düşünme beyin fizyolojisinin bir işlevidir veya sevgi, salgı bezi salgılarının bir işlevidir dediğimde, kendimi düşünmenin ve sevginin gerçekleştirilmesine koymuş olmaksızın, bunlar hakkında bir ifadede bulunurum. Ancak bunların varlık anlamı, sadece gerçekleştirilmelerinde anlaşılır. Gerçekleştirilmeye yabancı bir yaklaşımla gözlendiğinde, oyun, müzik, resim, din, hiçbiri yoktur.

Bu düşünceler fenomenolojik türdendir. Yani bunlar, *kendiliğinden oldukları* halleriyle *fenomenlerin* kendilerini göstermeleri için hangi yaklaşımın gerekli olduğu hakkında netlik yaratmalıdır. 'Oyun' kendini oyuna yabancı bir yaklaşıma gösteremez. Sevgi sadece sevgiye kendini gösterir, Tanrı sadece inanca kendini gösterir. Peki, insanın ne 'olduğunu' gösterebilmesi için nasıl bakmalıyım? diye sorar Heidegger.

Bunun yanıtı sadece şu olabilir: Dasein'ın düşünmesi, eğer bu Dasein'ı anlamak istiyorsa, onun gerçekleştirilme anlamına kendini koymalıdır. Aristoteles el yazmasındaki alıntılanan ifadesi, *olgusal Dasein'ın temel hareketliliğinin açıkça kavranmasıyla* Heidegger bunu demek ister.

Bu *temel hareketliliğe* Heidegger orada ilk defa, anlayışlı bir vurguyla *varoluş* adını verir.

Bir şey 'varolur' dediğimizde, bunun altında çoğunlukla şunu anlarız: Herhangi bir şeyin mevcut-olduğunu tahmin ederiz ve bu tahmin edilenin bulunduğunu ortaya çıkarırsak: Gerçekten varolur, deriz. Galilei, hesaplamaları temelinde, Jüpiter'in bir ayının olması gerektiğini kabul etmiş ve sonra da bir dürbün yardımıyla bu Jüpiter ayının gerçekten 'varolduğunu' bulmuştu. Ama işte tam da 'gerçekten mevcut-olma' anlamındaki varoluşun bu anlamını, Heidegger dışlamak ister. Bu terimi geçişli bir anlamda kullanır: Varolmakla kolayca mevcut-olmam, k e n d i m i var etmem gerekir; sadece yaşamıyorum, yaşamımı 'sürdürmem' gerekir. Varoluş bir varlık şeklidir, üstelik de *kendi kendisi için erişilebilir olan varlıktır* (DJ, 245). Varoluş; taşlar, bitkiler ve hayvanlardan farklı olarak, kendisiyle ilişkide bulunan bir oluştur. O sadece 'var' değildir, bilakis 'orada' o l d u ğ u n u n da farkına varacaktır. Ve sadece bu kendi farkındalığı olduğu için, bütün o ihtimam ve zaman ufku da açılabilir. Yani varolmak sadece mevcut-olmak değildir, tersine bir gerçekleştirilme, bir harekettir. Bu görünün Heidegger için ne kadar hareketlendirici olduğunu, 1921'de Karl Löwith'e yazılan bir mektup gösterir. Burada Heidegger şöyle der: *Yalnızca yapmam gerekeni ve gerekli gördüğümü yapıyorum ve bunu da nasıl yapabilirsem öyle yapıyorum – felsefi çalışmalarımı, genel bir bugün için kültür görevlerine göre süslemiyorum ... Kendi "ben oluşum"dan ve kendi tinsel, doğrudan ol-*

gusal kökenimden çalışıyorum. Bu olgusallıkla birlikte varolma azgınlaşır.

Dasein'ın gerçekleştirilme anlamı, biraz önce tarif edilen geçişli anlamda varolmadır; ya da aynı anlama gelen, zaman içinde ihtimam gösteren, tasalı, kendini tasarlayan yaşamdır. İnsanın Dasein'ı, sadece gerçekleştirilme anlamından anlaşılabilir, mevcut bir nesne gibi önüme koyduğumda değil. Dasein'ın felsefesi, Heidegger'in kafasında canlandırdığı ve ana hatlarıyla VARLIK VE ZAMAN'dan daha birkaç yıl önce çizdiği haliyle, Dasein'ın 'üzerinde' gözleyerek durmaz, bu Dasein'ın bir ifadesi, mantığıdır. Felsefe, zihin eylemi içindeki endişeli yaşamdır. Felsefenin en büyük imkânı, Heidegger'in ONTOLOJİ dersinde söylediği gibi, *Dasein'ın kendisi için uyanık olmasıdır* (GA 63, 15), buysa hepsinden önce, onu *kendi kendinin yolundan çekildiği yerde* suçüstü yakalamaktır (DJ, 238). Demek ki: yaşamın *çürümeye meyilliliğini* şeffaflaştırmak, sözde dengeliliğe kaçış yollarını tıkamak ve sözde tutulabilir, sabitlenmiş ve bağlayıcı olan her şeyin yapaylıktan, Dasein'ın kendi kendine taktığı veya *kamusal yorumlanmışlık*, yani hâkim fikirler, ahlak kurguları ve anlamlandırmalar tarafından taktırılan bir maskeden başka bir şey olmadığı bilinciyle, kendini yaşamın huzursuzluğuna bırakma cesaretini bulmaktır.

Dasein'ın kendisi için uyanık olması, Heidegger tarafından felsefenin en yüksek görevi olarak belirlenir. Ama bu hakikat, bize asıl kendimizi keşfettirmediği, bizi basitçe, kaçmaya çalıştığımız huzursuzluğun tam kalbine geri fırlattığı için – işte tam da bu yüzden, *felsefeden duyulan korku* da vardır (GA 63, 19). Felsefe bu yıllarda Heidegger için bir huzursuzluk kaynağıdır. Felsefeden duyulan korku, özgürlükten duyulan korkudur. 'Özgürlük' yerine Heidegger ilk başta daha olgusal yaşamın *olanaklılığından* bahseder.

Yani Heidegger anlayışına göre felsefe, ihtimam gösteren ve ilgile-

nen Dasein'ın birlikte gerçekleştirilmesidir, ama aynı zamanda özgür hareketliliktir ve olanaklara sahip olmanın, insanın gerçekliğine ait olduğu bilincine varmaktır. Yani bütün bunlarla felsefe, uyanık bir Dasein'dan başka bir şey değildir ve bu yüzden de Dasein kadar endişeli, Dasein kadar sorunlu ve Dasein kadar ölümlüdür.

Felsefe hakkında, aynı zamanda Heidegger felsefesi hakkında söylenebilecek en iyi şey her Dasein gibi zamanı olan bir olay olmasıdır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Marburg'a Çağrı. Jaspers'le Savaş İttifakı. Marburg'daki Ruhlar. Teologlar Arasında. Hannah Arendt. Büyük Tutku. Hannah'nın Görünebilirlik Kavgası. Heidegger'in Saklı Kalan Zaferi. 'Yaşam Saf, Basit ve Büyük, Ruhun Önünde Yatıyor.' VARLIK VE ZAMAN'ın Meydana Gelişi. Annenin Ölüm Döşeğinde.

1920'de bir defa Heidegger Marburg'da bir profesörlük için ümitlenmişti. O zaman sadece onurlandırıcı bir başarıya ulaşmıştı: çağrı listesinde üçüncü sıradaki yere konulmuştu. Marburg'dakilerin fikri, genç öğretim görevlisinin çok şey vaat etmesine karşın henüz çok az eser yayımladığı yönündeydi. 1922 yazında –kadrosuz profesör olarak– Marburg'a olası bir çağrı talebi tekrar gündeme geldiğinde Heidegger'in hâlâ bir yayını bulunmamaktadır. Ama sadece öğretim faaliyetlerinden destek alan şöhreti, aradan geçen sürede büyümüştür ve böylece Marburg'daki yeni-Kantçı okulun başı olan Paul Natorp, 22 Eylül 1922'de Husserl'e, Marburg'da "son zamanlarda özellikle Heidegger'in" dikkat çektiğini yazar, üstelik sadece Husserl asistanını çok beğendiği için değil, "aksine son gelişimi hakkında bana ... bildirilenler temel alındığında." Natorp, o sıralar Heidegger'in içeriğine bakılabilecek herhangi bir yayın hazırlayıp hazırlamadığını sorar. Husserl bu soruyu Heidegger'e iletir, Heidegger de, Jaspers'e yazdığına göre, *üç hafta oturup* Aristoteles incelemelerinden alıntılar yapar, başına bir önsöz koyar ve altmış sayfa kalınlığındaki bu külliyatı Marburg'a gönderir: söz konusu olan, önceden yorumlanmış olan ARİSTOTELES HAK-

KINDA FENOMENOLOJİK YORUMLAR (HERMENÖTİK DURUMUN GÖSTERGESİ) adlı metindir.

Heidegger 19 Kasım 1922'de Jaspers'e, *şimdi çalışma Marburg'da da tutuldu,* diye yazar. Gerçekten de Natorp Husserl'e, kendisinin ve Nicolai Hartmann'ın "Heidegger'in özetini büyük bir ilgiyle okuduklarını" ve bunun içinde "sıradan olmayan bir özgünlük, derinlik ve sertlik" bulduklarını bildirmiştir. Natorp Heidegger'in Marburg için şansını olumlu olarak değerlendirir.

Göttingen'de de aynı zamanlarda Heidegger'le ilgilenilmektedir. Georg Misch orada açıkça aşırı coşkulu, övgü dolu bir rapor yazar. Heidegger "insan yaşamının tarihselliğinin anlamına tamamıyla asli, kendi gelişiminden kaynaklanan bir bilinç" getirmektedir.

Göttingen'de Dilthey'in damadı Misch sadece Marburg'da değil, eskiden nüfuz bölgesi olan Göttingen'de de Heidegger'in görevlendirilmesi için çaba harcayan Husserl'in desteğine rağmen sözünü geçiremez. Marburg'da manzara daha iyi gibidir. Ama kıt asistanlık maaşıyla dört kişilik bir aileyi besleyemeyen Heidegger (bu yüzden Elfride okulda çalışmak zorunda kalmıştır) kuşkuludur. Jaspers'e şöyle yazar: *Bu oraya buraya çekiştirilme, yarım yamalak ümitler, özensiz övgüler ve saire insanı, bunlarla meşgul olmamayı kafasına koysa da iğrenç bir duruma getiriyor* (19.11.1922, BwHJ, 34).

Ama Heidegger başarılı olur. 18 Haziran 1923'te Marburg'a kadrosuz profesör olarak davet alır, sonraki gün gururla Jaspers'e duyurduğu gibi, *kadrolu profesör konumuna ve haklarına sahip olarak.*

Jaspers ve Heidegger önceki yıl, bir *savaş ittifakı* oluşturma yolunda birbirini teşvik etmiştir. Çağın felsefi tinine karşı acımasızca olması düşünülen bir felsefe dergisi planını, Heidegger'in henüz eğerde sağlam oturmadığını hesaba katarak ertelemişlerdi. Şimdi durum değiş-

miştir. Ama bu dergi planına ikisi de geri dönmez. Ancak şimdi Heidegger'in çıkardığı sesler gerçekten acımasızlaşır. Heidegger'in Jaspers'e 14 Temmuz 1923 tarihli mektubunda bunlar artık duymazdan gelinemezdir. Profesör namını daha yeni kazanan Heidegger keyifli bir hiddetle profesör loncasının yakasına yapışır. Çağrı listesinde sadece üçüncü sıraya yerleşebilen rakibi Richard Kroner hakkında şunları yazar: *Bu kadar sefil bir insan müsveddesiyle hiç karşılaşmamıştım – şimdi de yaşlı bir karı gibi kendini acındırıyor – ona yapılabilecek tek iyilik, hemen bugün elinden öğretmenlik yetkisini almak olurdu.* Kroner Marburg'da nüfuz sahibi Nicolai Hartmann'a, çağrıyı alması durumunda onun derslerine bir öğrenci gibi gitmeye bile söz vermiştir. *Ben ise bunu yapmayacağım*, diye yazar Heidegger, *ama –mevcudiyetimin tarzı ile– ona cehennemi getireceğim; 16 kişilik özel komando birliği... benimle birlikte geliyor.*

Aynı şekilde Heidegger savaşçı bir sesle Jaspers'le tekrar *savaş ittifakı* yemini eder, artık bunun *somutlaştırılması* zamanı gelmiştir: *Birçok putperestliğin kökünün kazınması gerek –yani bugünkü felsefenin farklı üfürükçü hocalarının korkunç ve acınası zanaatinin su yüzüne çıkarılması gerek– üstelik Tanrı'nın imparatorluğunun bugün kendileri sayesinde ortaya çıktığını sanmamaları için, henüz yaşarlarken.*

Heidegger Husserl'i topluluk içinde hâlâ *öğretmeni* olarak adlandırıp Husserl'in ağırlığını ondan yana koymasından istifade ederken, içten içe ondan o kadar kopmuştur ki, Jaspers'e yazdığı bu mektubunda, onu da alaya aldığı *üfürükçü hocaların* arasına sokar: *Husserl'in Berlin'e çağrıldığını herhalde biliyorsunuz; üniversitede kadro sahibi olmayı ebedi huzurla karıştıran bir öğretim görevlisinden beter davranıyor ... Husserl tamamen zıvanadan çıktı – tabii eğer hiç zıvananın 'içinde' olduysa –ki son zamanlarda bundan gitgide şüphelenir oldum– oraya buraya yalpalı-*

yor ve öyle bayağı şeyler anlatıyor ki, insanın acıyası geliyor. 'Fenomenolojinin kurucusu' sıfatından geçiniyor, ama bunun ne olduğunu bir kul bilmiyor –burada bir yarıyıl geçiren herkes neler olduğunu anlar– insanların artık ona katılmadığını sezmeye başlıyor ... işte bugün Berlin'de dünyayı kurtarmak isteyen b u dur.

Aslında Husserl, Ernst Troeltsch'in Berlin'deki kürsüsüne yapılan onur verici çağrıyı kabul etmemişti. Demek ki Husserl'in Berlin'den dünyayı kurtarma isteği, Heidegger'in tahmin ettiği kadar da kuvvetli değilmiş. Heidegger'in kendi ihtiraslarını eski öğretmenine yansıttığını destekleyen bazı şeyler var. Çünkü tam da Jaspers'e yazılan bu savaşçı mektup, Heidegger'in aradan geçen sürede, felsefenin Augias ahırlarını temizlemek zorunda olan Hercules[α] rolünden nasıl keyif aldığını açıkça göstermektedir. Bu tam da Husserl'i suçladığı kurtarıcı tavrı değil midir? Ne olursa olsun Heidegger Jaspers'e bu mektubunda, *felsefenin temelden dönüştürülmesi* ve *yıkım* fantezileriyle coşar. Bu 1923 yazında Heidegger Heidegger olduğunu keşfeder.

O yaz, Freiburg'daki son dersi olan ONTOLOJİ dersinde kendine güveni tamdır. Kanatlanarak Jaspers'e şunları anlatır: *Dünyaya kitaplarını ve edebi boş çabaları bırakıyor ve genç insanları kendime alıyorum –'almak,' iyice kavramak demek– öyle ki bütün bir hafta 'baskı altında' kalıyorlar; bazıları dayanamıyor –en basit eleme türü– bazılarıysa onlara neden hiçbir şey, hiçbir tembellik, hiçbir yüzeysellik, hiçbir sahtekârlık ve hiçbir boş laf – her şeyden önce hiçbir 'fenomenolojik' boş laf aktarmadığımı anlayana kadar iki üç yarıyıl geçiyor ... En büyük sevincim, burada başka-*

[α] Elis kralı Augias, Romalıların verdiği adla Hercules veya asıl Yunanca adıyla Herakles'ten ahırlarını temizlemesini talep etmişti. Ancak Zeus'un oğlu olan yarı Tanrı Hercules, bu işi elleriyle yapmayı kendine yakıştıramaz. Onun yerine ahırların içinden bir ırmak akıtarak ahırları temizler –çn.

larına örnek olarak bir dönüşüm yaratabilmem ve şimdi özgür olmam (14.7.1923, BwHJ, 41).

Maddi konularda kendini henüz fazla güvende hissetmez. Heidegger ne maaş talep edebilir? Bir daire, taşınırken yardım isteme hakkı var mıdır? Jaspers beklentilerini hafifletir: "Maaş açısından pek talepte bulunamayacaksınız" (20.6.1923, BwHJ, 39).

Marburg'a taşınmadan bir süre önce, Heidegger Todtnauberg'de küçük bir arsa satın alır ve üzerine çok mütevazı bir kulübe yaptırır. Kendisi hiçbir şeye el sürmez. Elfride her şeyi organize eder ve gözetir. Todtnauberg o andan itibaren dünyadan geri çekilme meskeni ve aynı zamanda felsefesinin fırtınalı doruğudur. Buradan bütün yollar yokuş aşağı gider.

1923 sonbaharında Heidegger Marburg'a gelir, 1928 yazı sonunda, bu şehri yine terk ederek, Freiburg'da Husserl'in halefi olacaktır. Marburg'daki bu beş yılı hakkında Heidegger farklı farklı hükümlere varmıştır. Marburg'daki süresinin sonunda Jaspers'e şöyle yazar: *Size Marburg lehinde bir şey söyleyemeyeceğim. Bir saat bile kendimi iyi hissetmedim* (13.5.1928, BwHJ, 96).

Ama aradan daha fazla zaman geçtikten sonra, özel bir söyleşide Heidegger bu yılları yaşamının *en heyecan verici, en yoğunlaştığı ve en olaylı*, aynı zamanda da *en mutlu* dönemi olarak tarif eder.

Jaspers'e mektubunda Marburg dönemiyle ilgili olumsuz bir hüküme varmasının taktik bir anlamı da vardır. Jaspers o zamanlar Heidelberg'i terk etmeyi düşünüyordu ve Heidegger'e Marburg'a geçmeyi tavsiye edip etmeyeceğini sormuştu. Ancak Heidegger bunu yapamazdı, çünkü bu yılları onun için öyle üretken kılan şeyin, sadece üniversitedeki durum değil, Marburg ile Todtnauberg arasındaki gidiş gelişler olduğunu biliyordu. Ayrıca orada, Jaspers'e duyurmak istemediği

bir şey de olmuştu. Ayrıntılara birazdan geleceğiz.

Marburg gelenek açısından zengin bir üniversitesi olan, Protestan olarak bilinen küçük bir şehirdir. 1927'de şehir, 400üncü yıl dönümünü kutlamıştır. Hermann Mörchen'in anlattığına göre, yıl dönümü ayini Protestan kilisesinde yapılırken bu vesileyle insanlar Heidegger'i alışılmadık bir ceket giymiş, asabi bir yüz ifadesiyle, aksi takdirde asla ziyaret etmediği Katolik kilisesine giderken görmüş. Üniversitenin hâkimiyeti altındaki kasaba, yarıyıl tatillerinde boşalıyor ve uykuya dalıyordu, ama bu sürede Heidegger Todtnauberg'deki kulübesinde oluyordu. İlişkilerin saydam olduğu bir hayat hâkimdi. Herkes herkesi tanıyordu. Entrikalar, taşra kenti dedikoduları, dar kafalı hizipçilik, minnacık farklılıkların yarattığı narsizm için harika bir yerdi. Kentte 'aydınlar' ağırlığını koyduğu için kendini büyük sanan, küçük bir dünya. Heidegger Jaspers'e: *Üniversite can sıkıcı. Öğrenciler saf, özel bir ilgileri yok. Ben de olumsuzluk sorunuyla çok fazla meşgul olduğumdan, burada 'hiçlik'in nasıl göründüğünü incelemek için çok iyi bir fırsata sahibim* (2.12.1926, BwHJ, 69).

Marburg'da hiçbir 'sosyal hayat' yoktu, zaten Heidegger de buna hiç değer vermiyordu. Akademik dünyanın bütün yeni yetmelerinin törenlerle 'kabul edildiği' bayan özel meclis azası Hitzig'in evinde, Heidegger ara sıra boy gösteriyordu. Bu kadın hakkında, yaşayan doksanbir Alman profesörüyle kan bağı olduğu söylentileri dolaşıyordu. İktisat tarihçisi Friedrich Wolters'in etrafında bir George hayranları kitlesi vardı. 'Modern,' nesnel veya sol fikirliler, sanat tarihçisi Richard Hamann'ın evinde toplanıyordu. Rudolf Bultmann ise etrafında, haftada bir akşam sekizden onbire kadar Yunanca metinlerin okunduğu bir çevre toplamıştı; saat onbirden sonra eğlenceli kısma geçiliyor, ama bu da kesin bir zaman planına göre ilerliyordu: bir saat yüksek düzey-

de akademik laklaktan sonra, şarap ve puro eşliğinde şakalar anlatılabiliyordu. Bunların en iyilerini Bultmann, aydın usulü itinayla müsvedde yazıyordu ki, zamanı geldiğinde hemen elinin altında olsun. Yüksek-burjuva bir yaşama alışkın olan Ernst Robert Curtius gibi biri, bu hallerden dolayı acı çekiyor ve bazen demiryoluyla komşu Giessen'e giderek, oradaki gar restoranında iyi bir yemek yiyordu. Çünkü Marburg'da bunu yapmak imkânsız, diyordu.

İşte bu dar üniversite dünyasında Heidegger kısa sürede sırlarla çevrili bir yıldız haline geldi. Derslerini sabahın erken saatlerine koyuyordu, ama görünüşe göre bu da yeterince caydırıcı değildi, çünkü iki yarıyıl sonra bile dersinde 150 öğrenci oturuyordu. Heidegger'in gelişine kadar Nicolai Hartmann'ın öğrencisi olan Gadamer, Hartmanncıların nasıl sürüler halinde Heidegger'in tarafına geçtiklerini anlatır.

Baltık bölgesinden bir baron olan Hartmann bir gece insanıydı. Öğleyin saat 12'de kalkar ve ancak gece 12'de gerçekten uyanırdı. O da etrafında hoşsohbet bir cemiyet toplamıştı. Sabah ağarana kadar tartışılırdı. Gadamer: "Sonra Heidegger Marburg'a gelip de derslerini sabah saat yediye koyduğunda, sırf bu yüzden bile bir çatışma kaçınılmaz hale geldi – geceyarısından sonra Hartmann'ın cemiyetinde hiçbir işe yaramıyorduk."

Heidegger'in varışına kadar felsefenin odak noktasında olan ve şimdi bir kenara itildiğini gören Hartmann, iki yıl sonra rahatlamış ve kurtulmuş olarak Köln'e aldığı bir çağrıyı kabul etti. Bundan önce, Hartmann'ın yanında doktorasını henüz yapmış olan Gadamer, eski ve yeni hocasını bir araya getirmeye çalışmıştı: "1924'te, enflasyonun durdurulmasından sonraki en büyük fakirlik zamanında, at arabasıyla öğrenci geçidi düzenlemem gerektiğinde, soylu bir çift koşumum vardı: aynı araba okunda Hartmann ve Heidegger. Üstelik ikisi de aynı

yönde çekiyordu! Heidegger bu gibi durumlarda bir oğlan misali, büyüleyici şakalar yapardı. Geri dönüşte parmaklıklı araba boş giderken, birden Hartmann'ı tek başına çekmeye bıraktı ... arabaya atladı ve şemsiyeyi açtı."

Heidegger dış görünüşüyle de Marburg'da göze batan bir kişiydi. Kış günlerinde kayaklarını omzuna atmış şehirden çıkarken onu görmek mümkündü. Bazen kayak kıyafetiyle derse geliyordu.

Yazın Heidegger ünlü keçe takımını ve dize kadar pantolonunu giyiyordu, bu onun soylulaşmış bir göçmen kuş olduğunu gösteriyordu. Öğrenciler bu kıyafete "varoluşsal takım" adını vermişti. Ressam Otto Ubbelohde tarafından tasarlanmıştı ve Gadamer için bu kıyafet, "bayramlıklarını giymiş bir köylünün mütevazı şatafatından" izler taşıyordu.

Heidegger hemen, üniversiteliler birliğine karşı çıkan, "eski efendi bağnazlığını" reddeden, Hohen-Meissner formülü ruhuyla gençliğin kendi kendini eğitmesi ve kendi sorumluluğunu üstlenmesi ilkesini savunan ve bilim dallarını aşan bir eğitim idealini gerçekleştirmeye çalışan, Bündische Jugend'le [Gençlik Birliği] bağlantılı bir grup olan Akademische Vereinigung Marburg'la [Marburg Akademik Birliği] temasa geçmişti. Bu çevrenin özelliği, Stefan George sıkılığı ile başıboş gezgin romantiğinin bir karışımı olmasıydı. Sosyal politika olarak daha çok sol eğilimliydi, ama her durumda burjuva karşıtıydı. Eğitimli burjuva lafazanlığına karşı "hakikilik" savunuluyordu. Bir defasında bir öğrenci "kişiliğini geliştirmek" istediğini açıkladığında, Heidegger aşağılamayla bunu bir kenara bıraksa daha iyi olacağını söylemişti. Hâkim olan hava, aşağı yukarı Thomas Mann'ın "Doktor Faustus"ta gençlik hareketi bölümünde canlandırdığı gibiydi. Orada Thomas Mann, gezintiler ve samanlıklarda gecelemeler esnasında, birkaç arka-

daşıyla Adrian Leverkühn'e, "entel jargonuna" uyan ifadelerle Tanrı ve dünya hakkında büyük tartışmalar yaptırır, "bunların çarpıklığının biraz olsun farkına varmıyorlardı. Zevkle 'öz sorununu' ortaya atıyor, 'kutsal alandan' veya 'siyaset alanından' veya 'akademik alandan,' 'yapı ilkesinden,' 'diyalektik gerilim ilişkisinden,' 'varlıksal örtüşümlerden' ve saire bahsediyorlardı." Bu genç insanlar samanlıkta uyumak için hazırlandıkları zaman, konuşmalar da "çıplak faniliğe" kadar ulaşıyordu.

Heidegger "Akademik Birlik" topluluğunda birkaç konferans vermişti. Bu sırada asıl varoluşsal sorunların *kavramın buzul soğukluğuyla* ele alınması gerektiğini açıklayarak, burada uygulanan katılığa daha bir özel vurguda bulunmuştu. Heidegger bu öğrencileri evine, hatta bir keresinde Noel kutlamasına da davet etmişti. O geceyi anlatan Hermann Mörchen'e Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi" hediye edilmişti. Beraber eğlenceli geziler de yapılıyordu. Bu çevredeki öğrenciler, Heidegger'i Todtnauberg'deki kulübesinde ziyaret edebiliyorlardı. Felsefenin gizli kralı orada öğrenci birliği tarzındaki sarayını kurmuştu. Yaz gündönümü kutlamalarında vadiye alev tekerlekleri yuvarlanıyor, Heidegger güçlü sözcüklerle arkalarından sesleniyordu. Bazen kulübenin yukarısındaki çimenlikte bir odun yığını tutuşturuluyor, Heidegger de bir konuşma yapıyordu. *Gecenin ateşi başında uyanık olmak* ..., diye başlamıştı bir seferinde ve bir sonraki cümlede hemen sevgili Yunanlılarına geçmişti bile. Parmenides Todtnauberg'de.

Öğrenciyken Heidegger'in dersinden sınıfta kalan Arnold von Buggenhagen, onun seminerdeki tavırlarını şöyle anlatıyor: "Heidegger herhangi bir not kullanmaksızın orta yükseklikte bir sesle konuşuyordu ve konuşmasının akışına, özellikle de konu tehlikeli bir hal aldığında, konuşmanın yönünü belirleyen sıradışı bir akıl, ama ondan da faz-

la bir irade gücü akıyordu. Ontolojik şeyler üzerine bir konuşmacı rolünde, bir profesör imgesinden çok, sürüklenen buz dağlarının, Titanik gibi gemiler için bile batma tehlikesi anlamına gelebildiği bir çağda, bir okyanus devinin komuta köprüsü üzerindeki bir kaptan-komodor izlenimi sunuyordu."

Buggenhagen, Jaspers'in felsefi temel yapıtının ancak 1932'de çıkmasından sonra "varoluş felsefesi" adı takılan bu yeni felsefe tarzının, o zamanlar nasıl etki ettiğini tarif ediyor: yavan olarak duyumsanan bir akıl-evrenselciliğinin taleplerinden kurtuluş ve kendisini de 'bir şekilde' oyuna katmak için cesaretlendirme. Cazibesi, tam da bu 'bir şekilde'nin belirsizliğinde yatıyordu. Çünkü Heidegger'in felsefesinde kişisel itirafların, dışavurumculuğun veya itinalı bir yaşam desteğinin önemli olmadığı, kısa sürede belli oldu. Heidegger bu gibi beklentileri yeterince şiddetle reddetmişti. Derslerinde sık sık Schelling'den alıntı yapardı: "Yaşama korkusu insanı merkezden çıkarır." Bu "merkez" Heidegger için, şu basit cümlede ifade edilen kendi kendiyle yüzleşmeydi: *Olduğumu fark ediyorum.* Buggenhagen Heidegger'in, bu *çıplak öylelik*ten türeyen veya türemesi gereken huzursuzluğu nasıl ustaca sahnelediğini anlatır. Kant'tan bilginin temelinin akılda yattığını öğrenen herkes, onun şimdi bireyin karıştırılamaz ve temsil edilemez varoluşunda bulunduğunu sanabilirdi. Yani genelleştirilebilende değil, bireysel olanda. Bundan temel bir şeyden bahsedilir gibi üstü kapalı olarak her zaman bahsediliyordu, ama yine de somut hatlar kazanacağa hiç benzemiyordu. Buggenhagen kendisinin ve öğrenci yoldaşlarının nasıl kendi kendilerine utançla, genelleştirilebilen aklın temelinden vazgeçebilmek için "yeterince varoluş kütlesine" sahip olup olmadıklarını sorduklarını ifade eder.

Heidegger'in yanında insan bu felsefeyi geleneksel bir üniversite

ders notu gibi "yutamayacağını" çabucak fark ediyordu. Heidegger'in dersleri gerçi göz korkutan bir bilgililikle doluydu, ama onun için bunun önemli olmadığı da anlaşılıyordu: bütün zenginliğiyle hizmetinde duran bu bilgiyi neredeyse savurarak harcıyordu. Bu filozofu iş başındayken görmek, öğrenciler için şaşkınlık verici bir gösteriydi. Heidegger birine "gösterişle göklerde salınan bir kartal gibi," diğerlerineyse "kendi içinde taşkın bir insan" gibi geliyordu. Buggenhagen, o zamanlar nasıl da birden aklına bir düşüncenin geldiğini anlatır: "düşünce gücünün büyüklüğünü, düşünmesine karşı çevirdiği ve düşünürken, düşünmediğini, varoluş olduğunu iddia ettiği için hayranlık uyandıran, delirmiş bir Aristoteles olmasın bu filozof?"

Ama Heidegger'in bu *varoluşu* çoğu öğrencisi için bir bilmece olarak kaldı ve yapabildikleri en iyi şey etraflarında kendi bilmecelerini aramak oldu. Buggenhagen bunu bir türlü başaramadığını itiraf eder. Başkaları bu çabalarında daha başarılı olacaktır.

Hermann Mörchen Heidegger'in aynı zamanda ne kadar etkileyici "susabildiğini" bildirir. Felsefe ve Alman filolojisi yanında teoloji de okuyan Mörchen için *varoluş* bahsinin dini bir anlamı vardı. Heidegger'e bunu sorduğunda susmuştu, buysa Mörchen için "hiçbir şeyin bir s u s u ş t a n daha koşulsuzca ve y ü k s e k s e s l e konuşmadığının" bir kanıtıdır. "Aynı zamanda bu, Heidegger'in kendi okuluna gelenlere bıraktığı ö z g ü r l ü ğ ü n şekli için de bir örnekti." Heidegger bir defasında seminerde şöyle demişti: *Teolojiyi, hakkında susarak onurlandırıyoruz.*

Ama teoloji hakkında bu susuşu, Marburg'da onun için Freiburg'da olduğundan daha da zor oldu, çünkü Marburg Protestan teolojisinin bir kalesiydi. Tam da Protestanlığın modern tarzları, yani bilimsel tinle ve kültürle hesaplaşma içinde Hıristiyan inancına yeni

bir erişim kazanma denemeleri, burada capcanlıydı.

Heidegger Marburg'a varışından kısa bir süre sonra, Karl Barth'ın etrafındaki "diyalektik teologlar" arasında sayılan Eduard Thurneysen'in bir dersine gitmişti. Gadamer için Heidegger'in tartışmaya katkısı unutulmazdı, çünkü söylediği şeyler ortamın tiniyle çelişmese de, söylentiler yoluyla Marburg'da Heidegger hakkında duyulanlarla, kiliseye ve inanca sırtını döndüğü dedikodularıyla çelişiyordu. Heidegger şöyle demişti: "teolojinin yeniden bulması gereken gerçek ödevi, inanca çağırabilecek ve inançta koruyabilecek durumda olan sözü aramaktır."

Bu ifade, orada bulunan büyük teolog Rudolf Bultmann'ın amacını gayet somut olarak tarif etmektedir. Rudolf Bultmann Marburg'a Heidegger'den iki yıl önce gelmişti. Buradan Protestan teolojisini, Karl Barth'tan sonra ikinci kez yenileyecektir. Gerçi bu teoloji "mitolojiden arındırma" başlığı altında ancak 1945'ten sonra büyük atılım yapacaktır, ama Bultmann'ın bunu tasarladığı dönem Heidegger'in Marburg'daki yıllarıdır. Üstelik bu, Heidegger felsefesinin tininde bir teolojidir. Bu konuda Bultmann'ın kendisi de kuşkuya yer bırakmamıştır. Heidegger'in Dasein analizinden, Bultmann insanlık durumunun, "varoluş"un tarifini çıkarmaktadır: Fırlatılmışlık, ihtimam-göstermeklik, zamansallık, ölüm ve gayrisahihliğe kaçış. Onun için, Heidegger'in, düşünmenin tamamen gerçekdışı bir zamandan kopmuşluk ve yaşama hükmedebilirlikle kendini kandırdığı bir metafizik eleştirisi önem kazanır. Heidegger'de metafizik eleştirisi neyse, Bultmann'da mitolojiden arındırma odur. Filozof Bultmann, Heidegger gibi, insan Dasein'ının "eksistensial yapısını" açığa çıkarmak istemektedir; Teolog Bultmann ise daha sonra bu "çıplak" varoluşu, aynı şekilde tarihsel dogmalardan özgürleştirilen ve varoluşsal temel anlamına indirgenen

Hıristiyanlık mesajıyla yüzleştirmek ister. Heidegger'in, Bultmann'ın onu anladığı haliyle, bir varoluş idealini değil, sadece varoluşsal yapıları betimlemesi, Bultmann'ın teolojisinin ona bu kadar iyi bağlanmasını mümkün kılmaktadır. Bultmann der ki: "varoluş felsefesinin benim kendi varoluşum hakkındaki soruları yanıtlamaması, varoluşumu benim kendi kişisel sorumluluğuma bırakır ve bunu yaparak da beni, İncil'in sözleri için açık hale getirir."

Heidegger ve Bultmann çabucak arkadaş olurlar, ikisi de bu arkadaşlığa ömürleri boyunca sarılacaktır. Ama aralarındaki zihinsel ilişki asimetrik kalır. Heidegger Bultmann'dan, onun Heidegger'den etkilendiği ölçüde etkilenmemiştir. Bultmann'ın teolojisini, inancın varsayımı altında kabul eder, ama bu, felsefenin işi olamaz. Bu noktadan sonra Bultmann'ın teolojisini izlemez. Oysa Bultmann, Hıristiyanlık mesajının ulaşabileceği yeri bulmak için, Heidegger felsefesinin yolunda bir parça daha ilerler.

Bultmann'ın daveti üzerine Heidegger 1924 yazında Marburglu teologların huzurunda, teoloji konularında gösterdiği etkili susma sanatının en iyi örneği olan ZAMAN KAVRAMI dersini verir.

En başta, teolojik ve tanrısal konularda bir şey söylemek istemediğini, kendini *insani olanla* sınırladığını iddia eder; ama sonradan bu konu hakkında öyle bir konuşacaktır ki, Bultmann'ınki gibi bir teoloji, anahtarın kilide uyması gibi uyacaktır.

Heidegger bu dersi verdiği dönemde VARLIK VE ZAMAN'ın düşüncelerini geliştirme aşamasındadır. Bütün olarak *zaman*ın niteliği tarafından belirlenmiş olan en önemli *Dasein temel yapılarının* bir özetini sıkışıtırılmış bir şekilde sunar.

Burada zamansallığı –ilk defa bu vurguyla– ölümcüllük olarak açıklar: *Dasein ... öleceğini bilmektedir ... Bu, Dasein'ın kendi geçmişini ön-*

delemesidir (BZ, 12). Zaten her eylemde ve duyarak yaşamada şu anda ve burada bu *geçmişi* fark ederiz. Yaşamın akışı daima ömrün geçmesi demektir. Zamanı da kendi üzerimizde bu geçiş olarak yaşarız. Bu yüzden bu *geçmiş* ömrümüzün sonundaki ölüm olayı değildir, tersine yaşamı gerçekleştirme biçimidir, *tam olarak Dasein'ımın Nasıllığıdır* (BZ, 18).

Bu düşüncelerin, ölüm hakkında düşünmenin büyük geleneğinden, Sokrates'in ölüm düşüncelerinden, Hıristiyanlığın "Memento mori" [ölümü hatırla] uyarısından, Montaigne'nin "felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir" sözünden farkı nedir?

Farkı, Heidegger'in ölüm hakkında, düşüncelerle onun üzerinde zafer kazanmak için değil, tersine ölümü düşünmenin, yani sürekli şu anda olan *geçmişte kalmayı* düşünmenin, zamansallığa ve böylelikle Dasein'ın hükmedilemezliğine olan erişimi açtığını belirginleştirmek için düşünmesidir.

Bu ders, sonradan VARLIK VE ZAMAN'ın meşhur ölüm kısmında kuvvetle geliştirilecek olan imalarla yetinir. Yine de bu kudretli teoloji ve metafizik geleneğini açıkça reddetmek için bu imalar yeterlidir. Bu gelenek, Tanrı'yı veya en yüksek varlığı, bizim inançta veya düşünmede payımızı alabildiğimiz, zamandan kopmuş bir alan olarak konumlandırır. Heidegger bunu, kendi zamansallığından kaçmak olarak yorumlar. Sonsuz olanla bu sözde bağlantı, zamanı aşmaz, tersine onun karşısında korkar, olanaklarımızı genişletmez, tersine onların ardında geride kalır.

Heidegger'in kendini ayırdığı bu gelenek, karşıt olarak Bultmann'ın kendi mitolojiden arındırma teolojisini geliştirdiği gelenekle aynı gelenektir; Hıristiyanlık mesajının merkezine haçı, yani bir Tanrının ölümünü koyan bir teolojidir. Bultmann'ın teolojisinde zamansal-

lık deneyimi, Heidegger'in işlediği haliyle varsayılır. Bultmann'da insan, Hıristiyanlık mesajını algılayabilmek için, bütün dehşeti ve korkutuculuğuyla *ölümüne varlığı* yaşamış olmak zorundadır. Haç ve yeniden dirilme, iman edenin yaşamında gerçekleşen dönüşümü betimler: İnsanın yeniden doğuşu, gelecekteki bir ebediyete ait hayali bir olay değildir, burada ve şimdi içteki insanın dönüşü olarak gerçekleşmektedir yaşamın kökten yaşanan zamansallığından, yani ölümcüllüğünden yeniden doğuş. Yaşamda ölümle kuşatılmış, ölümdeyse yaşamla kuşatılmış. Yeni Ahit'in –Bultmann'ın yorumuna göre– çapraşık ve kısır mesajı işte budur.

O zamanki dindar düşünürler için Heidegger'in felsefesinin ne kadar esinlendirici olduğunu, Hans Jonas örneği de gösterir. Jonas Heidegger ve Bultmann'ın yanında okumuştu ve "Gnosis [Ruhani bilgi] ve geç antik dönemin tini" konulu büyük araştırması, başka bir ruhani geleneği (Gnosis, geç antik dönemden Hıristiyanlığın başlarına kadar en güçlü ruhani hareketti), Bultmann'ın Hıristiyanlık geleneğini işlediği gibi işler. Bultmann gibi Hans Jonas da Heidegger'in Dasein çözümlemesini, ruhani mesajın içine bir 'anahtar' gibi uyduğu bir 'kilit' olarak alır. Hatta bu durumda bu anahtar bilhassa iyi uyar. Çünkü gnosis –en azından Jonas'ın yorumunda– "fırlatılmışlık" deneyiminden beslenir. Gnostik mistik ve teoloji, tinin (Pneuma) dünyevi dünyaya "düşerek," burada sürekli yabancı ve yurtsuz kalması gerektiğini anlatır. Ancak eğer hakiki kökenine ihanet eder ve onu unutursa, dünyevilikte yer edinebilir. Kendini dağıtır ve dünyada kaybederse. Gnosisin kurtuluş tahayyülleri için her şey dünyada sürünen ruhun, varlığını unutmuşluğunu aşıp aşamayacağına, dağılmışlıktan kendini tekrar toplayıp, unutulmuş kökenini tekrar hatırlayıp hatırlayamayacağına bağlıdır. Kısacası: Hans Jonas gnosisi, Heideggerci anlamda anlaşılan

bir sahihlik arayışı içinde, tarihi olarak sabitlenebilen dini bir hareket olarak betimler.

Heidegger için Marburg döneminde, çok özel türden bir sahihlik için, buradaki teologların "Kairos" [antik Yunan fırsat tanrısı] dedikleri büyük bir fırsat, sürpriz bir şans açıldı. Sonraları eşi Elfride'ye itiraf edeceği üzere, *yaşamının tutkusu* haline gelen bir karşılaşma.

1924'ün başında, onsekiz yaşında Yahudi bir kız, Bultmann ve Heidegger'in öğrencisi olarak okumak istediği için Marburg'a gelmişti. Adı Hannah Arendt'di.

Bu kız asimile olmuş Königsbergli bir burjuva Yahudi ailesinden geliyordu ve Königsberg'de büyümüştü. Henüz ondört yaşındayken içinde felsefeye karşı bir merak uyanmıştı. Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"ni okumuştu, Yunanca ve Latinceye o kadar hâkimdi ki, onaltı yaşındayken antik edebiyat için bir çalışma ve okuma grubu kurmuştu. Daha Königsberg'de dışarıdan bitirdiği lisenin mezuniyet sınavından önce, Berlin'de Romano Guardini'yi dinlemiş ve Kierkegaard okumuştu. Onun için felsefe bir macera olmuştu. Berlin'deyken Heidegger'in de adını duymuştu. Geriye dönüp baktığında bunun hakkında şunları yazar: "Dedikodular basitçe şunu söylüyor: Düşünce yeniden canlandı, geçmişin öldü sanılan kültür hazineleri dile getirilirken, burada insanın kuşkuyla tahmin ettiğinden bambaşka şeyler meydana getirdiği ortaya çıkıyor. Bir öğretmen var; belki insan düşünmeyi öğrenebilir ... Dünyaya doğmuş olma basit gerçeğinden tutku olarak çıkan ve ... yaşamın kendisinden başka... nihai bir hedefi olamayacak ... bir düşünce."

Hannah Arendt kısa saçları ve moda kıyafetleriyle Marburg'da bütün gözleri üzerine çeken genç bir kadındı. "Onun en göze batan tara-

fı, gözlerinden yayılan o etkileyici güçtü," diye yazıyor –yirmili yıllarda Arendt'in kısa süreliğine erkek arkadaşı– Benno von Wiese hatıralarında, "insan gözlerinin içinde neredeyse batıyor ve bir daha yukarı çıkamamaktan korkuyordu." Sık sık giydiği zarif yeşil elbisesi yüzünden öğrenciler ona "yeşil kız" diyorlardı. Hermann Mörchen, bu kız söz aldığında, nasıl kantinde bazen yan masalarda bile konuşmaların kesildiğini anlatır. İnsan sadece kendini onu dinlemek zorunda hissediyordu. Bir nevi özgüven ve utangaçlık karışımıyla kendini gösteriyordu. Bultmann'ın semineri için mecburi olan kayıt görüşmesinde okları tersine çeviriyor ve katılmak için kendi koşullarını koyuyordu. Lafı uzatmadan Bultmann'a "hiçbir Yahudi düşmanı ifadenin olmaması" gerektiğini bildiriyordu. Bultmann ise ona sakin ve dostane tavrıyla, herhangi bir Yahudi düşmanı beyanatın olması halinde "ikimizin birlikte bu durumla başa çıkabileceğimizi" garanti ediyordu. Hannah Arendt ile Bultmann seminerinde tanışan ve arkadaş olan Hans Jonas, bu kızın arkadaşlar arasında nasıl bir istisna olarak duyumsandığını anlatır. Arendt'te "ona büyülü bir hava veren bir yoğunluk, hedefe doğru bir çabalama, bir kalite duygusu, asıl olana yönelik bir arayış, bir derinlik" hissediliyordu.

Üniversitenin yakınında bir çatı katında oturuyordu. Kısmen onu Königsberg ve Berlin'den buraya kadar takip eden arkadaşları, felsefi tartışma turları için burada buluşuyorlardı; bazen de orada, küçük oda arkadaşını, bir fareyi, beslemek için deliğinden nasıl çağırdığını keyifli bir gösteriyle sahneliyordu.

İşte bu çatı katında, tamamen gizlilik içinde, en iyi arkadaşları bile bir şey bilmeden, felsefe öğretmeni Martin Heidegger'i Şubat 1924'ten itibaren iki yarıyıl boyunca kabul etmişti.

Elzbieta Ettinger, bu ilişkinin tarihçesini, Hannah Arendt'in kalan

yazılarından derlemiştir. Hannah Arendt'in mektuplarından alıntı yapar ve Heidegger'in (yayımlanmasına izin verilmeyen) mektuplarını yorumlar. Aşağıda destek aldığım Ettinger'in araştırmalarına göre, hikâye 1924 Şubatında başladı. Şubat başında bir görüşme için bürosuna davet etmeden önce de, bu kız zaten iki aydır Heidegger'in dikkatini çekmekteydi. Heidegger'in aklına kazılan imge şöyleydi: "Bir pardösü giymişti, şapkasını iyice yüzünün üzerine çekmişti ve ara sıra ağzından, neredeyse hiç duyulmayan bir fısıltıyla 'evet' veya 'hayır' sözleri çıkıyordu" (Ettinger).

Hannah Arendt yücelttiği bu adamın cazibesine bir anda ve karşı konulmaz şekilde kapılmış olmalı. 10 Şubatta Heidegger ilk mektubuna, *Sevgili Arendt Hanım* gibi resmi bir hitapla başlar. Ettinger'e göre "saygılı bir mesafeyi koruyarak, Heidegger ona bağlılığını ifade ediyor, zihinsel ve ruhsal niteliklerini övüyor ve ona sadece, kendisine sadık kalması için desteğini sunuyordu" (Ettinger). Elzbieta Ettinger bu mektubun, nesnel ve aynı zamanda duygulu, "lirik bir şarkı" olduğu yorumunu yapar. Heidegger'in Elisabeth Blochmann'a ilk mektubu da bu türdendi: inceden saygı ve ruhsal kılavuz olarak kendini sahnelemenin bir karışımı. O zamanlar, 15.6.1918'de *ve eğer yazgınızda, böyle bir tinin kendini kaptırmasına değer olduğunuz kanısını edinmiş olmasaydım, bugün bunları yazıp, gelecekte de tinsel ilişkide kalma cüretini gösteremezdim. Güçlü ve şen kalınız* ... diye yazmıştı (BwHB, 7). Heidegger'in, şaşırmış ve kafası karışık olan Hannah'ya ilk mektubu belki biraz daha az beceriksizce, ama herhalde en az o kadar ikna edici bir kılavuz tavrıyla kendini sunar. Büyük usta, kızın elinden tutmuştur. Dört gün sonra Heidegger *Sevgili Hannah* diye yazar. İki hafta sonra da, "fiziksel bir yakınlaşmanın başlangıcını" (Ettinger) ifade eden birkaç satır.

Hermann Mörchen'in bildirdiğine göre, Heidegger'in Bultmann'ın

seminerinde, Luther'in Tekvin 3, yani ilk günah öyküsü hakkındaki düşüncelerinin bir yorumunu sunması da bu Şubat ayına denk gelir.

Heidegger bu ilişkinin kurallarını belirliyor, Hannah da bunlara uyuyordu. En önemlisi sıkı bir gizlilikti. Sadece Heidegger'in eşi değil, üniversitedeki ve bu küçük şehirdeki hiç kimse bunun hakkında bir şey bilmemeliydi. Heidegger Hannah'ya şifreli mesajlar göndererek, "yalnız olduğunu hesapladığı anlarda bir sonraki randevularının yerini ve zamanını –dakikası dakikasına– yakılıp söndürülen lambalar gibi incelikli sinyaller, tedbirler ve talimatlarla belirliyordu" (Ettinger). Hannah ise, *sana olan sevgimden dolayı hiçbir şeyi senin için olduğundan daha zor yapmamak için* (Ettinger) bu düzenlere uyuyordu. Hannah Arendt Heidegger'den kendisini seçmesini talep etmeye cüret edememiştir.

1924 yılı yaz yarıyıl tatilinde, Heidegger Todtnauberg'de iken, Hannah Königsberg'deki akrabalarının yanına döner ve orada sadece hafifçe şifrelenmiş bir otoportre yazarak Heidegger'e ulaştırır. Çünkü bu ilişkide gerçekten mevcut olmadığı duygusu ona işkence etmektedir. Kendini gösterememektedir, ama metnine verdiği adla "Gölgeler"de nihayet kendini göstermek ister. Kısa süre önce meydana gelen ve hayatını bir "Burada ve Şimdi ile O zaman ve Orada" halinde parçalamış olan bu "sıradışı ve harika şey" için bir dil bulmaya çalışır. Sevgisini "Biricik olan bir şeye katı bir adanmışlık" olarak adlandırır. Gölge gibi, ruh halleri içinde tamamen çözülmüş bir halde Hannah Arendt dünyasız, parçalanmış bir içselliğin akıntısına kapılmış olan ruhsal karmaşasının resmini çizer. Bu metin, derin düşüncelerle kesintiye uğrayarak ve mesafeli üçüncü şahsın ağzından, henüz doğru düzgün dünyaya gelmemiş bir sevgiyi anlatır. Hannah Arendt'in sonradan "Vita aktiva"da [faal yaşam] "dünyevi ara mekân" olarak adlan-

dıracağı çok temel bir şey eksiktir: "Sevginin, diğer kişinin sadece Kim'ini kavramasını sağlayan tutkuda, bizi başkalarına bağlayan ve aynı zamanda onlardan ayıran dünyevi ara mekân sanki alevler içinde yok olur. Sevenleri etraflarındaki dünyadan ayıran, dünyasız olmalarıdır, dünyanın sevenler arasında yanmış olmasıdır."

Bu "dünyevi ara mekân," sadece tutku tarafından değil, dışarıdan dayatılan gizlilik zorunluğu tarafından da silinir. Sevginin kendini gösterme izninin olmadığı yerde, hiçbir tanığının olmadığı yerde, gerçeklik ile imgelem arasındaki ayrımın ölçütü de kolayca kaybolur. Bu Hannah'yı bunaltır ve "Gölgeler"de "lanetli sürgün"ünden bahseder. Ve bu dönemden kalma bir şiirinde şöyle der: "Neden elini bana / utangaç ve bir sır gibi veriyorsun? / O kadar uzak bir ülkeden misin? / Şarabımızı tanımıyor musun?"

Heidegger onyedi yaş daha büyüktü, iki oğul babasıydı, ailesinin şanına çok dikkat gösteren, kocasının o zamanlar kız öğrencilerle nasıl çevrildiğini kuşkuyla izleyen, gururlu bir kadınla evliydi. Hannah Arendt'e karşıysa, Heidegger ona açıkça iltimas geçtiği için, ama aynı zamanda da Yahudi olduğu için daha bir soğuk yaklaşıyordu. Elfride'nin Yahudi düşmanlığı yirmili yıllarda bile çoğu kişi için aşırıydı. Bu bağlamda Ettinger, sonradan birkaç yıl Hannah Arendt'le evli kalan Günther Stern (Anders)'in, Elfride Heidegger'in Todtnauberg'deki bir ziyafet sırasında, ona Marburg'un nasyonal sosyalist gençlik grubuna katılmak isteyip istemediğini sorduğunu, Yahudi olduğunu söylediğindeyse ürktüğünü anımsadığına işaret eder. Eğer Hannah o zamanlar Heidegger'i bir karar vermeye zorlamadıysa, bu Heidegger'den bunu beklemediği anlamına gelmez. Bu gizlilik sonuçta Heidegger'in oyunuydu. Hannah'nın gözündeyse bu ilişkiye somut bir gerçeklik kazandırması gereken kişi Heidegger'di. O ise bunu istemiyordu, Han-

nah'nın bağlılığı onun için bir şanstı, ama bunun sonucunda bir sorumluluk almak istemiyordu. Mektuplarında tekrar tekrar, Hannah'nın başka hiç kimsenin başaramadığı kadar onu anladığını dile getirir – özellikle de felsefi konularda. Gerçekten de Hannah Arendt Heidegger'i ne kadar iyi anladığını kanıtlayacaktır. Heidegger'i, onun kendisini anladığından daha iyi anlayacaktır. Sevenlerin yaptığı gibi, onun felsefesine bütünleyici olarak yanıt verecek ve içinde hâlâ eksik olan dünyasallığı ona katacaktır. *Ölümü öndelemeye*, bir doğumsallık felsefesiyle yanıt verecek, *özgeleşim*in varoluşsal solipsizmine, bir çoğulculuk felsefesiyle yanıt verecek; *Herkes*in dünyasına *düşkünlüğün* eleştirisine ise "amor mundi"yle [dünya sevgisi] yanıt verecektir. Heidegger'in *kayran*naysa "kamusallık"ı felsefi olarak kutsayarak yanıt verecektir. Ancak böyle Heidegger'in felsefesi bütünlük kazanacaktır, ama bu adam bunu fark etmeyecektir. Hannah Arendt'in kitaplarını okumayacak veya sadece göz ucuyla okuyacak, okudukları da onu gücendirecektir. Bunların hepsine daha sonra sıra gelecek.

Heidegger Hannah'yı sever ve daha uzun bir süre de sevecektir; onu anlayan bir kadın olarak Hannah'yı ciddiye alır, Hannah onun için VARLIK VE ZAMAN'ın ilham perisi olacaktır; Hannah olmasa bu yapıtı yazamayacağını ona itiraf eder. Ama hiçbir zaman Hannah'dan bir şeyler öğrenebileceğini anlayıp buna inanamayacaktır. 1955'te Arendt'in büyük kitabı, "Bütünsel Hâkimiyetin Öğeleri ve Kökenleri" çıkıp da, Hannah Heidegger'i ziyaret etmeyi düşündüğünde, sonunda yine de bundan vazgeçer. Heinrich Blücher'e bir mektubunda bunun nedenini açıklar: "Kitabımın tam da şimdi çıkması gerektiği gerçeği ... düşünülebilecek en kötü durumu ortaya çıkarıyor ... Bildiğin gibi ben, Heidegger'e karşı, tek bir satır bile yazmamışım ve asla yazmayacakmışım gibi yapmaya gayet hazırım. İşte bütün bu ilişkinin üstü kapalı

olmazsa olmaz koşulu bu."

Marburg'a dönelim. İlişki uzadıkça gizliliği sürdürmek zorlaşır, bunun da ötesinde artık Hannah için gitgide tekinsiz bir hale gelir. Heidegger için Hannah'nın sürekli etrafında olması değil, –bu rol Elfride için düşünülmüştür– kıymetli karşılaşma anları önemli olduğu için, Hannah'ya 1925 yılının başında taşınmasını önerir;, en iyisi Heidelberg'e, arkadaşı Karl Jaspers'in yanına taşınmalıdır. İlişkinin sonu değil, sadece mekânsal bir ayrılık. Hannah da bu arada zaten Marburg'u terk etmeyi düşünüyordur. Ama bunun için başka nedenleri vardır. Belki de, Ettinger'in tahmin ettiği gibi, Heidegger'in onu engelleyeceğini ummuştur, ama Heidegger kendiliğinden Hannah'ya uzağa gitmesini önerdiğinde, Hannah incinir. Ama –Ettinger buraya da dikkat çeker– Hannah'nın açısından etkili olan sadece taktik değildir. On yıl sonra, her şeyi –sevgilisi, arkadaşı, abisi, babası, meslektaşı– olacak olan Heinrich Blücher'e şunları yazar: "İki şeyi birden, "büyük aşk"ı ve kendi kişiliğimle özdeşliği elde edebilmiş olmam bana hâlâ inanılmaz görünüyor ... Üstelik birine, diğerine de sahip olduğum zamandan beri sahibim. Ama artık sonunda, mutluluğun aslında ne olduğunu biliyorum."

Arendt sürgün acılarını beraber çektiği, eski komünist, sonradan Amerika'da kendi kendini yetiştirerek bir felsefe kürsüsüne çağrılan Heinrich Blücher'le ilişkisinde, ilk olarak bu entelektüel karizmatik, kendine hâkim ve sıcak yürekli erkekle, fedakârlık ve benliğine sahip çıkmanın bütünlüğünü aynı anda yaşayabilecektir. Heidegger'le bu mümkün değildi. Kendini korumak için 1924 sonunda Heidegger'den uzaklaşmak ister. Ama ondan kurtulamaz. Gerçi Heidelberg'deki yeni adresini ondan saklar, ama gizliden gizliye onu aramasını ve bulmasını bekler.

Heidegger Hans Jonas'tan Heidelberg'deki adresi öğrenir ve mektuplar tekrar gidip gelmeye başlar. Ve tekrar randevulaşmalar. 1926 başlarında Heidegger bir ders için İsviçre'ye gider. Ettinger'e (31) göre randevu şöyleydi: Hannah, Heidegger'le yolda küçük bir kasabada buluşacaktı. Heidegger bir günlüğüne yola ara verecekti. Küçük bir otelde kalacaklardı. Heidegger trenin durduğu bütün küçük istasyonlarda gözleriyle Hannah'yı aramaya söz verir.

Hannah Heidegger'e Benno von Wiese'yle olan aşkından, sonra da Günther Anders'le olan ilişkisinden bahseder. Heidegger'in buna verdiği tepkiyse onu yaralar. Heidegger ona şans diler ve buluşmalar ayarlamaya devam eder. Bununla Arendt'e, büyük tutkusuyla kendini karıştığı gündelik küçük tutkulardan üstün tuttuğunu anlatmak ister. Ama hepsinden önemlisi, Heidegger görünüşe göre, Arendt'in aşklarının, ondan kurtulmak için çaresiz denemeler olduğunu fark etmez. Ve eğer fark ettiyse bile Heidegger'in davranışı Arendt'e, sanki onun üzerindeki kudretini sergilemek istiyormuş gibi görünür. Arendt kendini geri çeker, mektuplara yanıt vermez, ama sonra Heidegger'den tekrar bir talep, bir rica, bir aşk ilanı geldiğinde yine yerini alır. Ettinger bir örnek anlatır: Hannah bir kız arkadaşıyla yirmili yılların sonunda Nürnberg'e doğru bir yolculuktadır. Heidegger'den "onu bir randevuya çağıran" bir mektup alır (Ettinger). Heidegger onu, Kafka'nın "Şato"sundaki şato memuru Klamm'ın Frieda'yı çağırdığı gibi yanına çağırır. Hannah da Frieda gibi tepki gösterir: çağrıya kulak verir ve Heidegger'e koşar.

Hannah Arendt Marburg'dan ayrılışından altı yıl sonra Rahel Varnhagen hakkındaki kitabını yazar. Rahel'in Kont Finckenstein'la başarısız aşk ilişkisini anlatırken, insan burada Arendt'in kendi deneyimlerini ve düş kırıklıklarını işlediği izlenimini kazanır. Rahel'in istediği,

Kont'un aşkını sadece salonundayken değil, ailesinin karşısında da itiraf etmesiydi. Yahudi olan Rahel, Kont'un soylu yaşamının içine çekilmek istiyordu ve eğer Kont bu cesarete sahip değildiyse, Hannah Arendt'in yazdığı gibi, Rahel'e "görünebilirlik" ve "tanınma" armağanını vermeyecekse, en azından ilişkiyi bitirme kararını vermeliydi. Hepsinden de önemlisi Rahel, Hannah Arendt'e göre, Kont'un işleri akışına bırakması ve böylece ilişkilerin atıllığının, aşkın macerası karşısında zafer kazanmasını mümkün kılmasıyla aşağılanmıştı. "Zafer Kont'undur," diye yazar Hannah Arendt, "ve istediğine ulaşmıştır: ne iyi ne de kötü bir adım atmaksızın, bir tavır koymaksızın, yaşamın, 'kaderin,' –yani kendi yaşamının ve kendi kaderinin– Rahel'in ona ölçüsüz ve çılgınca görünen taleplerine dizgin vurmasına izin vermek."

Heidegger de karar vermeyerek, "kader"in Hannah'nın "ölçüsüz ve çılgınca görünen taleplerine" dizgin vurmasına izin veren bir "zafer" kazanmamış mıydı?

"Kader" bu işi halledip de bu ikisini birçok yıl boyunca ayrı tuttuktan sonra, Hannah 1950'de Heidegger'le tekrar buluştuğunda Heinrich Blücher'e şunları yazar: "Aslında asla unutmama konusunda haklı olduğumun basit bir onayını aldığım için mutluyum ..." Bu karşılaşmayla bu ömür boyu sürecek öyküde yeni bir sayfa açılacaktır.

Peri onu terk ettikten sonra bile Heidegger'e *ilham* vermeye devam eder. Heidegger yarıyıl tatillerinde Todtnauberg'de, 1927'de VARLIK VE ZAMAN başlığı altında çıkacak olan müsvedde üzerinde çalışır. Civardan bir köylünün yanında bir oda kiralamıştır. Bütün aile orada olduğunda kulübe dar ve kalabalık gelmektedir. Hannah Arendt'le ilişkisini itiraf etmediği Jaspers'e yazdığı mektuplarda, hiddetli ve keyifli çalışma hırsından bahseder. 24 Temmuz 1925'te: *1.8.'de kulübeye gidiyorum ve dağların sert havasını alacağım için seviniyorum – burada aşağıda-*

ki yumuşak, hafif hava insanı zamanla mahvediyor. Sekiz gün odun işleri, sonra tekrar yazı. 23 Eylül 1925'teyse: *Burada, yukarılarda her şey o kadar mükemmel ki, ilkbahara kadar burada iş başında kalmak isterdim. Profesörlerin arkadaşlıklarını hiç özlemiyorum. Köylüler çok daha hoş, hatta daha da ilginç.* 24 Nisan 1926'da, Todtnauberg'den zafer haberleri gelir: *1 Nisanda 'Varlık ve Zaman' adlı yazımın baskısına başladım ... Tam havamdayım ve sadece yarıyılın yaklaşmasına ve insanı tekrar saracak olan o sığ ortama kızıyorum ... Gece oldu bile – yükseklerde fırtınalar esiyor, kulübede tahtalar çatırdıyor, burada yaşam, bütün saflığı, basitliği ve büyüklüğüyle ruhun önüne seriliyor ... Bazen insanın aşağıda o acayip rolleri oynayabilmesini kavrayamıyorum ...*

VARLIK VE ZAMAN'ın en azından bir kısmını bitirmeye teşvik dışarıdan gelmişti. Nicolai Hartmann 1925'te Köln'e daveti kabul etmişti ve Marburg'daki fakülte, kadrosuz profesör Heidegger'i, tam olarak kadrolu yapmak istiyordu. Şimdi tayin komisyonu, nihayet yayımlanmak üzere yeni bir çalışma sunması için Heidegger üzerinde hafif bir baskı uygulamaktadır. Burada Harmann'ın, "Heidegger'in son derece muhteşem bir çalışmasının" doğrudan tamamlanma aşamasında olduğu ifadesini dikkate alırlar. Heidegger'i 5 Ağustos 1925'te Hartmann'ın halefi olarak önermek için, Felsefe Fakültesi'ne bu ifade yetmektedir. Ama 27 Ocak 1926'da Berlin'den bunu reddeden bir haber gelir. Kültür Bakanı Becker şöyle yazar: "Profesör Heidegger'in öğretimdeki bütün başarılarını takdir etsek de, oradaki felsefe kürsüsünün tarihi önemine yakışır resmen kadrolu bir profesörlüğü, böyle bir tayinin gerektirdiği gibi, bilhassa uzman meslektaşlarının takdirini kazanmış büyük edebi eserler bulunmadan devretmek, bana caiz görünmemektedir." 18 Haziran 1926'da Felsefe Fakültesi, Profesör Heidegger'i tayin etmeleri ricasıyla Bakanlığa bir defa daha yazar. Heidegger aradan geçen

sürede büyük bir çalışmayı baskıya vermiştir. Baskı örnekleri mektuba eklenmiştir. 25 Kasımda baskı örnekleri geri döner. Bakanlık kararını korumaktadır. 1927 başında VARLIK VE ZAMAN, Husserl ve Max Scheler'in yayımladığı "Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı"nın özel bir baskısı olarak çıkar. Artık nihayet bakanlık da, kamuoyunun huzuruna nasıl bir eserin çıktığını kavrar. 19 Ekim 1927'de Heidegger kadro dışı profesörlükten kadrolu profesörlüğe geçer.

Azap dolu bir koşuşturmacadır bu süreç – Heidegger 24 Nisan 1926'da Jaspers'e şöyle yazar: *bütün bu hikâye ... hiç umurumda değil*, diye yazar, ama yine de bu koşullar Heidegger'i, onun için henüz hazır olmasa da, eserini yayıma vermeye zorlar. Jaspers, Heidegger'in nispeten mütevazı yorumlarıyla birlikte gönderilen baskı örneklerini arka arkaya alır. 24 Mayıs 1926'da: *Bütün olarak bu benim için bir geçiş çalışması* ... 21 Aralık 1926'da: Bu çalışmayı *aşırı yüksek* düzeyde değerlendirmemektedir, ama *temel olarak ... büyüklerimizin ne istediğini anlamayı öğrenmiştir*. 26 Aralık 1926'da: *Bu çalışma bana zaten sahip olduklarımdan fazlasını getirmeyecektir: kendim için açıklığa çıkmış olmam ve biraz güvenle ve yönü belli bir şekilde s o r u l a r sorabilmek.*

1927 İlkbaharında Heidegger'in annesi ölüm döşeğindedir. Heidegger Jaspers'e, dindar annesinin gözünde imandan kopmuş bir oğul olarak görünmek zorunda kalmanın, ona ne kadar üzüntü verdiğini ima eder: *Annem için büyük bir dert olduğumu ve ona ölmeyi zorlaştırdığımı herhalde tahmin edeceksiniz. Annemin yanında geçirdiğim son saat ... hiç aklımdan çıkmayacak bir parça 'pratik felsefe'ydi. Sanırım çoğu 'filozof' için teoloji ve felsefe, daha doğrusu inanç ve felsefe sorunu, sadece bir masa başı sorunudur* (1.3.1927, BwHJ, 73).

Heidegger'in 9 Mart 1927'de Tübingen'de, bir yıl sonra düzeltilmiş şekilde Marburg'da tekrarladığı FENOMENOLOJİ VE TEOLOJİ konulu bir

ders vermesi, annesinin öldüğü bu haftalara denk gelir. Heidegger orada, *inancın en içteki çekirdeğinde, özünden felsefeye ait olan ... varoluş şekline karşı, özgün bir varoluş olasılığı, ölümcül bir düşman olarak kaldığından* bahseder. Ancak bu karşıtlık, *karşılıklı birbirini ciddiye almayı ve tanımayı* dışlamamaktadır, bu da sadece, farklılıklar korunur ve silinmezse mümkündür. Hıristiyan felsefesi *ahşap bir demir*dir. Felsefe *salt kendine bırakılmış Dasein'ın özgürce sorgulaması olarak* kendine güvenebilmelidir (W, 66).

Heidegger felsefesini böyle anlar. VARLIK VE ZAMAN'la buna ulaştığına inanır. Bu yüzden de henüz yayımlanmış yapıtının şahsi bir kopyasını, vedalaşırken annesinin ölüm döşeğine bırakır.

DOKUZUNCU BÖLÜM

VARLIK VE ZAMAN. Cennette Önsöz. Hangi Varlık? Hangi Anlam? Nereden Başlamalı? Yosun Kolonisi Olarak Dasein: Her Şey Bağlantılıdır. İçinde-Varolma. Korku. İhtimam-Göstermeklik Nehri Geçiyor. İnsan Sahihliğe Ne Kadar Katlanabilir? Plessner ve Gehlen'in Alternatifi. Heidegger'in Ahlak Felsefesi. Kader ve Özgürlük. Kolektif Dasein: Cemaat mi Cemiyet mi?

Biraz geçmişe bakalım: Martin Heidegger teolojiyle ilk temaslarından sonra Katolik filozofu olarak işe başlamıştı. Düşüncesi, dünya ve kendimiz hakkında bilgimizin kilit taşı ve garantörü olarak Tanrı sorunu etrafında dönüyordu. Heidegger Tanrı'nın anlamının kaybolduğu modernliğe ancak savunmada karşı koyabilen bir gelenekten geliyordu. Heidegger ortaçağın metafizik felsefesinde verili bulduğu bir düşünce olan, mantığın zamanüstü ve kişiüstü geçerliliği yönündeki Husserl'in tezi gibi, bu modernliğin silahlarıyla – Messkirch'in üzerindeki gökleri savunmak istiyordu. Ama orada sadece Tanrı'nın değil, aynı zamanda *haecceitas*ın [iştelik], bu *işte bunun*, benzersiz bireyin de kavranmaz kaldığını itiraf eden bir aklın, adcı kuşkularını da keşfetmiştir. Individuum est ineffabile [Birey tarifsizdir].

Ama Heidegger için sadece tarihsellik fikri, metafiziğin sorgulanabilirliğinin tamamını kapsıyordu. Gerçi metafiziksel düşünce insanın dönüşmezliğine değil, nihai anlam ilişkilerinin dönüşmezliğine güvenmektedir. Heidegger Dilthey'den, hakikatlerin de bir tarihi olduğunu öğrenmişti. Doçentlik çalışmasının sonuna doğru, belirleyici perspek-

tif dönüşümünü gerçekleştirmişti: O denli yaklaşmış olduğu ortaçağ düşüncesine uzaktan bakıyordu ve bu artık Heidegger'e, büyüleyici olsa da batmakta olan tinsel bir dönem gibi görünüyordu. Heidegger için Dilthey'in "mana ve anlam ancak insanda ve onun tarihinde meydana gelir" görüşü, belirleyici olacaktı. Radikal olarak anlaşılan tarihsellik fikri, her türden evrensel geçerlilik istemini yıkar. Bu, insanın kendini kavrayışında, belki de Batı tarihindeki en büyük kopuşu sunar. Ama aynı zamanda Heidegger'in "Katolik" felsefe yapış biçiminin de sonunu ifade eder.

Reel tarih, dünün dünyasının Dünya Savaşında yıkılması, Heidegger'e zeminin sarsıldığını ve yeni bir başlangıç yapılması gerektiğini göstermek için payına düşeni yapmıştır.

Tarihsel yaşam Heidegger için 1918'den sonra felsefe yapmanın zemini haline gelecektir. Ama bu görüyle, "yaşam" kavramı belirsiz kaldığı sürece, Heidegger'e göre henüz fazla bir şey kazanılmış olmaz. Burada bir sorun bulunduğunun bilincine fenomenoloji okulunda varmıştı. Bildik fenomenolojik şekilde şu soruyu sormuştu: insan yaşamının özelliklerini bana *göstermesi* için nasıl bir yaklaşım seçmem gerek? Bu sorunun yanıtı, kendi felsefesinin temelini oluşturur: nesneleştirmenin eleştirisi. Kuramsal, nesnelleştiren yaklaşımla kavramaya çalışıldığında insan yaşamının elimizden kaçtığını öğretir. Bunu daha, basit "kürsü yaşantılaması"nın bilincine varmaya çalışırken fark ederiz. Nesnelleştiren düşüncede, yaşam dünyasındaki ilişkilerin zenginliği kaybolur. Nesnel yaklaşım, yaşantılamadan *yaşamı koparır* ve karşımıza çıkan dünyadan *dünyayı koparır*. Heidegger'in felsefesi, yaşanan anın karanlığına döner. Burada söz konusu olan, gizemli bir derinlik, bilinçsiz olan şeylerin alt dünyası veya ruhani şeylerin üst dünyası değil, yaşamı, aynı zamanda gündelik olanı gerçekleştirmenin k e n d i -

ne şeffaflığıdır. Heidegger için felsefe *Dasein'ın kendisi için uyanık olması* sanatı haline gelir. Gündelik olana dönüş hâlâ insanın belirlenimini bildiğine inanan bir felsefeye yönelik tartışmalı bir vurguya sahiptir. Heidegger yeni bir başlangıç söylemiyle ortaya çıkar. İlk derslerinde, yüce sanat eserlerini karalamaktan ve geleneksel olarak anlamlandırılan şeyleri salt hayaletler olarak kılıfından çıkarmaktan alınan Dadacı haz vardır. 1921'de Löwith'e, kendi *olgusallığı* ile *çılgına döndüğünü* ve *genel bir bugün için kültürel ödevler*in cehenneme kadar yolları olduğunu yazmaktadır. İlk başlarda zoraki, ama sonradan zafer kazanarak başarmanın yükselişiyle, şimdi insan yaşamına verdiği adla Dasein'ın karanlığından ardı ardına, VARLIK VE ZAMAN'da *eksistensialler* olarak sunulan yapıları çıkarır: *içinde-varolma, zihin durumu, anlama, düşkünlük, ihtimam-göstermeklik. Kendi varolabilmesiyle ilgili Dasein* formülünü bulur.

1923 ile 1927 arasındaki yıllar, VARLIK VE ZAMAN'ın çıktığı zamanlar, müthiş bir üretkenlik dönemidir. VARLIK VE ZAMAN'ın konuları zaten büyük derslerde geliştirilmektedir. Bütün yapıtları içinde binbeşyüz sayfayı bulan bu düşünsel kütleyle karşılaştırıldığında, VARLIK VE ZAMAN neredeyse sadece buzdağının görünen kısmıdır. Ancak bu yapıtta düşünceler, inceden inceye hesaplanmış bir mimariyle ve terminolojik olarak yüksek donanımla sunulmaktadır. Burada aynı zamanda yapı iskeleti, yani yöntemsel tedbirler de yerinde kaldığı için, yapıt bir canavar kadar hantal olduğu izlenimini uyandırıyordu. Bu durum, basit şeylere zaten kuşkuyla yaklaşan akademik dünyadaki etkisine mani olmamıştır. Genel kamuoyunda bu kitabın karanlıklığı, etrafını saran aylanın bir parçasıydı. Dasein'ın kendisinin mi, yoksa sadece çözümlemesinin mi bu kadar karanlık olduğu sorusu açıkta kalabilir. Ne olursa olsun bütün bu hal, bir şekilde gizemli bir etki

uyandırıyordu.

VARLIK VE ZAMAN'da Heidegger, insan Dasein'ının, olmak zorunda kaldığı bu *oradadan* başka hiçbir tutunuşunun olmamasının felsefi kanıtı üzerinde çalışır. Bir anlamda Nietzsche'nin çalışmasına devam eder: Tanrı'nın ölümünü düşünmek ve acınası yedek tanrılarla kendini kandıran ve Tanrı'nın kaybolması üzerine dehşete düşmeye izin vermeyen "son insanlar"ı (Nietzsche) eleştirir. VARLIK VE ZAMAN'da dehşete düşebilme yeteneğinin formülü şöyledir: *Korkma cesareti.*

VARLIK VE ZAMAN. Her şeyin söz konusu olduğu vaadinde bulunan bir başlık. Akademik çevrelerde, Heidegger'in büyük bir yapıt hazırladığı biliniyordu, ama bu kadar muazzam bir iddiayı işaret edeceğini kimse beklemiyordu. Unutulmamalıdır ki, Heidegger o zamanlar henüz konstrüktivist bir filozof olarak değil, felsefi geleneğin virtüöz yorumcusu olarak geçiyordu, bu geleneği başka hiç kimsenin yapamadığı kadar güncelleştirebiliyor ve bu esnada Platon ve Aristoteles'i, Rudolf Bultmann'ın İsa'yı ele aldığı gibi işliyordu: yeniden canlandırarak.

Hermann Mörchen, 1927'nin başında, Heidegger'in dernekten öğrencileriyle muhabbetli bir buluşmada, "tıpkı en sevdiği gizli oyuncağını gösteren bir çocuk gibi, tek kelime etmeden, beklentiler içinde, taze bir düzeltme tabakasını, Varlık ve Zaman'ın kapak sayfasını ortaya bıraktığını" hatırlar.

Dramaturjisiyle etkili olan bu yapıt, bir tür cennette önsözle başlar. Platon sahneye çıkar. "Sofistler" diyaloğundan bir söz alıntılanır: "Çünkü görünüşe göre siz 'v a r ' [seiend] ifadesini kullandığınızda aslında ne demek istediğinizi zaten çoktan biliyorsunuz; bizse bir zamanlar anladığımızı sanıyorduk, oysa şimdi mahcup olduk."

Heidegger'e göre bu *mahcubiyet* hâlâ vardır, ama kendimize itiraf etmiyoruz. O bir şeyin *var* [seiend] olduğunu söylediğimizde ne de-

mek istediğimizi hâlâ bilmiyoruz. Önsözde iki anlamda varlığın unutulmuşluğundan yakınılır. Varlığın ne olduğunu unuttuğumuz gibi, unuttuğumuzu da unuttuk. *İşte bu yüzden, varlığın anlamı sorusunu tekrar sormak gereklidir*, ama unuttuğumuzu da unuttuğumuz için, *bundan da önce ilk başta bu sorunun anlamını tekrar anlamak gereklidir.*

Bir önsözde olması gerektiği gibi, daha en baştan, her şeyin nereye uzanacağı ifade edilmektedir: *Her bir varlık anlayışının olası ufku olarak zamanın yorumu.* Varlığın anlamı – Zaman'dır. Bu ipucu verilse bile bunu anlaşılır hale getirmek için Heidegger sadece bütün bu kitaba değil, ömrünün geri kalan kısmına ihtiyaç duyacaktır.

Varlık sorunu. Heidegger tam olarak iki soru sorar. Birincisi: *Var* ifadesini kullandığımızda aslında ne demek istiyoruz? Bu ifadenin anlamıdır araştırılan. Heidegger bu soruyla ilgili olarak, çift anlamıyla henüz bu sorunun anlamının bile anlaşılmadığını iddia eder. Tuhaf bir iddia.

Varlığın (sadece ifadenin değil) anlamı sorusuna gelince, bunun insanın düşünmesini, tarihin en başından bugüne kadar sürekli zorlayan bir soru olduğu söylenebilir. Bu, insan yaşamının ve doğanın anlamı, amacı ve anlamı hakkındaki sorudur. Yaşam için değerler ve yönelimler hakkındaki ve dünya, kâinat, evrenin nedeni ve niçini hakkındaki sorudur. Günlük ve ahlaki yaşam, insanların bu konu hakkında soru sormasını gerektirir. Eski zamanlarda, fizik, metafizik ve teoloji henüz bir aradayken, bilim de bu anlam sorusunu yanıtlamaya çalışıyordu. Ancak Kant'ın ahlaki varlıklar olarak anlam sorusunu sormamız gerektiğini, ama bilimadamları olarak bunu yanıtlayamayacağımızı bulmasından bu yana, işte o zamandan beri kati bilimler bu sorudan çekinmektedir. Oysa günlük ve ahlaki yaşam bu soruyu hâlâ her gün reklamda, şiirde ve ahlaki düşüncede, dinde sormaya devam edi-

yor. Heidegger bu sorunun artık anlaşılmadığını nasıl iddia edebilir? Ancak eğer bütün bu anlamlandırma türlerinin ve bunlara denk gelen anlam sorularının, *varlığın anlamına* teğet geçtiği fikrindeyse bunu yapabilir. Buysa ilk başta filozofun kendisini büyüteç altına alan, cesur bir iddiadır. Çünkü filozof, Platon'un günlerinden bu yana unutulmuş ve gizli kalmış olanı yeniden keşfeden biri olarak ortaya çıkar. Daha cennetteki önsözde, Heidegger kendisini çığır açan bir kopuşun öncüsü olarak sahneye koyar. Ayrıntıda varlığın anlamına ne katkıda bulunabileceğini daha göreceğiz. Heidegger yolları uzatmada ustadır. Böyle olunca tünelin sonunda göründüğünde ışığa daha bir sevineceğiz.

İlk başta Heidegger varlığın anlamı sorusunu, ben buna 'empati sorusu' diyorum, bir kenara bırakır. Diğer soruyla, 'semantik' sorusuyla işe başlar: *varolan* ifadesini kullandığımızda ne demek istiyoruz, hangi 'anlam'da 'varlık'tan bahsediyoruz? Bu soru modern bilimler bağlamında da etkilidir. Her bilim, fizik, kimya, sosyoloji, antropoloji vs olanların belli bir sahasını işler veya aynı sahayı farklı sorgulamalar ve yöntemlerle işler. Kişinin nesnesine uygun olarak nasıl yaklaşacağı hakkındaki her yöntemsel düşünce artık buna bu ad verilmese bile bölgesel bir ontoloji içerir. Heidegger'in varlığın ilgili nesne alanında hangi anlamda ele alındığının netleştirilmediği iddiası, bu yüzden ilk başta tam olarak akla yatmaz. Üstelik yeni-Kantçılık daha yeni, yöntem bilincine yönelik sıradışı bir hassasiyet geliştirmişti. Rickert ve Windelband'ın, doğa ve kültür bilimleri arasındaki ince ayrımları, Dilthey'in hermenötiği, Max Weber'in anlayan sosyolojisi, Husserl'in fenomenolojik yöntemi, bilinçdışının psikoanalitik hermenotiği orada duruyordu. Bu bilimlerin hiçbiri, yöntemsel olarak safdil değildi, hepsi gerçek olanın araştırılmasının bütünsel bağlamındaki yeri hakkında düşündüğünden, ontolojik bir sorun bilincine sahipti. Semantik-yön-

temsel sorun için, varlığın anlamı hakkındaki empatik soru için geçerli olanla aynı şey geçerlidir. Her ikisinde de Heidegger bu soruların anlamının anlaşılmadığını iddia eder, ama yine de bu sorular her yerde sorulmaktadır. Günlük, ahlaki yaşamda empatik soru, bilimlerdeyse yöntemsel-semantik soru.

Heidegger özel bir şeye ulaşmak istemektedir, yalnız bunun ne olduğunu kimse bilmez. Beceriklilikle gerilimi artırarak, sonunda tezini sunar. Daha insanın araştırılması esnasında, bilimlerin insanı hangi anlamda *var* olarak bıraktıkları hakkında net olmadıkları belirginleşir. Bilimler sanki insanı da, dünyada bulunan diğer nesneler gibi bütün olarak göz önüne alabilecekmiş gibi yapar. Burada Dasein'ın, *kendi varlığını, öz bakımından sürekli olarak ve ilkönce ilişkide bulunduğu varolandan, 'dünyadan' bu yana anlama* yönündeki anlık bir eğilimini izlerler (SuZ, 15). Ama bu, Dasein'ın kendi kendini gizemlileştirmesidir, Dasein, yaşadığı sürece, asla bir nesne gibi bitmiş, tamamlanmış ve kapanmış değildir, tersine gelecek için daima açık kalır, olanaklarla doludur. Mümkün olmak, Dasein'ın bir parçasıdır.

Varolanların geri kalanından farklı olarak, insanın kendi varlığıyla bir ilişkisi vardır. Heidegger buna *varoluş* der. Varoluş –Heidegger'in 1922 tarihli Aristoteles yorumunda zaten gösterdiğim gibi– geçişli bir anlama sahiptir. Dasein'daki geçişsiz olan şeye, Heidegger *fırlatılmışlık* der: *Hiçbir Dasein, Dasein'a gelmek isteyip istemediğine ..., özgürce karar verebilmiş midir?* (SuZ, 228). Ama eğer bizler geçişsiz olarak buradaysak, bizde geçişsiz olan şeyi, geçişli olarak yaşamaktan başka bir şey yapamayız. Geçişsiz olarak olduğumuz şeyi, geçişli olarak olabiliriz ve olmalıyız. Sartre sonradan bunun formülünü bulacaktır: "İnsanın olmak için yapıldığı şeyden bir şey yapması." Biz kendimizle bir ilişkiyiz ve böylece aynı zamanda bir varlık ilişkisiyiz. *Dasein'ın ontik nitelemesi,*

ontolojik olmasında yatar (SuZ, 12).

Ontik ifadesi varolan her şeyi betimler. *Ontolojik* ifadesiyse benim olduğum, hatta bir şeylerin olduğu yönündeki meraklı, şaşkın, korkmuş düşünceyi betimler. Örneğin Grabbe'nin benzersiz cümlesi, "dünyaya geldik bir kere, hem de Detmold'de tenekeci olarak!" ontolojiktir. Yani Dasein veya varoluş şu anlama gelir: Sadece var değiliz, aynı zamanda olduğumuzu da algılıyoruz. Ve asla mevcut bir şey gibi bitmiş değiliz, kendimizden kaçınamayız, her noktada bir geleceğe açığız. Yaşamımızı sürdürmek zorundayız. Kendi kendimize bırakılmışız. Olmakta olduğumuz şeyiz.

Daha en başında, Dasein hakkında uygun şekilde nasıl konuşulabilir? sorusundayken, Heidegger'in gözüne zaman ilişir.

Açık bir ufka bakarmışçasına zamana bakarken, birçok belirsiz şeyin önümüzde durduğunu fark ederiz, ama mutlaka kesin olarak bir tek şeyin: o büyük *geçmiş*in, ölümün. Onunla tanışığız, sadece diğerlerinin ölmesinden dolayı değil, her an 'geçmiş'i, küçük ayrılıklarla dolu, küçük ölümlerle dolu – zamanın akışını duyarak yaşayabildiğimiz için. Zamansallık; bugünkü, gelecekteki ve nihayet ölümcül geçmişin deneyimidir.

Zamansallığın kapanış ve açılıştaki her iki yüzü, ölüme doğru olmak ve mümkün olmak, Dasein için ağır bir zorlanmadır. Ve *bu yüzden* de –ki böylece çember kapanır ve biz de tekrar başa ulaşırız– Dasein kendine de, insan haklanmadan önce hakkından gelebileceğine inandığı mevcut bir şeye nasıl davranırsa öyle davranmaya başlar. İnsanın bilimsel olarak nesnelleştirilmesi, Heidegger için Dasein'ın huzursuz edici zamansallığından bir kaçıştır. Burada bilimler sadece, gündelik Dasein'ın zaten bahsedilen, kendini *dünyadan bu yana*, yani şeyler arasında bir şey gibi anlama yönündeki dik kafalı eğilimini sür-

dürmektedir. Bilim, Dasein'ın kendini gündelik şeyleştirmesinin, kültürle beslenmiş ve yöntemsel olarak gerçekleştirilmiş biçimidir. İşte Heidegger bu taş kalbe dokunmak ister.

Bu iki soruyu, varlığın anlamı hakkındaki empatik soru ile 'varlık' ifadesinin anlamı hakkındaki yöntemsel-semantik soruyu Heidegger şu tezde birleştirir: Dasein'ı şeylerin arasına fırlatma eğilimi, varlığın anlamı hakkındaki empatik soruda da kendini sürdürmektedir. 'Anlam,' dünyada veya sanal bir ahirette, insanın tutunabileceği ve odaklanabileceği, varolan mevcut bir şey gibi aranır: Tanrı, evrensel yasa, taşlara kazınmış ahlak levhaları gibi.

Bu anlam sorusunu mevcut bir şey hakkındaymış gibi sorma şekli, Heidegger için Dasein'ın kendi zamansallığından ve mümkün olmasından kaçışının bir parçasıdır. Varlığın anlamı sorusu, bir mevcudiyet metafiziği boyutunda sorulmuş ve yanıtlanmış – ve bu yüzden isabetsiz kalmıştır. Bugün bu yanılgı yeniden dirilişini kutlamaktadır: Artık 'anlam verilmekte'dir, anlam kazandırma programları vardır, anlam kaynaklarının kıtlığından ve bunların etkili olarak değerlendirilmesinden bahsedilmektedir. Oysa bu, çok aptalca bir mevcudiyet metafiziğidir.

Burada söz konusu olan, kuramsal olarak hatalı bir tutum değildir. Varlığın anlamı sorusu zaten, daha önce belirtildiği gibi, gösterişle ilerlemiş olan kati bilimlerin bir sorusu olarak geçerli değildir, çünkü bu soruyu sorma alışkanlığını kaybetmişlerdir. Anlam sorusunu pratik, gündelik-ahlaki bilinç sorar. Ama bu bilinç yaklaşımı nasıl anlaşılmalıdır?

Heidegger'in varlığın anlamı sorusunun gerçek öznesini ancak yapıtın ortasında ortaya çıkarması, VARLIK VE ZAMAN'ın dramaturjik inceliklerinin bir parçasıdır. Bu özne, bu sorunun 'kim'i, bir ruh halidir,

Heidegger'de bu *temeldeki korku hali*dir. *Korku*da Dasein, varlığın anlamını, kendi varlığının anlamını sorgular. Ünlü 40. paragraf, korkunun çözümlemesine ayrılmıştır. Coşku, sevgi gibi – varlığın anlamı sorusunun da kaynaklanabileceği duygular, Hannah Arendt'e rağmen VARLIK VE ZAMAN'da yoktur. Bu sadece belli ruh hallerinin felsefi kavrama güçleri açısından felsefi olarak temellendirilebilen nitelenmeleriyle değil, aynı zamanda yazarın gerçekteki ruh halleriyle ve belli ruh hallerine eğilimiyle alakalıdır.

Şimdi gelelim korkuya. Korku, ruh halleri arasındaki, gölgeli kalan kraliçedir. Onu ürküntüden ayırmak gerekir. Ürküntü belli bir şeye yöneliktir, sığdır. Korku ise dünya gibi belirsiz ve bir o kadar sınırsızdır. Korkulan şey *olduğu gibi dünyadır*. Korku karşısında her şey bütün anlamlılığı üzerinden atılmış, çıplak yere çöker. Korku egemendir, hiç yere içimizde iktidar sahibi olabilir. Nasıl olmasın ki, çünkü korkunun karşısındaki asıl şey hiçliktir. Korkan kişiye dünya *fazla bir şey sunamaz, başkalarının birlikteliği de.* Korku kendi yanında başka tanrılara tahammül edemez, iki yönden insanı yalnız bırakır. İnsanın etrafındaki diğer insanlarla bağını koparır ve kişinin dünyayla kurduğu samimi ilişkileri kesmesini sağlar. Dasein'ı dünyanın ve kendi benliğinin çıplak *öyleliğiyle* yüzleştirir. Ama sonra, Dasein korkunun soğuk ateşinden geçtikten sonra geriye kalan, hiçbir şey değildir. İçinde korkuyu tutuşturan şey Dasein'ın kor çekirdeğini açığa çıkarmıştır: *kendi kendini seçme ve kavrama özgürlüğü için özgür olma.*

Demek ki Dasein korkuda dünyanın *tekinsizliğini* ve kendi özgürlüğünü yaşar. Böylece korku aynı anda her ikisi de olabilir: Dünya korkusu ve özgürlük korkusu.

Bu çözümleme Kierkegaard'dan esinlenmiştir, onda özgürlük korkusu, suçlanma korkusudur. Kierkegaard korkuyu, inanca *sıçrayarak*,

uçurumun üzerinden sıçrayarak aşmaya çalışır. Heidegger'in *korku*su, bu sıçramanın alıştırması değildir. Kökenlerinin inancını kaybetmiştir. Heidegger'de korku, sıçramadan sonraki, çakılmak üzereyken gelen korkudur.

Elbette Heidegger'in korku felsefesi de, yirmili yılların krizli genel ruh halinden beslenir. Uygarlığın huzursuzluğu –Freud'un bu başlıklı denemesi 1929'da çıkmıştır– geniş ölçüde yayılmıştı. Bu yılların dünya görüşü denemeciliği, batış halindeki, ters dönmüş veya yabancılaşmış bir dünyanın verdiği huzursuz hisle doludur. Teşhisler karamsar, tedavi olanaklarıysa çok sayıdaydı. Bütün bu laneti tek bir noktadan iyileştirme denemeleri piyasa dalgalanmalarına yol açıyordu. Weimar siyasetinde demokratik merkezin, toptan devrimcilerin aşırıcılığı tarafından öğütülmesi gibi, o yılların kriz felsefesinde de aşırı çözümlere sapmak hâkimdi. Bunlar farklı isimler taşıyordu: "Proleterya," "bilinçdışı," "ruh," "kutsallık," "ulusallık" vs. Kriz aşma felsefeleri piyasasını, o zamanlar Carl Christian Bry, yirmili yılların en çok satan kitapları arasında olan "Örtülü Dinler" adlı kitabında örneklemiştir. Bu kitap VARLIK VE ZAMAN'dan iki yıl önce piyasaya çıktığında, fanatik Yahudi düşmanlığı ve ırkçı düşünceler kol geziyor, Alman Komünist Partisinin 'bolşevikleşmesi' başlıyor, Hitler Landsberg'de "Kavgam"ı yazıyor, milyonlarca insan kurtuluşu, tarikat tarzı hareketlerde – gizli güçlere inanma, vejetaryenlik, çıplaklık kültürü, tanrıseverlik ve insanseverlikte arıyordu, birçok kurtuluş vaadi ve yönlendirme teklifi vardı. Paranın değersizleşmesinin yarattığı travma, enflasyon azizlerinin işlerini coşturmuştu. "Monomanik" bir şekilde tek başına anlam yorumlama ve kurtuluş ilkesi haline gelen her şey, Bry'e göre "örtülü din" halini alabilir. Kendisi de dindar bir insan olan Bry, din ile sahte din arasında ayrım yapmak için şaşırtıcı derecede basit bir ölçüt bulmuştu. Ger-

çek bir din, bu dünyanın açıklanamazlığı karşısında teveccüh göstermeye eğitir. İnancın ışığında dünya büyür, aynı zamanda karanlıklaşır, çünkü gizemini korur, insan da kendini bunun bir parçası olarak anlar. Kendine karşı şüphede kalır. Buna karşın "örtülü din"in monomanları için bu dünya küçülür. "Monoman, her bir şeyde artık sadece kendi fikrinin bir onayını görür," bunu ise dünyaya ve kendi kuşkularına karşı inancın hararetiyle savunur.

VARLIK VE ZAMAN, bu krizli ruh halinin bir parçasıdır, ama bahsedilen türden, burada bir tedavi sunulmaması açısından farklılık gösterir. Freud 1929'da, "Uygarlığın Huzursuzluğu" hakkındaki teşhisini, şu sözlerle açmıştı: "Böylece etrafımdaki insanlar karşısında bir peygamber olarak ayağa kalkma cesaretim tükeniyor ve bir teselli getiremediğim suçlamaları karşısında eğiliyorum, çünkü temelde hepsi bunu istiyor." Bu sözler, Heidegger'in yaklaşımına da uygun düşer. O da kendi huzursuzluk deneyiminden yola çıkarak düşünür ve peygamber olarak ayağa kalkmayı ve "teselli getirme"yi reddeder.

Ancak Heidegger'in *varlığın anlamı* hakkındaki empatik sorusuyla böylesi beklentilerin uyandırılması gayet mümkündü. Ve bu beklentiler uyandırılıyor – ama tatmin edilmiyorlardı. Bu beklentinin düş kırıklığına uğratılması gerektiği, VARLIK VE ZAMAN'ın mesajının bir parçasıdır, bu mesaj der ki: Bunun arkasında hiçbir şey saklı değil. Varlığın anlamı zamandır; ama zaman, armağanlarla dolu bir sandık değildir, bize bir içerik ve yön vermez. Anlam zamandır, ama zaman bir anlam 'vermez.'

Korku Heidegger'in Dasein çözümlemesinde düğüm noktasını oluşturur: İnsan şimdiye kadar içine *yerleştiği* ilişkilerden kopar. Korku bölümünden önceki çözümlemeler, dünyasına sağlam olarak yerleşmiş Dasein'ı konu alır. Dünyayı ellerimizden kaçırdığı için ve bu öl-

çüde bir mesafe fenomeni olan korkunun, gündelik Dasein'ın bu kendine has mesafesiz, sıkı sıkıya yerleşmiş *Dünya-içinde-varolma*sından daha kolay tarif edilebildiği görülür. Bu şeffaflaştırmak istenirse, bu mesafesiz Dasein devinimine bir ölçüde 'katılmak' gerekir ve bunun dışında bir konumda durulmamalıdır. İşte tam burada, fenomenolojinin temel ilkesi geçerlidir: Fenomen 'hakkında' konuşmamalı, tersine bu olgunun kendini *göstermesine* izin veren bir yaklaşım seçilmelidir.

Bu açıdan felsefe şimdiye dek sık sık günah işlemiştir. Ya bilincin dünyadan nasıl çıktığını (doğacılık) ya da dünyanın bilinç tarafından nasıl kurgulandığını (idealizm) tarif etmiştir. Heidegger bir üçüncü yol arar. Heidegger'in orijinal, ama aynı zamanda zorlayıcı olan fikrine göre, *içinde-varolma*yla başlanmalıdır. Çünkü 'fenomensel' olarak ne önce kendimi sonra dünyayı, ne de tersine önce dünyayı sonra kendimi algılarım, bilakis deneyimde her ikisi de aynı anda, çözülmez bir bağlantıyla verilmiştir. Bu deneyime fenomenoloji "yönelmişlik" adını vermişti. Heidegger için fenomenolojinin en önemli görüsü budur, ama bunu şimdi Husserl gibi sadece bir bilinç yapısı olarak değil, Dasein'ın dünyayla ilişkisi olarak kavrar.

İçinde-varolmanın çözümlemesi, terminolojide tuhaf burgulara sürükler. Çünkü her kavramsal ifade, özne ile nesne arasındaki akla yakın duran ayrıma veya 'öznel' (içsel) ya da 'nesnel' (dışsal) bir konuma geri düşmekten kaçınmalıdır. İşte böylece, yapıların koparılamayan bağlamını betimlemesi gereken, dallı budaklı sözcük bileşimleri ortaya çıkar. Birkaç örnek. *Dünya-içinde-varolma,* Dasein'ın bir dünyaya karşı ortaya çıkması değil, tersine kendini daima onun içinde bulması anlamına gelir. *Diğerleriyle-beraber-varolma,* Dasein'ın kendini daima diğerleriyle ortak durumlarda bulması anlamına gelir. *Kendinin-ilerisinde-varolma,* Dasein'ın şu andan sadece arada bir değil, sürekli ilgiyle

geleceğe doğru ileri baktığı anlamına gelir. Bu ifadeler, bütün bu girişimin paradoks niteliğini gösterir. Zaten çözümleme, bir şeyin parçalanması anlamına gelir. Ama Heidegger çözümleyerek çözümlemenin etkilerini, parçalara ve öğelere ayırmayı tekrar geri çevirmeye çalışır. Heidegger Dasein'ı bir yosun kolonisi gibi kavrar. İnsan neresinden tutarsa tutsun, onu daima bütün olarak dışarı çekmek zorunda kalacaktır. Tekil bir şeyi kavrama ve bununla ilintili olan bütünü daima bunun beraberinde ifade etme çabası, bazen işi istemsizce kendi kendini gülünç düşürmeye vardırır. Örneğin *ihtimam-göstermeklik* böylece, *(iç dünyada karşılayan varolanın) yanında varolma olarak (bir dünyanın) içinde zaten kendinin ilerisinde olma* (SuZ, 327) olarak belirlenir.

Dilin karmaşıklığı, gündelik Dasein'ın karmaşıklığına uygun olmalıdır. 1925 yazındaki ZAMAN KAVRAMININ TARİHİNE GİRİŞ dersinde Heidegger şunları söyler: *Burada hantal ve belki de çirkin kavramlar sokmak zorunda kalıyorsak, bu benim bir tutkunluğum veya kendi terminolojime bilhassa âşık olmamdan değildir, tersine olguların kendi zorlamasıdır ... Eğer sık sık bu türden formüller ortaya çıkıyorsa, bunlara takılıp kalmamalıdır. Bilimlerde güzel bir şey yoktur, hele felsefede belki de hiç yoktur* (GA 20, 204). Ayrıca bu özel terminoloji – Brecht'in yöntemine benzer olarak bir yabancılaştırma tekniğidir, çünkü burada araştırmaya sunulan şey *yabancı ve tanınmayan bir şey değildir, tersine en yakındaki* ve bu yüzden de *yanlış görmeye* sürükleyen *bir şeydir* (GA 20, 205). Bu noktada söz konusu olan, hesaplanmış bir dildir. Bu, aşikâr olanı, filozofların da kavrayabileceği bir şekilde söylemektedir. Ve bu noktada dil, felsefenin, şimdiye kadar ilke olarak yolundan çekildiği gündelik yaşamı araştırırken çektiği zorlukları ortaya koymaktadır. *Ontik olarak en yakın ve tanıdık olan, ontolojik olarak en uzak, bilinmeyen ve ... gözden kaçandır* (SuZ, 43).

Dasein'ın çözümlemesine Heidegger *eksistensial çözümleme* adını verir, Dasein'ın temel belirlenimlerinin adıysa *eksistensiallerdir*. Bu kavram birçok yanlış anlamaya yol açmıştır. Ama alışılmış kategori kavramıyla sade bir benzeşim içinde oluşturulmuştur. Geleneksel felsefe normalde mekân, zaman, uzam vs gibi, 'nesne'lerinin temel belirlenimlerine kategoriler adını vermiştir. Heidegger için Dasein, mevcut bir 'nesne' değil, tersine *varoluş* olduğu için, temel belirlenimlerini de kategoriler olarak değil, *eksistensialler* olarak betimler.

Demek ki Heidegger Dasein çözümlemesine *içinde-varolma*yla başlar, çünkü Dasein'ın kendisi de bununla başlar. *İçinde-varolma* sadece insanın herhangi bir yerde bulunduğu değil, aynı zamanda daima bir şeyle uğraştığı, bir şeyle işinin olduğu anlamına gelir.

Bilindiği üzere radikal köklere inendir. Marx için insanın kökü çalışan insandı. Heidegger'in *bir şeyle uğraşma*sı, insanın temel belirlenimi olarak, 'çalışmak'tan daha kapsamlı olarak düşünülmüştür. Marx çalışmayı "doğayla madde değiş tokuşu" olarak tanımlar. Heidegger'de *uğraşmak* gerçi (şeysel, doğal) *çevre*yle ilişkili olsa da, aynı ölçüde *kendi dünya* (kendi kendiyle ilişki) *ve birlikte olunan dünya* (toplum) ile de ilişkilidir.

Heidegger'in yaklaşımı pragmatiktir, çünkü *uğraşmak*tan başka bir anlam ifade etmeyen eylem Dasein'ın temel yapısı olarak geçer.

Davranış ile bilmenin bağlantısı da pragmatiktir. Heidegger'in terminolojisinde: Birincil uğraşma daima uğraşmaya ait bir *özene* sahiptir. Bilme, davranmanın bir işlevidir. Bu yüzden bilen bilinci kendinden çıkarak anlamaya çalışmak yanlış olur. Bu, Husserl'in fenomenolojik bilinç araştırmasına karşı çıkar. İdrak etme, dünyayla uygulamada uğraşmaktan çıktığı için, uygulamadaki yaşam etkinliğinden yola çıkarak araştırılmalıdır.

Bu, maddeciliğin tanıdık ilkesi olan "varlık bilinci belirler"e geri dönüş değil midir? Heidegger'in itirazı: Eğer bilincin varlıktan çıkarak belirlenmesine izin verilirse, insan varlığın ne olduğunu biliyormuş gibi yapar. Oysa bunu bilmiyoruz, araştırıyoruz, der Heidegger. *Çevre, birlikte olunan dünya ve kendi dünya*nın Dasein'ın karşısına nasıl çıktığı, sadece dikkatlice gözlemlenebilir ve fenomenolojik olarak betimlenebilir.

Heidegger ilkönce şunu sorar: Şeysel çevre nasıl ve ne olarak karşımıza çıkar? Bir *eşya* olarak karşıma çıkar ve bununla da etkinliklerimin etrafında belli bir *mahiyete* sahiptir.

Bir örnek: Alışkanlık gereği açtığım kapıyı, cilalanmış bir tahta levha olarak algılamam. Eğer ona alıştıysam aslında onu algılamam bile. Çalışma odasına geçmek için onu açarım. Benim yaşam ortamımda, ama yaşam zamanımda da, bir 'yer'e sahiptir: gündelik yaşam kurallarımın içinde belli bir rolü vardır. Gıcırdaması, kullanılmasının bıraktığı izler, ona 'bağlanan' anılar, vs bunun bir parçasıdır. Bu kapı, Heidegger'in ifadesiyle, el-altındadır. Bir kez şaşırtıcı şekilde kilitli olsa ve ona kafamı çarpsam, o zaman kapıyı, aslında olduğu gibi, bir tahta levha olarak acıyla algılayacağım. O zaman *el-altındaki* kapı *mevcut* kapı olmuştur.

Bu şekilde alıştığımız ilişkiler, *el-altındakilerin* dünyasını oluşturur. Burada, ayrıntısıyla onu fark etmesem de, davranışlarımla alıştığım bir anlam bağlamı vardır. Açıkça bilincimize getirmesek bile bu anlamların içinde 'yaşarız.' Ancak dışarıdan veya bilinçten yana bir rahatsızlık olduğu zaman, bu yaşanan bağlam dağılır ve şeyler sadece *mevcut* şeyler olarak göze çarpar. Ama *mevcut-olan*da, el-altında-olanın yaşanan anlamlılıkları kaybolmuş veya en azından güçsüzleşmiştir. Ancak el-altında-olanın mevcut-olana dönüşmesiyle, şeyler dar anlamda ku-

ramsal yaklaşımla araştırılabilen *nesneler* haline gelir.

Heidegger'in çözümlemesi *el-altında-olan*ın dünyasını düşünce için kurtarmaya çalışır, çünkü bu dünya felsefi bilgi tarafından çoğunlukla *aceleye getirilir*. İnsan şeyleri (ve insanları) çabucak, artık sadece umursamaz biçimde *mevcut-olacakları* şekilde düzenleyiverir. Sonradan Heidegger dünyanın salt mevcut bir şeye dönüştürülmesine, varlığı unutmuşluk adını verecek, *el-altındaki* yaşam ortamının bilinçli olarak korunmasıysa *yakınlık* veya *şeylerin yanında barınma* olarak anlaşılan bir Varlığa Bağlılık olacaktır. Sonra da buna karşılık gelen tutum, *ağırbaşlılık* adını alacaktır.

Ancak VARLIK VE ZAMAN'da, daha sonra göreceğimiz gibi, başka bir varoluş ideali hâkimdir.

Dünyayla uğraşmanın bu temel yapısına Heidegger *ihtimam-göstermeklik* der. Bu ifadeye kapsamlı bir anlam verir. İhtimam-göstermeklik her şeydir. Heidegger bunu açıklamak için, geç antik dönemden kalma bir masal olan Hyginus'un "Cura"sından alıntı yapar.

Bir zamanlar 'ihtimam,' bir nehri geçerken, bir parça killi toprak görmüş: düşünceler içinde bundan bir parça alıp şekil vermeye başlamış. Kendi kendine ne yarattığını düşünürken, Jüpiter çıkagelmiş. 'İhtimam' ondan, şekillendirdiği kile bir can vermesini rica etmiş. Jupiter onun bu ricasını yerine getirmiş, ama sonra ihtimam, yaptığı şekle bir ad vermek istediğinde, Jüpiter bunu engellemiş ve ona kendi adının verilmesi gerektiğini söylemiş. 'İhtimam' ile Jüpiter isim hakkında kavga ederken, toprak (Tellus) ayağa kalkmış ve şekle kendi adının verilmesini istemiş, çünkü bedeninin bir parçasını ona vermiş. Kavgalılar yargıç olarak Satürn'ü seçmişler. Satürn ise onlara görünüşte adil olan şu kararı buyurmuş: "Sen, Jüpiter, can verdiğin için, öldüğünde canını, sen, toprak, bedenini armağan ettiğin için bedenini alacaksın. Ama bu mahluğu ilkönce 'ihtimam' yaptığı için, yaşadığı sürece

'ihtimam' onun sahibi kalacaktır" (SuZ, 198).

Demek ki *ihtimam-göstermeklik*le, insanın ikide bir kendi kendine 'efkâr'lanması kastedilmektedir. *İhtimam-göstermeklik* conditio humana'nın [insanlık hali] temel bir alametidir. Heidegger bu ifadeyi endişelenmek, planlamak, ilgilenmek, hesaplamak, öngörmek anlamında kullanır. Zaman ilişkisi burada belirleyicidir. Ancak önünde açık ve kontrol edilemeyen bir zaman ufku gören ve buna doğru yaşaması gereken bir mahluk ihtimamlı olabilir. Bizler, öne doğru açık zaman ufkunu, belirgince tecrübe ettiğimiz için ihtimam-gösteren ve ilgilenen mahluklarız. İhtimam-göstermeklik, yaşanan zamansallıktan başka bir şey değildir.

Zaman tarafından ihtimam-göstermeklik içinde sürüklenerek, davranışlarımızla dünyanın karşısına çıkarız, dünya ise onunla ilişkimiz açısından mevcut veya el-altında olabilir. Ama Dasein'ın kendisi ne mevcut bir şey, ne de el-altında olan bir şeydir, tersine *varoluştur. Varolmak,* kendi kendiyle bir ilişki içinde olmak, kendi kendiyle ve böylece de kendi varlığıyla ilişki kurmak zorunda olmak demektir. Kendi varlığı kendini insana nasıl gösterir? Heidegger'in yanıtı: *ruh hal*inde.

Bilmenin açımlama imkânları ... Dasein'ın kendi varlığının ... karşısına getirildiği ruh hallerinin başlangıçtan bu yana açımlanmasına kıyasla çok daha kısa kalırlar (SuZ, 134).

Heidegger ısrarla, felsefenin kendini dirençle gizemlileştirmesine karşı savaşır. Felsefe, düşünmenin bir çabası olduğu için, düşünmenin en büyük açımlama gücüne sahip olduğunu sanır. Duygular ve ruh halleri 'öznel'dir ve bu yüzden, dünyanın nesnel bilgisini taşımak için uygun olmadıkları söylenir hep. 'Duygulanım' denen her şey elbette daima kuramsal merakın nesnesi olmuştur. Bilmenin n e s n e s i olabilmişlerdir, ama bilmenin o r g a n l a r ı olmalarına genelde izin ve-

rilmemiştir. Nietzsche ve Yaşam Felsefesiyle bu değişmişti, ama Heidegger için henüz yeterince kökten değişmemiştir. *Ruh haller*inden yola çıkan felsefe yapma biçimi, onu *akıldışılığın sığınağına* sokuşturmalarına izin vermiştir. Burası felsefe için kötü bir yerleşimdir. *Akılcılığın karşıtı olarak akıldışıcılık, akılcılığın karşısında kör olduğu şey hakkında şaşı olarak konuşur* (SuZ, 136).

Heidegger *ruh hallerini* doğrudan – şaşı bakmaksızın ele alır.

Daima *herhangi bir* ruh halindeyizdir. Ruh hali bir *zihin durumu*dur. Gerçi belli ruh hallerine kendimizi kaptırabiliriz, ama asıl olan, onların içimize yerleşmesi, işlemesi, sokulması, üzerimize atılmasıdır. Onların efendisi değiliz. Ruh halinde, kendimizi belirlememizin sınırlarını yaşarız.

Heidegger şimdi bütün olası ruh hallerini taramaz, kendi tasarımına uyan birkaç tanesine odaklanır. Gündelik temel ruh hali olarak, *bıkkınlık* ve *can sıkıntısı* izleri taşıyan, *sık sık süregiden, tekdüze ve solgun keyifsizliği* vurgular. Burada görülür ki: *Varlık bir yük olarak tezahür etmiştir* (SuZ, 134). Gündelik meşguliyet, bu ruh halinden bir kaçıştır. Dasein kendini toparlar, etkinleşir, ruh halinin duyurduğu şeyi kendine itiraf etmez. *Dasein çoğunlukla ... ruh halinde açımlanan varlıktan kaçar* (SuZ, 135).

Heidegger'in bu fundamental ontolojisi, Dasein'ın kaçış yollarını kesmek için zorlu bir deneme olarak anlaşılabilir. Heidegger aynı şekilde zorlu ve ısrarlı bir yoğunlukla, *Dasein'ın yük niteliğinin* açık olduğu o ruh hallerini – solgunluğu ve sıradanlığı içinde bıkkınlık ve can sıkıntısını, canlılığı ve çarpıcılığı içinde korkuyu ele alır.

Şimdi bize yük olan ruh hallerinin, temelde yatanlar olduğu iddiası, hiç de inandırıcı değildir. Heidegger gibi ruh hallerine temel bir nitelik atfeden Max Scheler, farklı sonuçlara ulaşır. "Sempatinin Özü

ve Biçimleri" (1912) adlı araştırmasında Scheler, sevgi ve bağlılığın, "hissedilme ve eşlik"in temel zihin durumu olduğunu açıklar ve tam tersine kederliliği ve derliliği bir rahatsızlık olarak, bu sempatik ayırıcı özelliğin kesintiye uğraması olarak değerlendirir.

Basitçe denebilir ki, Heidegger kendinde hâkim olan temel ruh halini ve Weimar'ın kriz zamanlarındaki ruhsal durumunu çıkış noktası olarak almıştır. Bu, Heidegger kendisi ruh halinin *hep-benimkiliğini* ve *tarihselliğini* daima vurguladığı ölçüde haklı gösterilebilir. Ama *hep-benimkiliğe* ve *tarihselliğe* rağmen temel ontolojik olarak meşru ifadelerde bulunmak ister: sadece kendi Dasein'ının ve kendi döneminin değil, olduğu gibi Dasein'ın temel ruh halleri içinde kavranmalıdır.

Heidegger bu Dasein çözümlemesiyle, varlık sorusunu sormak istiyordu ve bu yüzden bunun, sadece felsefi insanbilime bir katkı olarak anlaşılmamasını istiyordu. Dönemin önemli felsefi insanbilimcilerinin, Helmuth Plessner ve Arnold Gehlen'in de, insan Dasein'ının yük niteliğinden yola çıkmaları, çok çarpıcıdır. Ama ikisi de farklı sonuçlar çıkarır. Buna karşıt olarak Heidegger'in yaklaşımı özellikle belirginleşir. Plessner insanbilimsel başyapıtı olan "Organik Yaşamın ve İnsanın Aşamaları"nda (1928) insanı, "dışmerkezli" konumuna işaret ederek tanımlar. İnsan, tamamen içine girdiği özel bir organik çevreye sahip değildir. Dünyaya açıktır. Hayvanlar gibi "içinden geldiği gibi" yaşamaz, önce içini bulması ve yaratması gerekir. Kendisinin ve kendi dışmerkezli konumunun ağırlığını taşıması gereken mesafeli bir mahluktur. Çünkü bu konumu onu hassas çelişkilere sürükler. Konumunu arar, bağlantılar kurar, ama kendisini tamamen onlara vermeyi başaramaz. Kendisini içten düşünen bir mahluk olarak yaşayarak bu bağlantıları tekrar tekrar keser. Davranışlarıyla dünyaya girerken, düşünmesiyle ondan kopar. Yani sadece dünyaya karşı değil, kendine karşı da

dışmerkezlidir. "Canlı sistemin bütün kendine geri dönüşünü mümkün kılan Ben olarak insan artık 'burada-şimdi'de değil, bunun 'arkasında,' kendinin arkasında, yersiz, hiçlikte durur ... Varoluşu gerçekten hiçlik üzerine kuruludur."

Dışmerkezlilik şu anlama gelir: İnsan, yaşamın onu taşıdığından daha fazla yaşama katlanmak zorundadır; ya da olumlu bir ifadeyle, insan yaşamını sürdürmelidir. İnsan yaşamı, "doğal yapaylık" yasası altında durmaktadır.

Arnold Gehlen de otuzlu yıllarda bu bulguyla bir bağ kurar. Onun için de insan dünyaya açıktır, belli bir çevreye, içgüdüsel olarak uyum sağlamamıştır. Bu uyum sağlamamışlık, eksikler başka şekilde telafi edilmeyecek olsa, biyolojik hayatta kalma şanslarını azaltırdı. Doğasında eksik olan şeyleri, insan kültürel olarak sağlamak zorundadır. Kendine uyan çevreyi kendine yaratmak zorundadır. Burada yük azaltma ilkesine göre hareket eder. O kadar çok şey 'yapmak' zorunda olduğu için, şeyleri ve kendini, kendiliğindenlik, motivasyon ve dürtü enerjisinin mümkün olan en düşük ölçüde harcanmasıyla "çalışacak" şekilde düzenleme çabasındadır. Demek ki insan, kendiliğindenlik, düşünsellik, özgürlük gibi, koca bir felsefe geleneğinde insanlık onurunun tezahürü olarak geçen şeylerden onu kurtaracak şekilde yaşama dünyasını düzenleyerek, dışmerkezliliğinden ve düşünselliğinden çalışarak kurtulmaya çalışır.

İnsan ne kadar içselleşirse, yaşam da o kadar ağırlaşır. Bu türden bir içsellik genelde, insanın kendi dünyasını taşımak için çok zayıftır, ama toplumsal yaşam dünyasının gerekli şeyselleşmesini ve kurumsallaşmasını bir zorlama ve 'gerçek dışılık' olarak duyumsatacak kadar da güçlüdür. Sonunda, bu içselliğin "hiatus" [boşlık] acısını çeken insan, kendini kaçınılmaz olana bırakır ve uygarlığın, sırtından Dasein'ın

yüklerini almasına izin verir – bu arada kendini kaybettiği duygusuna kapılsa bile. İnsan içine döndükçe dünyayı kaybeder, dünyaya çıktıkça da kendini. Gehlen'e göre buradan şu sonuç çıkar: "İnsan kendisiyle ve soydaşlarıyla s ü r e k l i bir ilişkiyi ancak d o l a y l ı olarak koruyabilir, yolu uzatarak, kendinden vazgeçerek, kendini tekrar bulmalıdır, işte kurumlar orada durmaktadır. Ancak bunlar ... insanlar tarafından üretilmiş biçimlerdir, burada ruhsal olan ... şeyselleşmekte, şeylerin akışına karışmakta ve işte sadece bu sayede sürekliliği sağlanmaktadır. Böylece insanlar en azından, hayvanlar gibi kaba doğa tarafından değil, kendi yaratımları tarafından yakılmakta ve tüketilmektedir."

Gehlen de Plessner de, Heidegger gibi, Dasein'ın yük niteliğinden işe başlar ve sonra kültürel yük azaltma tekniklerini, yaşamda kalmanın temel gerekliliği olarak betimler. Gerçi Heidegger de, akla yakın ve hâkim olan *hafife alma ve kolaya kaçma eğilimi*nden bahseder (SuZ, 127). Ama onun için insanı, *asıl varolabilmesi*nden eden, işte bu eğilimdir. İnsanın Dasein'ın bu yük niteliğiyle başa çıkma şekli, yükten kurtulmaya çalışarak mı yoksa yükü sırtına alarak mı başa çıktığı, gayrisahihliği ve sahihliği işte bu belirleyecektir. Her durumda yükten kurtulma, Heidegger için hemen, bir kaçış, sapma, yozlaşma manevrası, yani *gayrisahihlik* şüphesi taşımaktadır. *Sahih* kahraman, Atlas gibi dünyanın yükünü taşır; üstelik dimdik yürüme ve yaşamını cesurca tasarlama gibi bir sanat eseri de meydana getirmelidir.

Yirmili yıllarda bu ağır yapıta büyük bir yaygınlık kazandıran, ünlü ölüm kısmının yanında, sahihlik ve gayrisahihlik hakkındaki çözümlemelerdir. Heidegger'in gayrisahih yaşam dünyasını tarifi, o bunu sürekli yadsımış olsa da, çağını belirgin şekilde eleştiren bir yöne sahiptir. Ne olursa olsun, kitleselleşme ve şehirleşmenin, asabi kamu-

sal yaşamın, kuvvetle yükselen eğlence sanayisinin, soluksuz gündelik yaşamın, zihinsel yaşamın gazete sayfası benzeri rastlantısallığının eleştirisi, kendi *varolabilmesinden* yana yaşamayan, *herkes* tarafından yaşanan bir Dasein'ın tasfiriyle buluşur: *Her biri diğeridir ve hiçbiri kendisi değildir* (SuZ, 128).

Bu *herkes*in dünyası, yirmili yılların diğer yazarları tarafından daha derinlemesine ve kesin olarak betimlenmişti. Robert Musil "Niteliksiz Adam"da şöyle der: "'Eğer bir adam bugün bile bütün bir şey olma çabasını gösteriyorsa, bunu takdir etmek gerek' demişti Walter. 'Artık böyle bir şey yok,' demişti Ulrich ise. 'Bir gazeteye bakman yeter. Gazeteler ölçüsüz bir bulanıklıkla dolu. O kadar çok şeyden bahsediliyor ki, bir Leibniz'in bile düşünme kapasitesini aşar. Ama insan bunu fark etmiyor bile; insanlar değişti. Artık bütün bir insan, bütün bir dünyanın karşısında durmuyor, tersine insan benzeri bir şeyler, genel besleyici bir sıvının içinde deviniyor.'"

Walter Mehring ise "Haydi, yaşıyoruz!" adlı şarkısında, "Dünyadaki bu otelde / Toplumun kaymak tabakası konaklıyordu–/ Hafifmeşrep hareketlerle / Ağır bir yaşam yükü taşıyordu!" der.

Vicki Baum, 1931 tarihli, "Oteldeki İnsanlar" adlı başarılı romanında, şunları yazar: "Siz gittiğinizde, bir başkası gelir ve yatağınıza yatar. Bu kadar. Öyle birkaç saat salonda oturun ve iyice gözleyin: ama insanların yüzü yok ki! Bunların hepsi toptan aldatmaca. Aslında hepsi ölmüş de haberleri yok ..."

Heidegger'in *herkes*i de böyle bir aldatmacadır: *Gündelik Dasein'ın k i m sorusunu yanıtlayan h e r k e s, şimdiye kadar bütün Dasein'ın kendi arasında kendini teslim ettiği h i ç k i m s e d i r* (SuZ, 128).

Heidegger'in Weimar modernliğini tasvirleri, tam da içine yerleştirildikleri ortam yüzünden ilgi uyandırır. Böylece, değersiz ve gündelik

olanın, fundamental ontoloji olarak kurulmuş bir sahne üzerinde büyük bir rol aldığı izlenimi oluşur. Bu, varoluşumuzun dramında başrolü oynar. Heidegger de bu yüzden, çağının eleştirmeni olarak anlaşılmak istemez, çünkü eleştiri ontik bir şeydir, o ise ontolojiyle uğraşmaktadır.

Bu *hiç kimseler* Heidegger'in sahnesinde perili bir oyun oynarlar. Bunlar birer maskedir, ama arkalarında hiçbir şey yoktur. Hiçbir benlik. Benlik nerede kalmıştır? Gayrisahihlik, asıl benliğe sırt dönüş, ondan kopuş ve ona yabancılaşma durumu mudur? Hakiki benlik, içimizde veya kulislerde, nihayet yeniden gerçekleştirilmeyi mi beklemektedir? Hayır, der Heidegger. Gayrisahihlik, Dasein'ımızın *asıl* biçimidir, üstelik sadece (ontik) sıradanlık anlamında değil, ontolojik olarak da. Çünkü *gayrisahihlik* de, tıpkı *içinde-varolma* gibi bir eksistensialdir. Zaten daima meşguliyetle içinde kaybolduğumuz bir durumda kendimizi buluruz. Bu zaten *çevre* örneğinde açıklanmıştır, ama tabii ki bu, *birlikte olunan dünya* ve *kendi dünya* için de geçerlidir. Demek ki: Dasein *ilkönce ve çoğunlukla* kendinde değildir, tersine dışarıda işlerinin başındadır ve diğerlerinin yanındadır. *İlk önce 'ben,' kendi benliğim anlamında 'ben' değilim, tersine herkesin olduğu gibi diğerleriyim. İlk başta Dasein, herkestir ve çoğunlukla böyle kalır. Dasein dünyayı bir başına keşfettiğinde ve kendine yaklaştırdığında, kendi asıl varlığı kendine açımlandığında, işte o zaman 'dünyanın' bu keşfi ve Dasein'ın bu açımlanması, daima örtülerin ve kararmaların kaldırılması olarak, Dasein'ın kendini, kendine karşı kuşattığı sahteliklerin parçalanması olarak meydana gelir* (SuZ, 129).

Sahteliklerin parçalandığı ve *sahih varlığın* kendine açımlandığı bir anı zaten biliyoruz: Bu, korku anıdır. Dünya anlamlılığını kaybeder, hiçliğin arka planı üzerinde çıplak bir 'öylelik' olarak görünür ve Da-

sein'ın kendisi yurtsuzluğunu, hiçbir nesnel anlam tarafından korunmadığını ve yönlendirilmediğini tecrübe eder. Yani *sahih varlığa* doğru geçiş, olumsallık şoku olarak, arkasında hiçbir şey olmadığının deneyimi olarak gerçekleşir. Bir sahih olma felsefesi için bu öncecilik deneyimini, Heidegger VARLIK VE ZAMAN'dakinden daha açık olarak, 1929'da Freiburg'daki başlangıç dersinde kelimeye dökmüştür. Orada der ki, felsefe ancak *hiçliğin karşımıza çıkmasına izin verme* cesaretini bulduğumuzda başlar. Çünkü hiçliğin gözünün içine baktığımızda sadece gerçek bir 'şey' değil, hiçlikten bir şey doğmasını sağlayabilen yaratıcı mahluklar olduğumuzu fark ederiz. Belirleyici olan, insanın kendini, hiçlikten çıkarak bir şeyin olduğu ve bir şeyden çıkarak hiçliğin olduğu yer olarak yaşayabilmesidir. Korku bizi bu dönüm noktasına sürükler. Bizi *mümkün olma*yla yüzleştirir, bu da bizim kendimizdir.

Heidegger'in korkuyu çözümlemesi açıkça ölüm korkusunu konu almamaktadır. Konusunun daha çok yaşam karşısında korku olduğu söylenebilir, birden bütün olumsallığıyla gündeme gelen yaşam karşısındaki korku. Korku gündelik yaşamın, olumsallığından kaçışta olduğunu açığa çıkarır. Bütün *yerleşme* denemelerinin anlamı işte budur.

*Herke*sin herhangi biri olduğu düşünülebilir, ama filozoflar da birer *herke*stir. Çünkü onlar da, Heidegger'in eleştirisine göre, büyük kurgularının, değer dünyalarının ve metafiziksel artdünyalarının içine yerleşirler. Felsefe de çoğunlukla, olumsallık şokunu, çalışarak uzaklaştırmakla, hatta ona izin bile vermemekle meşguldür.

Şimdi gelelim *sahihliğin* kendisine. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Kaçma, yolundan çekilme eğilimine karşı çıkar.

Sahihlik bir hiç üzerine kuruludur. Bu, bir kez daha dünyaya gel-

memiz anlamına gelir. Sahihlik yeni Dasein alanları keşfetmez. Her şey olduğu gibi kalabilir ve zaten olduğu gibi kalacaktır da, sadece ona karşı olan tutum değişmiştir.

Eğer korku sahihliğin öncecilik deneyimiyse, o zaman Heidegger'in meşhur *ölümü öndelemesi* zaten sahihliğin başarılı olmasının bir parçasıdır. Bu yüzden de ölüm bölümü VARLIK VE ZAMAN'ın zekice düzenlenmiş yapısında, *Dasein'ın tam varlığı* olasılığı hakkındaki kısımda yerini alır – bu da *sahihlik* için başka bir terimdir.

Ölümle ilişkide de, Heidegger karşıtlık olarak, şu formüle indirgenebilen gündelik ölüm anlayışını seçer: *sonunda insan zaten ölecektir, ama şimdilik insan bundan etkilenmeden kalır* (SuZ, 253). İnsan yaşadığı sürece, kendi ölümü *onun için henüz mevcut değildir ve bu yüzden de tehlikesizdir* (SuZ, 253).

Şimdi Heidegger binlerce yıllık "memento mori" [ölümünü hatırla] geleneğini, yeni bir bedel ödeme ve tövbe etme vaazıyla zenginleştirmek istese, felsefi açıdan fazla orijinal olmazdı. Gerçi Johannes Tepl'in ortaçağın sonundan kalma yazısı "Böhmenli Ziraatçi"den alıntı yaptığında bunu ima eder: "İnsan dünyaya geldiğinde, ölmek için yeterince yaşlıdır."

Heidegger yaşamda ölümden etkilendiğimiz şekilleri, fenomenolojik olarak betimlemek ister; duygulu bir tonla değil, tersine yüksek donanımlı, nesnel ve mesafeli bir terminolojiyle. Yine de burada, Heidegger felsefesinin sıcak alanlarında bulunduğumuzu gösteren bir heyecan hissedilir. Heidegger der ki, ölüm yaşamın sonu değildir, tersine *sonuna kadar varlıktır*, sadece son saatimiz olarak önümüzde değildir, aynı zamanda öleceğimizi bildiğimiz için yaşamımızın *içine* katılır. Ölüm, sürekli önümüzde olan bir *olanak*tır ve bu haliyle *kendi varoluşumuzun olanaksızlığının olanağıdır*. Ölümden herkes etkilense bile her

kişi kendi ölümünü ölmek zorundadır. Bu kaderin herkese ait olduğu düşüncesi ona teselli vermez. Kitleler halinde ölünse bile ölüm tekleştirir. Ölümü mutlak sınır olarak anlama denemesi, onu aynı zamanda anlamanın sınırı olarak anlamalıdır. Ölümle olan ilişki, her ilişkinin sonudur. Ölümü düşünme, her düşünmenin sonudur. Heidegger ölümü düşünürken zamanın gizeminin izini sürmek ister: Ölüm zamanın 'içinde' bir olay değildir, zamanın sonudur. Başkalarının ölümünü yaşadığımda Zamanın 'içinde' bir olay olarak görünür ölüm. O zaman mekânlaşmış zamanın telkini altında bulunurum. Zamanın mekânı o kadar geniştir ki, diğerlerinin yaşamdan ayrılmasından sonra bile hâlâ içinde bir yere sahip olurum. Zamanın bu türden mekân imgeleri, gayrisahih zaman düşüncesinden kaynaklanır. Kendi zamanım, içimden geçen büyük *geçmiş*, o geri çevrilemez zaman devinimi üzerinde düşünülmez. Gayrisahih zaman imgeleri, zamanı mevcut bir şey olarak alır.

Heidegger'in, varoluş olarak varolanı mevcut-olandan ayırdığını hatırlıyorum. Ölümün çözümlemesi bağlamında bu ayrım bilhassa önemli hale gelir. Mevcut-olan, mekânsallaşmış olandır. İnsanın Dasein'ıysa vazgeçilmiş, katlanılmış, sonuna kadar yaşanmış zamandır. Mevcutluğun karşısında *geçmiş olma* durur. Şeyler zamanın 'içinde'dir, Dasein ise kendi zamanına sahiptir, kendini *zamanlar*; ve bu, güvenlik ve sağlamlık gereksinimi için kabul edilemez olduğundan, yaşamın kendini şeyleştirmesine doğru bu kuvvetli eğilim vardır. Kişi, şeyler gibi zamanın içinde dinlenmek ister. Teselli veren ölümsüzlük düşünceleri, direnen mekânın gücünü, geçip giden zamana karşı kullanır.

Başlangıçta sorulan, varlığın anlamı sorusu, zamansallık düşüncesi açısından bakıldığında, birden yeni bir ışıkta görünür. Anlam sorusunun çoğunlukla hangi anlamda sorulduğu, yani direnen bir anlama

veya direnenin anlamına yönelik bir soru olarak sorulduğu fark edilir. Heidegger bu direnmeye karşı, mekânın gizli ve tekinsiz bu telkinine karşı düşünmeye başlar. Varlığın anlamı zamandır – demek ki: Varlık, mutlaka direnen bir şey değildir, gelip geçen bir şeydir, mevcut bir şey değildir, tersine bir olaydır. Kendi ölümünü gerçekten düşünmeye cüret eden herkes kendisini varlığın bir olayı olarak keşfeder. Bu keşifse zaten Dasein'ın kendi kendine ulaşabileceği en yüksek kendine şeffaflık düzeyidir. Kendini gizlemek gayrisahihlikse, bu kendine şeffaflık bir sahihlik edimidir. Ama Heidegger'in felsefesi bu kendine şeffaflık üzerinde çalıştığı için kendini bu türden bir sahihlik edimi olarak anlar.

VARLIK VE ZAMAN'ın bazı yorumcuları, Heidegger'in sahihlik felsefesini, bu *sahihlik* ile Heidegger'in daha sonra nasyonal sosyalizme katılması arasında bir bağlantı olabileceği şüphesini bertaraf etmek için, fundamental ontoloji açısından her tür etikten temizlemeye çalışır. Ancak bu çabalar, bu sahihlik felsefesinin biçimselciliğini, izinsiz biçimde zorlar. Çünkü ne olursa olsun, Heidegger *sahih varoluşun kavranmasının temelinde, olgusal bir Dasein idealinin* yattığını açıklamıştır (SuZ, 310).

Bu ideal öncelikle bir defa olumsuz belirlenmiştir. Dasein, eğer kendi kendine dayanma ve Hegel'in "tözel ahlaklılık" dediği, devletin, toplumun, kamunun ahlakına güvenmeme cesaretine sahipse; *herkes*in dünyasının sunduğu, sırtındaki yükü hafifletme tekliflerinden vazgeçebilirse ve *kaybolmuşluk*tan kendini çıkarma gücünü ortaya koyabilirse; olan binlerce olanakla oynamayı bırakıp da, kendisinin olduğu mümkün olmaya uzanırsa sahihtir.

Büyük Aristoteles yorumcusu Heidegger sahihlik etiğini kamusallık etiğinin karşısında konumlandırıyorsa, Aristotelesçi kamusal yaşa-

mın pratik etiği geleneğinden kopması gerekir. Aristoteles 'iyilik felsefesini,' Platon'un aksine, çağının toplumsal gerçekliğinin zeminine geri getirmişti. Sıradan ve alışıldık olana itibarını iade etmişti. Ahlaki iyilik, Aristoteles için, toplumsal geçerli olandan koparak değil, tersine sadece ona bağlanarak kazanılabilir.

Aristoteles ve ondan yola çıkarak etik pragmatizme ve iletişimsel akıl kuramına kadar uzanan gelenek için, başarılı ve etik olarak sorumluluk sahibi bir yaşam için çıkış noktası ve mihenk olarak, tam da Heidegger'in *herkes*in dünyası olarak betimlediği alan geçerlidir.

Benlik kendini *herkes*ten alıp da kendine geri döndüğünde, ondan sonra nereye ulaşır? Heidegger'in yanıtı: ölümlülüğün ve zamanın bilincine, bütün uygarlıkların Dasein için yardımlarının güvenilmezliği ve hepsinden önce de: kendi varolabilmesinin bilincine, yani kendiliğindenlik, öncecilik, yaratıcılık anlamında özgürlüğe. Bu, Gottfried Benn'in de başka yollardan ulaşmak istediği bir varış yeridir. "Meyhane" şiirinde şöyle der: "Kendimi parçalanmaya bırakıyorum, / sona yakın kalıyorum, / sonra yıkıntılar ve topaklar arasında / koca bir saat orada duruyor." Benn'de kendi kendine varan Dasein, ilkönce "parçalanmak" zorundadır, Heidegger'deyse kendini koparması gerekir, ayaklarının altındaysa bir zemin değil, tersine özgürlüğün uçurumunu, ama aynı zamanda – "koca bir saat" bulur.

Heidegger 1929'da Davos'ta Cassirer'le nefes kesici tartışmasında, *insanın sadece çok nadir anlarda, kendi olanaklarının doruğunda varolduğunu* açıklayacaktır (K, 290).

Heidegger'in sahihliğinde aslında birincil olarak söz konusu olan iyi ve etik olarak doğru davranış değil, büyük anlar için şansların açılması, Dasein'ın yoğunluğunun artırılmasıdır; ama sadece etik olan söz konusu olduğunda, Heidegger'in bu konudaki düşünceleri VARLIK VE

ZAMAN'da tek bir cümlede formüle edilir: Ne yaparsan yap, ama kendin karar ver ve kimsenin elinden kararı ve bu sayede sorumluluğu almasına izin verme. O zamanlar Marburg'da Heidegger'i alaya alarak, "Kararlıyım, ama neye kararlı olduğumu bilmiyorum," diyen öğrenciler, Heidegger'in kararcılığını gayet iyi anlamışlardı, ama yine de yanlış anlamışlardı. Onu anlamışlardı, çünkü Heidegger gerçekten de insanın karar vermesi gereken içeriklerden veya değerlerden bahsetmeden bir kararlılığı destekliyordu. Ama Heidegger'in felsefesinden böylesi talimatlar ve yönlendirmeler beklemiş oldukları için de onu yanlış anlamışlardı. Bu beklenti tutumunu Heidegger bariz olarak düş kırıklığına uğratmak ister. Çünkü bu, gayrisahih felsefe yapma biçiminin bir parçasıdır. Felsefe bir ahlaki bilgilendirme makamı değildir, felsefe, en azından Heidegger'e göre, sözde etik nesnelliklerin kaldırılması ve tasfiyesi çalışmasıdır. Bu çalışmadan sonra geriye kalan –zengin ahlaki düşünce geleneğiyle kıyaslandığında– gerçekten de bir hiçtir.

Bildik ahlak felsefesi adetleri uyarınca Heidegger vicdanı da ele alır, ama sadece orada da bu somut belirlenimlerin hiçliğini göstermek için. Vicdan bizi sahihliğe çağırır, ama sahih olmak için ne yapmamız gerektiğini söylemez. *Vicdan seslenilenlere ne der? Kesin olarak – hiçbir şey ... Seslenilen benliğe "hiç"bir şey söylenmez, tam tersine o, kendine çağrılır, yani en kendine özgü biçimde varolabilmesine* (SuZ, 273).

Heidegger biçimselcilik suçlamasından çekinmez. Marburg'daki ZAMAN KAVRAMI dersinde, Kant'ın ahlak felsefesinin biçimciliğine işaret eder, bilindiği gibi o da, kendi davranışlarında diğerlerinin aklına, yani diğerlerinin özgürlüğüne dikkat edilmesi gerektiğinden başka hiçbir ahlaki kural geliştirmemiştir. Popüler bir dille ifade edilirse: Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma.

Kant'ın aklın ve özgürlüğün karşılıklı olarak dikkate alınması ko-

yutuna benzer olarak Heidegger başkalarındaki Dasein'a karşılıklı saygı gösterilmesi ilkesini geliştirir: *Dasein'ın birlikte olma olarak ilişkide olduğu varolansa el-altındaki eşyanın varlık biçimine sahip değildir, onun kendisi Dasein'dır. Bu varolanla ilgilenilmez, ona özen gösterilir* (SuZ, 121).

Heidegger gerçekte bir talep içeren betimleyici bir ifade tercih eder. Çünkü bu *özen* insanların birbirleriyle geçindikleri gündelik, toplumsal alışıldık tarzı değil, birbirleriyle 'aslında' nasıl geçinmeleri gerektiğini betimler. *Aslında ilgilendiği bir şeye değil, insanların kendi ihtimam-göstermekliğine, yani diğerlerinin varoluşuna ilişkin olan bu özen, diğerlerinin ihtimam-göstermekliklerinde kendilerine karşı şeffaflaşmasına ve onun adına özgür olmasına yardımcı olur* (SuZ, 122).

Heidegger burada betimleyici bir jestle kategorik buyrumunu formüle eder: Ne kendini, ne de diğerlerini bir mal, bir *eşya* haline getirmek, sahih olmanın bir parçasıdır. *Kendine yönelik kapalılığı-açmak-kararlılığı* da yine betimleyici bir ifadenin ardına saklanarak, ahlaki bir talebe bağlanır. Çünkü bu kararlılık, *birlikte varolan diğerlerine, en kendine özgü varolabilmeleri içinde "varolmaya" izin verme* olanağını tanımalıdır ... *Kapalılığı-açmak-kararlılığının sahiden kendi olmasından, her şeyden önce sahih bir birliktelik çıkar* (SuZ, 298).

Ancak şimdi bu *sahih birlikteliğin* ne olabileceği bir süreliğine sahiden kendi olmak kadar belirsiz kalır. Burada da istenilen tek bilgi yine sadece olumsuz bir bilgidir. Birlikte varolmak da, tıpkı kendi olmak gibi, *herkes içinde kaybolmuşluktan* çıkış yolunu bulmalıdır. Gayrisahihlikten kolektif olarak çıkmak ve yola koyulmak düşünülebilir mi?

Heidegger'in gayrisahih ve sahih birliktelik arasında yaptığı ayrım, sık sık, Cemiyet ve Cemaat arasında yaptığı ayrımla, Ferdinand Tönnies'in aynı adlı kitabında yaptığı gibi eşdeğer tutulmuştur. Bu yapıt 1887'de çıkmıştı, ama ilk başta etkisiz kalmıştı. Yirmili yıllarda sosyo-

loji alanında en çok satan kitaplar arasındaydı ve modern kitle toplumunun tutucu eleştirisi için en önemli kavramları kullanıma sunuyordu. Buna göre cemaat, cemiyete göre daha yüksek bir değerdedir. Cemaat, "canlı bir organizma" ve "sürekli ve hakiki" bir birlikte yaşama anlamına gelir. Cemiyetse "mekanik bir yığışım ve yapay bir araç"tır ve sadece "geçici ve görünüşte" bir birlikte yaşama sağlar. Cemaatte insanlar "bütün ayrımlara rağmen bağlıdır," cemiyetteyse "bütün bağlılığa rağmen ayrıdır."

Ama aslında Heidegger'in sahih birlikteliği, cemaat tasavvuruyla örtüşmez. Çünkü bireyin kendi mesafesinin yüklerinden, yalnızlığından, bireyselliğinden kurtulmayı istemesi, cemaatin imgesinin bir parçasıdır. Heidegger'in sahih olmasıysa her türden uymacılığı reddeder. Dasein'ı *temsil edilemeyen*, yani bireysel varolabilmeye cesaretlendirdiği için, sıkışık homojenlikteki bir cemaat ona daha ziyade kuşkulu görünmelidir. Ama Heidegger sahihlik etiğinden başka siyasi sonuçlar çıkaracaktır. Nasyonal sosyalist devrimi, gayrisahihlikten kolektif olarak çıkış olarak anlayacak ve bu yüzden de ona katılacaktır. Ama bu sonuçlar ille VARLIK VE ZAMAN'ın dünya görüşünden çıkmaz. Başkaları ondan başka sonuçlar çıkarmıştır. Heidegger'in sahihlik felsefesi dahil fundamental ontolojiyi, siyaset konularında farklı seçeneklere yer açacak kadar belirsizdir. En başından beri Heideggerci olan Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Günther Anders, Hannah Arendt, Karl Löwith gibileri buna örnektir.

Ama Heidegger'in, özgürlük ontolojisine rağmen, VARLIK VE ZAMAN'da kendini çoğulcu demokrasinin karşıtı olarak tanıtmasıyla ilgili hiçbir kuşku yoktur. Demokratik kamuoyu ilkesine anlayış gösteremez. O (Kamusallık) *ilk olarak bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve her konuda haklıdır. Haklılığının nedeniyse ... bariz olarak ayır-*

dığı bir Dasein'ın şeffaflığına sahip olması değil, 'bu işlere' girmemesi temelinde, bütün düzey ve doğruluk farklarına karşı duyarsızlığıdır (SuZ, 127).

Heidegger'in burada demokratik kamuoyunu suçladığı şey onun yapısal ilkesinden başka bir şey değildir. Gerçekten de bu *Dasein'ın şeffaflığına* sahip olsunlar olmasınlar, bütün fikirlerin ve düşüncelerin burada bir yerinin olması onun bir parçasıdır. Kamuoyunun içinde bütün sıradanlığı ve 'düzeysizliği'yle insanların görünmesi ve sahih olsun olmasın söz alabilmesi, bu türden kamuoyunun bir parçasıdır. Bu türden bir kamuoyu, en azından fikir olarak, ne kadar banal ve cılız – gayrisahih– olursa olsun, yaşamın bir yansımasıdır. Hakikatlerin, fikirler pazarında sadece birer fikir düzeyine indirilmeye katlanmak zorunda olması da bunun bir parçasıdır. Demokratik kamuoyu gerçekten de *herkes*in cirit attığı bir alandır.

Apolitik ve antidemokratik bir geleneğin damgasını taşıyan akademik memurların Weimar demokrasisiyle sadece tek tük vakalarda barışabildikleri bilinmektedir. Demokrasinin bir parçası olan şeyleri aşağılıyorlardı: particiliği, fikirlerin ve yaşam biçimlerinin çeşitliliği, sözde 'hakikat'lerin karşılıklı olarak birbirini göreceli hale getirmesi, sıradanlık ve kahramanca olmayan bir normallik. Bu çevrelerde devlet, millet, ulus, içinde batık bir metafiziksel tözün yaşamını sürdürdüğü değerler olarak geçiyordu: partilerin üzerinde, milletin bünyesini oluşturan ahlaki bir fikir olarak etkili olan devlet; milletin tinine karizmalarıyla ifade veren önder kişilikler. VARLIK VE ZAMAN'ın çıktığı yıl, Münih Üniversitesi'nin rektörü Karl Vossler, meslektaşlarının antidemokratik dúygularına karşı ateş püskürüyordu: "Hep yeni kozalar halinde aynı eski akılsızlık: metafiziksel, spekülatif, romantik, fanatik, soyut ve mistik bir siyaset yapma biçimi ... bütün siyaset işlerinin ne kadar pis, ne kadar düzeltilemez biçimde kirli olduğu, basının ne ka-

dar yalancı, kabinenin ne kadar yanlış, meclisin ne kadar adi ve saire olduğunun şikâyetleri duyuluyor. Böylece sızlanarak insanlar, kendilerinin siyaset için çok yüce, çok tinsel olduklarını sanıyor."

Sahih Heidegger de kendini partilerin üzerinde tutar ve siyaset işlerine aşağılayarak bakar.

Peki, o dönemde Heidegger siyaset alanındaki gayrisahihliğin aşılmasını nasıl tasavvur eder? VARLIK VE ZAMAN bu soruya kararlı bir yanıt vermez. Çünkü bir yandan sahihliğe dönüşüm, köktenci bir tekilleşme edimi olarak kalır. Heidegger görüşlerine katılarak Kont Yorck von Wartenburg'dan alıntı yapar: "Devlet politikasının ödevi, en temel kamuoyu fikrini çözmek, ayrıca görmenin ve takdirin bireyselliğini, mümkün olduğunca onları oluşturarak mümkün kılmaktır. Bundan sonra sözde kamuoyu vicdanının – bu kökten dışsallaştırmanın yerine yeniden tekil vicdan, yani vicdan güç kazanabilir" (SuZ, 403).

Diğer yandan, insanın kendi milletinin tarihine, *kaderine* ve *mirasına* yerleşik olması gerçeği de, dünyada varlığın bir parçasıdır. Ve sahihlik, belli hedef koymalara ve değerlere sahip özel bir davranış alanı sunmadığı, tersine yalnızca herhangi bir yaşam alanına karşılık farklı bir yaklaşım ve tutum anlamına geldiği için, Dasein da milletin bu *kaderine* sahih veya gayrisahih olarak yerleşebilir. Ama bir milletin kaderinin sahih olarak nasıl üstlenilip sürdürülebileceği, VARLIK VE ZAMAN'da daha fazla anlatılmaz. Sadece şu kadarıyla ima edilir: Dasein, aynı zamanda kolektif Dasein, sahihliğini, normlar, anayasalar, kurumlar aracılığıyla değil, sadece yaşanmış örnekler aracılığıyla, sadece *Dasein'in kendine kendi kahramanını seçmesiyle* bulur (SuZ, 385).

Ancak sahihliğe doğru kollektif bir yol hakkındaki bu karanlık imalara rağmen VARLIK VE ZAMAN'da bireyselci eğilim ağır basar. Hatta Heidegger bir defasında yaklaşımını *eksistensial solipsizm* olarak ad-

landırır (SuZ, 298). Varoluşun belirleyici soruları karşısında herkes yalnız kalır. Hiçbir millet ve hiçbir kolektif *kader*, *sahih varolabilme* alanında kararları bireyin elinden alamaz. Kolektif *kadere* karşı önemli olan, *açımlanan durumun rastlantılarına karşı bilinci keskinleştirmektir* (SuZ, 384). Heidegger tarihsel davranışın uzun vadeli olarak kurulmuş bütün projelerini üzerine basa basa reddeder. Geriye sadece tarihsel aranedencilik kalır. Andan faydalanmalı, fırsatı yakalamalıdır.

Neden, ne için?

Uzaklarda duran tarihsel bir amaç için değil; eğer bir amaç varsa, bu anın kendisidir. Dasein duygusunun artırılması söz konusudur. Sahihlik yoğunluktur, başka bir şey değildir.

Henüz Heidegger yoğunluk anlarını, her şeyden önce felsefede bulmaktadır. Ama bunları siyasette de aramaya başlaması, fazla zaman almayacaktır.

ONUNCU BÖLÜM

Zamanın Ruh Hali: Büyük Anı Bekleme. Carl Schmitt, Tillich ve Diğerleri. Zihnin Buradalığı. Kapalılığı-Açmak-Kararlılığı ve Hiç. Okul Baskısından Kurtulma. Dasein'ın Tasdiki. Beuron'daki Gece Ayini. İbadet ve Cüretkârlık. Kötülük. Davos'taki Büyük Tartışma: Heidegger ve Cassirer Büyülü Dağ'da. Gece ve Gündüz.

VARLIK VE ZAMAN bir gövdeydi. İki bölüm olması planlanmıştı. Heidegger teslim tarihinin baskısı altında sonunda gece gündüz bunun üzerinde çalıştıysa da, birinci bölüm bile bitmedi. Bu herhalde ömründe, günlerce tıraş olmadığı tek dönemdi. Fakat VARLIK VE ZAMAN'da duyurulan, ama tamamlanmayan konuların hepsini, yavaş yavaş şekillendirmiştir. *Zaman ve Varlık* konulu birinci bölümün eksik olan üçüncü kısmının bir taslağını, FENOMENOLOJİNİN TEMEL SORUNLARI adlı dersi çerçevesinde, daha 1927 yazında sunar.

Henüz tamamlanmamış olan VARLIK VE ZAMAN'ın ikinci bölümünü –Kant, Descartes ve Aristoteles'teki örnek ontolojilerin yıkımı öngörülmekteydi– Heidegger sonraki yıllarda münferit yazılar ve derslerde işler: 1929'da KANT VE METAFİZİK SORUNU çıkar, 1938'de kartezyen felsefenin eleştirisi ile birlikte DÜNYA GÖRÜŞÜ dersi verilir; Aristoteles'le hesaplaşmasını derslerinde sürdürür.

Bu şekilde VARLIK VE ZAMAN ilerletilmiş ve tamamlanmıştır da. Sonradan o kadar gizemli bir havaya sokulan Heidegger okulunun *dönüşü* de, henüz bu proje çerçevesinde göz önüne alınır. 1928 yaz yarıyılındaki MANTIK dersinde, bu ilk defa bir görev olarak adlandırılır:

Zamansal çözümleme aynı zamanda bir d ö n ü ş t ü r (GA 26, 101).

Bu *dönüş* şu anlama gelir: Dasein çözümlemesi, ilkönce zamanı 'keşfeder,' ama sonra –kavranan zamanın bakış açısından– kendi düşünmesine geri döner. Zamanı düşünmek düşünmenin kendi zamansallığını dikkate alır. Ancak bu, tarihsel durumların bir çözümlemesi anlamında değildir – Heidegger için zamansallığın çekirdeği burada yatmaz. Dasein'ın zamansallığı, bildiğimiz gibi, kendini *ihtimam-göstermeklik*te gerçekleştirir. Dasein açık zaman ufkunun içine doğru ihtimam-göstererek yaşar, zamanın akışı içinde tutunacak yer ve dayanak arayışı içinde ilgi göstererek ve güvenceye alarak. Bu gibi tutunacak yerler olabilir: iş, törenler, kurumlar, organizasyonlar, değerler. Ancak kendi zamansallığının bilincine 'dönmüş' bir felsefe için, bu gibi tutunacak yerler, bütün tözel asaleti kaybetmek zorundadır. Felsefe zamanın akışını keşfettiği zaman, kendini onun bir parçası olarak kavramaktan başka bir şey yapamaz. Evrenselci, zamandan kopmuş savlarından koparılmış halde bu *'dönmüş'* felsefe, eğer varlığın anlamı zamansa zamandan güvenilir bir varlığa kaçış olamayacağını da keşfeder. Kaçış yolları kesilmiştir; felsefe artık yanıt vermez, artık kendini sadece ihtimamlı bir sorgulama olarak kavrayabilir. Felsefe eylem halindeki ihtimam-göstermeklikten başka bir şey değildir, Heidegger'in deyişiyle *kendi kendini yemek*tir [Selbstbekümmerung].

Felsefe, bilgelik savları yüzünden, kendi kendini kandırmak için, bilhassa zor çözülebilen bir tarza sahiptir. Heidegger felsefenin hilesini felsefe yaparak çözmek ister. Aslında felsefe neye yarayabilir ki? Heidegger'in yanıtı: Felsefe zamanı anlam olarak keşfederek, zamanın çarpan kalbi için – o *an* için duyuları keskinleştirebilir. Dönüş: yani zamanın varlığından sonra şimdi de varlığın zamanı. Ama bu zaman, o anki anın doruğunda dengelenmiş haldedir.

O *an*, Heidegger için garip bir pathosa sahiptir. Çünkü bununla anlatılmak istenen, geçip giden zamanın sürekli bir şimdiden, bir an noktasından geçtiği şeklindeki basmakalıp bilgi değildir. An basitçe 'verili' değildir, keşfedilmesi gerekir, çünkü zamanla olan alışıldık ilişkimiz, anlıklığı boş ve dengeli bir vesaire ile örter. Anlıklık bir mevcudiyet değildir, Dasein'ın bir becerisidir, sahihliğin bir erdemidir. *An, kapalılığı-açmak-kararlılığı bakışından başka bir şey değildir, bir davranışın bütün durumu, kendini onun içinde açar ve açık tutar.* Kendini ana ve böylece karar mecburiyetine bırakmayı, Heidegger *Dasein'ın sahih varoluşunun temel bir olanağı* olarak adlandırır (GA 29/30, 224).

Heidegger'in *anı* keşfi ve ödüllendirmesi, yirmili yılların ateşli merakının ve metafiziksel deney heyecanının bir parçasıdır. Bu çığır döneminin felsefi taslakları, Ernst Bloch'un "Yaşanan Anın Karanlığı"ndan Carl Schmitt'in "Karar Anı"na, Ernst Jünger'in "Ani Dehşet"inden Paul Tillich'in "Kairos"una kadar hepsi, Heidegger'de de olduğu gibi, kariyeri Kierkegaard'da başlayan *an*la ilişkilidir.

Kierkegaard'ın "an"ında: Tanrı yaşamın içine dalar ve birey, inancın içine sıçramaya cesaret etme kararını vermeye çağrıldığını duyumsar. Böyle bir anda, bireyi Mesih'ten ayıran tarihsel zaman, anlamsızlaşır. Mesih'in mesajı ve kurtarma eylemi kime hitap ederse, o Mesih'le "eşzamanlı" olarak varolur. Dini kültürel bir mülk ve uzlaşısal ahlak olarak beraberinde sürükleyen bütün kültür geleneği, varoluşsal olarak ısınan bu anda yanar. Kierkegaard'dan bu yana "an," an gizemciliği ile siyaset ve devlet hukukunda kendini kaybeden Carl Schmitt veya bununla savaşçılar ve gerçeküstücüler arasına dalan Ernst Jünger türünden burjuva karşıtı din virtüözlerinin alameti haline gelmiştir.

Bu şekilde anlaşılan an, "bambaşka olan"la bir ilişki vaat eder, za-

manın başka bir deneyimi ve başka bir zamanın deneyimi anlamına gelir. Keskin dönemeçler ve dönüşümler, hatta belki varış ve kurtuluş vaat eder, ama her durumda karar almaya zorlar. Böyle bir anda yatay zaman, dikey zaman tarafından kesilir. 1917'de güçlü bir etki uyandıran kitabı "Aziz"de, Rudolf Otto'nun tanımına göre an, Numenimsi[α] ile karşılaşmanın öznel zaman eşdeğeridir. Yirmili yılların yoğunluğa aç tinsel yaşamı her şekliyle Numenimsi olana gözünü dikmiştir. Metafiziksel tahrik, insanın belirleyici anı kaçırabileceği korkusuna dönüşür. Hugo Ball, "Zamandan Kaçış"ta "Soyut bir dönemin normal saati patlamıştır," diye yazarken, "Club Voltaire"de, büyük bir devrim beklentisiyle binlerce küçük kültür devrimi sahneler. Dadacılık, her şeyi yeni yapacak olan o büyük an için tek alıştırma programıdır. Bu özgün sabırsızlık da bu yüzdendir. "Dadacı olmak demek, kendini şeylerden fırlatmak, her türden duygusal bağlanmaya karşı olmak demektir, sandalyede bir saniye oturmak, yaşamı tehlikeye atmak demektir" (Dadacı Manifesto). Maddi ve manevi olarak dengesizleştiren bir yaşam ortamında zihnin buradalığı en büyük idealdir. Zihnin buradalığı fırsattır bir anlamda. Kafka'nın yirmili yılların başında yazdığı "Şato" adlı romanı da bu zihin açıklığını ele alır. Burada kaçırılan fırsatlar ve zihnin buradalığının eksikliği, metafiziksel bir korku senaryosu halini alır: Mesahacı Josef K, şato makamlarıyla bir randevuyu kaçırır. Bu randevu belki onu kurtarabilirdi.

Metafiziksel olarak kuvvetli bir şekilde soğutulmuş olan yeni nesnellik de aynı şekilde zihnin buradalığını temel alır. Düzey olarak sadece "dönemin doruk noktasında" olan şeyleri geçerli sayar. Brecht için boksçu, kült bir figür halini alır, zihnin buradalığının atletidir o. İyi bir boksçu, sinmesi ve vurması gereken anlar için bir içgüdüye sa-

[α] Latince: nihai, tanrısal, varlık mucizesi anlamında –çn.

hiptir. Yeni nesnelliğin hareketlilik fantezileri, insanın bir treni kaçırır gibi zamanından şaşabileceği saplantısının hâkimiyetindedir. Son Weimar yıllarının dönem tanısının belli bir türü, tarihsel hakikati zaman sürecinde değil, çatlamada ve kopuşta arar. Bloch'un "İzler"i, Benjamin'in "Tek Yön Sokak"ı, Ernst Jünger'in "Maceracı Yürek"i, bunun örnekleridir. Bu çabaların tamamı için, Benjamin'in şu cümlesi geçerlidir: "İdrak edilebilirliğin şimdisi, uyanma anıdır." Bir volkan krateri olarak tarih, meydana gelmez, patlar. Bu yüzden insan, enkaz altında kalmadan önce, hızla yorum yaparak yerini almalıdır. Kim anı seviyorsa, güvenliğinden fazla endişe duymamalıdır. Tehlikeli anlar, maceracı yürekler gerektirir. Oswald Spengler'e göre "Dünya tarihi, bir faciadan öbür faciaya doğru ilerlediği" için, insan belirleyici olanın "bir yıldırım, bir deprem gibi ani ..." "birden" meydana gelmesine hazırlıklı olmalıdır. "Bu açıdan da, 'Evrim' kavramınında da olduğu gibi, ... önceki yüzyılın görüşlerinden kendimizi kurtarmak zorundayız."

Kierkegaard, 20. yüzyılı anın gizemine alıştıran, 19. yüzyıl düşünürlerinden biriydi. Bu düşünürlerden diğeriyse Nietzsche'ydi. Kierkegaard'ın anı, bambaşka bir şeye dalma anlamına geliyordu. Nietzsche'nin anıysa alışılmış olandan çıkma anlamına gelir. "Büyük çözülme" anında Nietzsche'de özgür tinin doğuşu gerçekleşir. "Büyük çözülme ... bir deprem gibi aniden gelir: genç ruh bir defada sarsılır, koparılır, sökülür, neler olup bittiğini kendisi de anlamaz. Bir tahrik ve zorlama hüküm sürer ve bir emir gibi onun efendisi olur; ne pahasına olursa olsun, herhangi bir yere gitme istenci ve dileği uyanır; bütün duyularında, keşfedilmemiş dünyaya doğru şiddetli ve tehlikeli bir merak alevlenir ve parlar ... Sevdiği şeylere karşı ani bir dehşet ve kuşku, adına 'vazife' denilen şeylere karşı bir aşağılama şimşeği, asice, keyfi, volkan misali püsküren bir yola düşme arzusu."

Nietzsche'nin anı, Kierkegaard'da olduğu gibi, mutlak olana dokunarak değil, kendine hâkim aşma eylemi –"büyük çözülme"– ile kazanılan, tırmandırılmış yoğunluktur. İçten içe kızışmadır. Zaten kaybolmuş olan üstün değerlere yönelmek yoktur onun için – "Tanrı öldü!" Anın yoğunluğu, özgürlükten, mutlak kendiliğindenlikten gelir. Hiçten. Tabii ki böyle anlar olağanüstü hallerdir. Ama düzenli hayatta gizli kalan şey ancak bu olağanüstü halden bakılınca belirginleşir. "Normal olan, hiçbir şey kanıtlamaz, olağanüstü olansa her şeyi kanıtlar ... Olağanüstü olanda gerçek yaşamın gücü, tekrarlar içinde katılaşmış bir mekaniğin kabuğunu kırar."

Bunlar, "normatif olarak hiçlikten doğmuş" kararları kuvvetle savunan Carl Schmitt'in, 1922 tarihli "Siyasi Teoloji"sinden alınan cümlelerdir. Kararın gücü, güç istencinden başka bir temele sahip değildir; meşruluk yerine kökenden güç sahibi bir anın yoğunluğu. Bu normatif olarak hiçten çıkan karar kuramına, Paul Tillich 1932'de, "oğuldan anneyi yaratma, babayı da hiçlikten çağırma" talebini içeren "siyasi romantizm" adını vermiştir. Carl Schmitt için devlet, sürekliliği sağlanmış numenimsi bir olağanüstü haldir: devletleştirilmiş kutsal anın adı, Carl Schmitt'te egemenliktir. Bunun keskin tanımı şöyledir: "Egemen, olağanüstü hal hakkında kararı verendir." Carl Schmitt, egemenlik kavramının teolojik içeriğini savunur. "Olağanüstü hal hukuk için, mucizenin teoloji için sahip olduğuna benzer bir anlama sahiptir." Mucizede Tanrı'nın egemenliği, olağanüstü haldeyse devletin egemenliği kendini ortaya koyar.

Weimar yıllarında büyük anların âşıklarının neredeyse tamamı, hiçliğe iman edenler, kutlu mesajı olmayan papazlardır, tutum içeriktir.

Heidegger'in anı, Dasein'ın dağılmışlıktan kendine geri döndüğü an da, "tekrarlar içinde katılaşmış bir mekaniğin kabuğu"nun (Carl

Schmitt) kırıldığı olağanüstü bir haldir. Bu aynı zamanda Nietzsche ve Kierkegaard anlamında bir andır: burada bir şeyler dalar, orada bir şeyler çıkar. Önemli olan, Heidegger'in METAFİZİĞİN TEMEL KAVRAMLARI (1929/30) dersinde dediği gibi, insanın, *bütün sırları içinde taşıyan ve Dasein'a büyüklüğünü bahşeden, içindeki dehşet* anına izin vermesidir (GA 29/30, 244).

Heidegger bu arada tekrar Freiburg'a geri dönmüştür. 1928'de Husserl'in kürsüsüne çağrılır. Husserl takipçisinin Heidegger olması için kendisi uğraşmıştır.

Heidegger'in 1928'den sonraki yazılarında ve derslerinde, Freiburg'daki 1929 tarihli açılış dersi olan METAFİZİK NEDİR?'de, NEDENİN ÖZÜ (1929) ve HAKİKATİN ÖZÜ (1930) derslerinde, ama hepsinden önce de 1929/30'daki büyük dersi METAFİZİĞİN TEMEL KAVRAMLARI'nda yeni bir tını duyulmaktadır. Sıcaklık artar. Sonunda Yeni Nesnellik Heidegger'in yapıtında da son bulur. Soğuk, neredeyse mühendisvari, fundamental ontolojik betimlemeler artık bariz şekilde varoluşsal akıma tabi tutulur. Heidegger dinleyicilerini hararetini artırmaya başlar.

1929/30'daki dersi üzerinde çalışırken Elisabeth Blochmann'a şunları yazar: *'Metafizik dersim' bana çok iş çıkarıyor; ama bütün bu çalışmalar daha bir özgür. Okul baskısı ve çarpık bilimsellik ve buna ait olan her şey yakamdan düştü* (18.12.1929, BwHB, 34).

Neler olmuştu?

Henüz 1928'deki MANTIĞIN METAFİZİKSEL BAŞLANGIÇ TEMELLERİ dersinde Heidegger VARLIK VE ZAMAN'ın 'sonuç'larını yorumlarken, varoluş çözümlemesinin salt betimleme olduğunu, varoluş t a n bahsettiğini, ama bundan o n a söz etmediğini vurgulamıştı. *Demek ki Dasein'ın çözümlemesi, bütün peygamberliklerden ve dünya görüşsel vahiylerden önce gelir; o bilgelik de değildir* (GA 26, 172), sadece – çözümlemedir.

Dasein çözümlemesi, Aristoteles'in etik düşünmenin temel olanakları olarak işaret ettiği iki iddiadan hiçbirini öne sürmez. O ne "Sophia" (bilgelik), ne de "Phronesis"tir (pratik zekâ, uyanıklık). İnsanın zamanın içinde ve zamana karşı nasıl davranması gerektiğini öğütleyen dünya görüşsel bir vahiy değildir. Ama zamanın çalkalanmalarının ötesinde bir konumu gözüne kestiren bir bilgelik de değildir. Ne ebedi hakikatlerle, ne de zamanla sınırlı akıllılıklarla ilgilenir.

Çözümleme sadece, Dasein'ın bütün olarak nasıl olduğunu göstermelidir, 1928'deki bu dersse bunu basitleştirmelerden sakınmadan birkaç kısa *kılavuz cümleye* indirger:

Dasein birincisi, olgusal olarak daima önce dünyasına (beden, doğa, toplum, kültür) *dağılmıştır*.

İkincisi bu dağılmışlık, kendini bu dağılmışlığın içinde kaybeden, ama kendini buradan çıkarabilen Dasein'ın *kökensel olumluluğu ve güçlülüğü* olmasaydı, hiç fark edilmeyebilirdi. Kökensel güçlülük olmasaydı,. dağılabilecek bir şey de olmazdı. Dasein'ın dramatik temel olayı, köken ve dağılmışlık arasında geçerken, burada dağılmışlık çelişkili bir şekilde, insanın asla sahip olmadığı, sadece her zaman dağılmışlıktan elde ettiği kökensel güçlülükten, daha da kökenseldir.

Üçüncüsü dağılmışlığın içinden bu geri getiriliş, barizlik yoluyla bir itkiye gerek duyar: hakiki duyum anının itkisine; Heidegger'de bu, korkulu, sıkıntılı ruh halidir. Bu ruh halinde vicdan çağrısının sesi duyulabilir ve Dasein kendine çağrılır.

Dördüncüsü, dağılmışlık ile toplanış arasındaki, büyük anlar ile gündelik endişeler arasındaki bu git gel ancak eğer *Dasein'ı bütün olarak* göz önüne almak başarılabilirse görünür hale gelir. Dağılmışlık ile köken arasındaki bu git gel, bütün her şeydir, daha fazlası yoktur.

Beşincisi, bütüne doğru bu bakış, sadece felsefe yapanın kendini

aşırı varoluşsal olarak ortaya koyması temelinde mümkün olur (GA 26, 176). Fundamental ontolojist, sadece *varoluşa ilişkin* olarak yaşadığı şeyleri, *varoluşsal* olarak çözümleyebilir.

Felsefe yapanın ortaya koyabilecek neyi vardır? Yanıt: kendi korkusu ve sıkıntısı, vicdan çağrısını duyması. Hakiki duyum anlarından başlamayan bir felsefe yapma biçimi, kökşüz ve nesnesizdir.

Şimdi bu *aşırı varoluşsal ortaya koyma*, ayrıntısıyla ne anlama gelirse gelsin, her durumda Heideggerci anlamda Dasein çözümlemesinin, sadece dinleyicide/okuyucuda da bu *ortaya koyma* iş başındaysa anlaşılabileceği kesindir. Heidegger bir şekilde bu *varoluşsal ortaya koymaya* meydan okumayı başarmalıdır. Sadece *varoluş hakkında* konuşması yetmez, diğerlerinin Dasein'ındaki *kökensel olumluluğu ve güçlülüğü* uyandırması gereklidir. Kim duymak isterse, hatta kim anlamak isterse, hissetmelidir. Filozof kendini *insandaki bilinci betimlemekle* sınırlayamaz, bilakis *insandaki Dasein'ı ortaya çıkarma* sanatına hâkim olması gerekir. Bu şu anlama gelir: Fundamental ontolojinin perspektifleri *aslında sadece insan Dasein'ının bir dönüşümü içinde ve buradan çıkarak* kendini gösterir. Kısacası, varoluşa ilişkin çözümleme aslında anlaşılmak için varoluşsal angajmana gereksinim duyar. Bu yüzden Heidegger dinleyicilerinde o hakiki duyumsama anlarını meydana getirmek için bir yol bulmak zorundadır. Bunları bir ölçüde sahnelemesi gerekir. Bunlarsa *okul baskısı ve çarpık bilimsellikten* bağımsız olarak kabul törenleri, alıştırmalar ve meditasyonlar şeklinde olacaktır. İçlerinde barınan *Dasein'ın* gizeminin kendini duyurabilmesi için, hakiki duyumsama –korku, can sıkıntısı, vicdan çağrısı– anlarının dinleyicilerde uyandırılması gerekir. Heidegger'in yeni tarzı, olay felsefesidir. Felsefe sonradan yorumlamaya çabalayacağı zihin durumunu, büyüyle ortaya çıkarmalıdır. Örneğin Dasein'ı ilkönce dehşete düşürmeli, kor-

kuyla doldurmalı, can sıkıntısına sürüklemelidir ki, sonra bu ruh hallerine sürükleyenin bir hiçlik olduğu keşfini sunabilsin.

Varoluşsal eylem felsefesinin bu yeni tınısı, o zamanlar dinleyiciler üzerinde muazzam bir etki göstermişti. Öğrenci olarak METAFİZİK NEDİR? giriş dersini duyarak yaşayan Heinrich Wiegand Petzet, şunları anlatır: "Sanki dev bir şimşek, karanlığın örttüğü gökyüzünü ikiye ayırıyordu ... dünyadaki şeyler neredeyse acı verici bir parlaklıkla ortada duruyordu ... söz konusu olan bir 'sistem' değil, varoluştu ... Amfiyi terk ettiğimde dilimi yutmuş gibiydim. Sanki bir an için dünyanın temeline bakmıştım ..."

İşte böylece Heidegger dinleyicilerini, bir an için "dünyanın temeline" bakmaya zorlamak ister.

Temel, temellendirme, bütün bu yeterli neden savları, bilimsel yaklaşım ve gündelik yaşam duygusu – insan nereye bakarsa baksın, her yanda sağlam bir zemin üzerinde durma gereksinimi kendini duyurur. Heidegger dayanışma ve oturmuşluğun bazı türlerini, hafifçe alaylı bir imayla gözler önüne serer. Peki, ama hiçlik ne olacak? diye sorar bu arada. Kökten bir şekilde temel ve temeller hakkında sorular soran kişi, bir gün temelin bir uçurum olduğunu keşfetmek zorunda değil midir? Bir şeyin önümüzde sadece hiçlik temelinde durabileceğini?

Heidegger bir süreliğine, bilindiği gibi hiçliğin aslında hiç de olmadığını düşünen pozitivist bilimadamı ve mantıkçının rolünü üstlenir. Bilimadamı sürekli sadece bir şeyle uğraşır, mantıkçıysa hiçliğin sadece yapay bir dil oyunu olduğuna, yani olumsuz bir yargının ("Çiçek hiç sarı değil" veya "O hiç eve gelmiyor") adlaştırılması olduğuna işaret eder. Bu itirazlar, Heidegger'e modern bilimlerin içten *ölmüşlüğüne* ve *köksüzlüğüne* karşı tartışma yürütme fırsatını verir. Bilim kendini te-

mel deneyimlere karşı kapamaktadır. *Mantık fikrinin kendisi, kökensel bir sorgulamanın girdabında çözülür* (WM, 37). Heidegger hiçliğin izini sürmeye devam eder. Ama onu savlarla gösteremez, bir deneyimi uyandırması gerekir. Bu zaten tanışmış olduğumuz korku anıdır. *Korku hiçliği açığa çıkarır. Korku içinde 'süzülürüz.' Daha net olarak: korku, varolanı bütün olarak kaçırdığı için, boşlukta süzülmemize neden olur* (WM, 9).

Bu *kaçırma* hem daraltıcı, hem de boşaltıcıdır. Her şey anlamını kaybettiği ve hiçleştiği için boşaltıcıdır. Hiç olan, benlik duygusunun içine sızdığı için daraltıcıdır. Korku boşaltır ve bu boşluk daraltır: yürek büzüşür. Dış dünya şeyleşir, cansızlık içinde katılaşır ve içteki benlik eylem merkezini kaybeder, kişisel olmaktan çıkar. Korku, dışarıdan bakıldığında şeyleşme, içeriden bakıldığındaysa kişisellikten çıkmadır. *Bizim kendimizin –bu varolan insanların– varolanların ortasında kendimizden kaçmamız burada yatar. Bu yüzden aslında 'sana' ve 'bana' tekinsiz değildir, 'birine' acayiptir* (WM, 32).

Korkunun bu sıfır noktasında Heidegger şaşırtıcı bir dönüş gerçekleştirir. Hiçliğin içine böyle anlık bir şekilde gömülmeye, *varolanın ötesinde olmak* der. Bu aşma edimi sayesinde varolan hakkında bir bütün olarak konuşmamız mümkün olur. Tabii, bütünlük konusunun soyut olduğunu da söyleyebiliriz. Salt düşünsel olarak bir üst kavram veya toplama kavram oluştururuz: totum, bütün. Ama böyle anlaşılan bütün, yaşanan bir gerçekliğe sahip değildir, sadece içeriksiz bir kavramdır. Ancak bu bütünün aslında bir hiç olduğu şeklindeki korkutucu duygu ortaya çıktığında yaşanan bir gerçeklik halini alır; üzerimize gelmeyen, tersine bizden uzağa kaçan bir gerçeklik. Gerçeklik korkunun içinde kimin elinden kayarsa, bununla mesafenin dramını tecrübe eder. Bu korkutucu mesafe, tam olarak bu dünyadan olmadığımızı,

onun dışına sürüldüğümüzü, başka bir dünyaya değil, bir boşluğun içine sürüklendiğimizi kanıtlar. Yaşamın ortasında, boşluk tarafından kuşatılmışızdır. Bizimle dünya arasında açılan bu boş oyun sahasının aşkınlığında, *hiçliğin içinde tutulmuşluğu* tecrübe ederiz (WM, 38). Her niçin sorusu o nihai sorudan beslenir: Neden bir şey var da hiçbir şey yok değil? Kim kendinin ve dünyanın olmadığını düşünebilirse, kim hayır diyebilirse, hiçliğin boyutuna hareket eder. Bunun, yani hiçliğin varolduğunu kanıtlar. İnsan, *hiçin ikamesidir*, der Heidegger (WM, 38).

Yani Dasein'ın aşkınlığı – hiçliktir.

An filozofları arasında dindar olanlar, anın içinde numenimsi olanın geldiğini (Rudolf Otto) veya "bizi mutlaka ilgilendiren" şeyin (Paul Tillich) veya "Tanrı'nın ülkesinin" (Karl Barth) veya "kapsayıcı olanın" geldiğini söyler. Heidegger'in anı da bir aşkınlığa yönlendirir, ama boşluğun aşkınlığına. Hiçliğin aşkınlığına. Oysa numenimsi olanın şiddeti kaybolmamıştır. İnsanın bilinçle gerçekleştirebileceği, hiçlik ile şey arasındaki o özgün devinimden çıkar bu şiddet. İnsanın bu numenimsi oyun sahası, orada gerçekten bir şey olması mucizesini, bir mucize olarak yaşamasına izin verir. Sadece bu kadar da değil – bir o kadar hayret verici bir şey de insanın yaratıcı gücüdür: İnsan bir şey meydana getirebilir, öyle oluşunun bütün olumsallığıyla kendini bulur, yine de kendini ve kendi dünyasını biçimlendirebilir, varlığı büyütebilir veya yok edebilir. Boşluk korkusu içinde insan bir dünya kaybeder, ama yine de hiçlikten nasıl sürekli yeniden yeni bir dünyanın doğduğunu yaşar. Korkunun içinden geçerek insan yeniden dünyaya gelebilir.

Dasein, bu oyun sahasında, bu açık genişlikte varolmak anlamına gelir. Oyun sahası hiçlik deneyimi tarafından açılır. Tekerlek, yuvasından 'oyun' aldığı için dönebilir, aynı şekilde Dasein da 'oyun' alanına,

yani özgürlüğe sahip olduğu için devinim içindedir. Sadece Dasein'ın hiçlik deneyimini yaşaması değil, aynı zamanda *karşı çıkarak davranmanın sertliği* içinde veya *tiksinmenin keskinliği, başarısızlığın acısı* veya *yasaklamanın acımasızlığı* içinde hayır diyerek kendine yer açabilmesi de bu özgürlüğün bir parçasıdır (WM, 37).

Hayır ve hiçlik, Heidegger için özgürlüğün büyük sırrıdır. Dasein'da açılmış olan, hiçlik ile bir şey arasındaki o oyun sahası; ayırma, ayırt etme ve karar verme özgürlüğünü verir. *Hiçin kökensel barizliği olmaksızın,* (aynı yerde) *kendi oluş ve özgürlük de olmaz.*

Dasein'ın metafiziksel temel olayı, demek ki şudur: Dasein hiçliğin içine doğru aşabilmesi sayesinde, varolanın tamamını, hiçliğin gece karanlığından varlığın aydınlığına çıkan bir şey olarak tecrübe edebilir de.

1929 yazında, METAFİZİK NEDİR? konuşmasından birkaç hafta sonra, Elisabeth Blochmann Heidegger'i Todtnauberg'de ziyaret eder. İkisi arasında bastırılmış bir aşk ilişkisi vardır. Henüz bu yazın sonlarında, Hannah Arendt Heidegger'e bir mektubunda, onun yaşamının "sürekliliğini" oluşturmaya devam ettiğini itiraf etmiş ve ona "cesurca" "*lütfen* söylememe izin ver – aşkımızın sürekliliği"ni anımsatmıştır. Demek şimdi de Elisabeth Blochmann. Heidegger kadınlar arasında. Heidegger Elisabeth Blochmann'a, *ters gelecek bir şeye* onu *zorlayarak* temas ettiği *arkadaşlığımızın sınırı*ndan bahseder. Heidegger ya çok fazla ya da çok az yaklaşarak Elisabeth Blochmann'ı yaralamıştır. 12 Eylül 1929 tarihli o belirsiz mektup her iki yoruma da izin vermektedir. Bu mektup ikisinin Beuron'da yaptıkları bir geziden bahsetmektedir. Oradaki Benedikten manastırının kilisesini ziyaret etmişlerdi. Konuşmalar din konusu etrafında dönüyordu. Heidegger Elisabeth'e Katolik kilisesine karşı yaklaşımını açıklamıştı. Mektup bu konuşmayı

hatırlatır. Hakikat *basit bir şey değildir*, diye yazar Heidegger. *Dasein'a tam olarak sahip olduğumuz bir güne ve saate* gereksinim duyar. Üstelik: *Tanrı –veya adı ne olursa olsun– herkesi başka bir sesle çağırır*. İnsan kendinde, bunun üzerinde bir kontrol yetkisi görmemelidir. Hiçbir kurumun ve hiçbir dogmanın, hakikati korumaya gücü yetmez. Bunların hepsi, *içi boş büyüklenmeler*dir. Sonra da, bu uzun konuşmadan sonra Elisabeth Blochmann'ı rahatsız etmiş olması gereken o durumdan konuşmaya başlar. Birlikte manastır kilisesindeki gece duasına, ayinine gitmişlerdi ve Heidegger hâlâ Katolik kilisesine karşı şiddetli saldırılarının etkisi altında olan Elisabeth'i şaşırtacak şekilde etkilenmişti. Şimdi bu mektupta Heidegger tutumunu açıklamaya çalışır. Bu Beuron deneyimi, *özsel olan bir şey için bir tohum gibi açacaktır*, diye yazar.

Bu *özsel olanı* tarif etme deneyimi, neredeyse METAFİZİK dersinin merkezinde yatan düşüncelerin bir açımlamasıdır – veya belki şöyle dersek daha iyi olur: METAFİZİK dersi, Beuron'daki gece duasında yaşadıklarının bir açımlamasıdır. Heidegger: *İnsanın her gün geceye doğru ilerlemesi, bugünküler için banal bir şeydir ... O gece duasında, hakikaten varolmak için sürekli kırmamız gereken, gecenin o mistik ve metafizik eski gücü hâlâ mevcut. Çünkü iyi, sadece kötünün iyisidir.*

Bu gece duası, onun için *varoluşun gecenin içine doğru tutulmuşluğunun ve onun için her gün hazır olmanın içsel gerekliliğinin* bir sembolü olmuştur.

Sonra bu deneyimi, kendi hiçlik felsefesine bağlar: *Asıl olanı yaptığımızı sanıyor ve bunun sadece, biz t a m a m e n , yani gecenin ve kötünün karşısında, kalbimizce yaşadığımız zaman büyüdüğünü unutuyoruz. Belirleyici olan, eski gücüne sahip olan bu o l u m s u z l u k t u r : Dasein'ın derinliğinin yoluna h i ç b i r ş e y koymamaktır. Somut olarak öğrendiğimiz*

ve ö ğ r e t m e m i z gereken budur.

Ama bu mektup, önemli bir açıdan bu dersin ötesine geçer, çünkü burada gecenin, hiçlik hakkında METAFİZİK dersinin açığa çıkarmadığı bir boyutundan bahsedilmektedir. Derste bu hiçlik, henüz mektupta olduğu gibi, kötülükle ilişkilendirilmemiştir. Mektupta şöyle denir: *gecenin ve kötülüğün karşısında – tam* yaşamamız gerek. Heidegger'in tam da Elisabeth Blochmann'a bir mektubunda, hiçliğin içindeki kötülükden bahsetmesi – acaba kendini baştan çıkarıcı olarak görmeye direnememesiyle alakalı mıdır? Ne olursa olsun, burada hiçliği düşünme biçiminde, Heidegger için doğal olarak hâlâ canlı bir gelenek olan Hıristiyan-Gnostik metafiziğinin yankıları duyulmaktadır.

Burada, kötülüğün Conditio humana'nın [insanlık durumu] bir parçası olduğu bilgisi mevcuttur. Paulus'tan, Augustinus ve Luther üzerinden Kant'a kadar ulaşan bu gelenekte, ister bütün varlığın, ister ahlakın, isterse siyasetin anlaşılması söz konusu olsun, her türlü düşünmenin, kaos, kötülük veya evet, hiçlik adı verilen, o her şeyin temelinde yatan geceden çıkmaya çalışması gerektiği henüz unutulmamıştı. Ve düşünmenin ve uygarlığın her aydınlığının, bu arka plan önünde yükseldiği görülüyordu. Bu aydınlık geceden gelmişti ve tekrar geceye batmaya mahkûmdu. Dengeli gibi görünen uygarlık dönemlerinde bile yoldan çıkma, yıkım ve yok etme uçurumunun tekrar açılabileceği biliniyordu. Henüz kuvvetli ölçüde gnostik düşüncenin damgasını taşıyan erken dönem Hıristiyanlığı için, dünyada kötülüğün yeri sorusu, neredeyse dünya nedir? sorusuyla özdeştir. Dünya ile kötülüğün tanımları yaklaşık olarak örtüşüyordu. O zamanlar, Mesih'in doğumuyla dünyada kötülüğün varoluşuna en etkili yanıt bir süreliğine bulunmuştu; yani bu dünyada olmamıza karşın bu dünyadan olmadığımız inancı. İlk şeytan imgelerinin biçim verilebilirliği ve somut-

luğu, sadece bir gizemin göreneksel biçimleriydi ve yanılgıya yer bırakmıyordu: Kötülük de tıpkı Tanrı'nın kendisi gibi idrak edilemezdi. Hatta belki daha da idrak edilemezdi, çünkü kötülük, bir düzen oluşturmaz, tersine düzenin olumsuzlamasıdır. Anlak bunun içine ulaşamaz, bu yüzden de ilk başta kötüyü anlamaya ve açıklamaya çalışmaktan kaçınılıyordu. Ona karşı direnmeli ve Efendimizin rahmetine güvenmeli, deniyordu. Gerçi her şeye gücü yeten Tanrı'nın, nasıl olup da kötülüğe izin verdiği, büyük bir sorun olarak görülmüştü. Bu sorun o kadar ağırdı ki, bütün ortaçağ felsefesi ve teolojisi ondan yakasını kurtaramamıştı. Dünyadaki kötülük karşısında Tanrı'nın meşruluğuyla ilgili teodise sorunu, modern çağa kadar düşünceyi etkisi altında tutmuş, bu çağdaysa antropodise sorunu halinde sekülerleştirilmiştir.

Eski metafizik, insan özgürlüğü hakkında derinlemesine düşünerek teodise[α] sorunuyla başa çıkmaya çalışmıştı. Tanrı, deniyordu, dünyanın yaratıcısı olarak insana özgürlük vererek, insanı Tanrı'nın benzeri olarak yaratmıştır. Kötülüğün insanın özgürlüğünden dünyaya geldiği görülüyordu veya daha net olmak gerekirse: Bu özgürlük, bir hiçlik veya kaos olarak yaratılışın temelinde yatan kötülüğün içinden çıktığı o 'açık' yeridir. Henüz o zamanlar bu düşünmeye göre insan, özgür ve aynı zamanda yaratıcı olabildiği için – *hiçliğin ikamesidir*.

Heidegger bu düşünceyle, özellikle bu düşünce geleneğinden gelen Schelling'in özgürlük yazısının yorumlarında tekrar tekrar yüzleşecektir. Heidegger'in düşünceleri tekrar tekrar, aynı zamanda kötülüğün suça yönelttiğini ima eden bir hiçliğin metafiziğiyle ne kadar yakından

---

[α] Almanca Theodizee sözcüğü Yunanca theos: Tanrı ve dike: adalet sözcüklerinin bileşimi olarak "Tanrının adaleti" anlamına gelir. Aynı şekilde anthropos'un "insan" olduğu düşünülürse, anthropodizee "insanın adaleti" olarak çevrilebilir –çn.

tanışık olduğunu açığa vuracaktır.

METAFİZİK dersi, bu mektuptan farklı olarak, hiçlik ve gece hakkındaki konuşmanın etiksel anlamlılığından kaçınır. *İyi sadece kötünün iyisidir* diyen mektupsa dikkati doğrudan, kötüden iyinin nasıl çekip çıkarılacağı, gecenin nasıl atlatılabileceği ve gündüzün tekrar nasıl bulunabileceğiyle ilgili ahlaki soruna yönlendirir. Derste Heidegger Dasein'ın kendi önünde hiçliğin uçurumunu saklama ve kendini sahte bir güvenlikte ve emniyette sanma eğiliminden bahseder. Korku *uyur*, der Heidegger. Buna karşı, özgürlüğün tehlikeli oyun sahasını ele geçiren, *atılgan bir Dasein'a* teşvik eder. *Herkesin kafasında olan ve arkasına saklanmayı alışkanlık edindiği putlardan* kendini koparma gücünü kendinde bulmadan önce, insanın korkunun içinden geçmiş olması gerekir.

Ahlaki kavramlara tercüme edildiğinde, METAFİZİK dersinin sorun tespiti şöyle olurdu: Söz konusu olan, sadece kötülüğe karşı direnmek olamaz, insan ilkönce bu kötünün, içimizdeki ve çevremizdeki bu gecenin varolduğunu fark etmelidir. Sorun, uçurumdan ve kötülükten korunaklı olduğunu sanan kültürümüzün yavan tek boyutluluğudur. Modern insan, *gündüzü anladığı gibi, bir canlılığın ve coşkunun devamı olarak* geceyi *gündüz* yapar, diye yazar Heidegger mektubunda.

Ama şimdi Heidegger METAFİZİK dersinde gerçekten hiçlik yerine kötülükten bahsetmiş olsaydı, hiçliğe karşı durma ve onun içinden geçmeye isteklendirme, göz alıcı bir çifte anlam kazanmış olurdu. Hiçlik karşısındaki büyülenme, orada birinin yoğunluk açlığıyla, ahlakı unutarak, garip bir cazibesi olan, vahşice bir deneyimmiş gibi kötülüğe karışması anlamıyla bağlanırdı – tıpkı o yıllarda Ernst Jünger diye birinin devrimci nihilizm propagandası yapması gibi. Ernst Jünger, 1932 tarihli "İşçi" adlı denemesinde, "Yeni ve daha cesur bir yaşamın

hazırlanması için en iyi araçlardan biri, ipini koparmış ve efendilik taslayan zihin değerlerinin imhasından, burjuva çağının insan üzerinde uyguladığı eğitim çalışmalarının yıkımından oluşur ... Tinin yaşama karşı ihanetine verilecek en iyi yanıt, tinin tine ihanetidir ve bu havaya uçurma çalışmalarına katılmak, çağımızın en yüce ve en dehşetli zevklerindendir."

Heidegger'in *atılgan bir Dasein'a* teşviki, benzer bir yönde ilerlese de, kötülük yapma cesaretinden, savaşçı, anarşik, maceracı ahlakdışılıktan dipsiz bir zevk almaktan değil, 'sadece' hiçliğe cesaret bulmaktan bahsedilmektedir. İnsan *hiçin ikamesi* olarak, Ernst Jünger'in savaşçı tiplemesi olmak zorunda değildir. Peki, onu başka nasıl tasavvur edebiliriz?

Davos'un dondurucu tepelerine çıkalım; Martin Heidegger burada 1929 başlarında, Ernst Cassirer'le birlikte Davos yüksek okul haftasında, o sıralar efsane haline gelen çıkışını yapmıştı. İkisi de uluslararası davetli dinleyiciler karşısında birkaç ders vermişlerdi. Bu haftanın zirvesi bir tartışmaydı. Büyük bir olay. Uluslararası basın gelmişti. Felsefi açıdan kendine güvenen kim varsa oradaydı veya en azından aşağıdaki düzlüklerde haberleri okuyordu, çünkü canlı yayınların çağı henüz başlamamıştı. Martin Heidegger ilk kez şöhretinin zirvesinde bulunmanın keyfini çıkarıyordu. Cassirer de bir yıldızdı ve itibar gören yüksek bir konumdaydı. Ana yapıtı olan "Sembolik Biçimler Felsefesi" yirmili yıllarda çıkmıştı ve kültür felsefesinin anıt yapıtlarından biriydi. Yeni-Kantçılıktan gelen Cassirer, bilimsel bilgi kuramının dar sorgulamalarından kendini kurtarmıştı ve bu yapıtında insanlığın yaratıcı tininin kapsamlı bir felsefesine kadar nüfuz etmişti. Cassirer bunun için Hamburg'daki Aby-Warburg kütüphanesinin devasa koleksiyonundan faydalanma olanağı bulmuştu. Cassirer, hümanist bir gelene-

ğin ve evrenselci anlayışta bir kültür idealizminin büyük bir temsilcisi olarak geçiyordu. 1929 yılında, Davos'taki doruk toplantısından kısa süre sonra, Hamburg Üniversitesi'nin rektörlüğünü üstlenen Cassirer, bir Alman üniversitesinin rektörlüğüne seçilen ilk Yahudiydi. Cassirer, gerici profesör çoğunluğunu kızdırarak açıkça cumhuriyeti savunduğu için, bu daha da şaşırtıcıydı. Hamburg senatosunun daveti üzerine, şehrin meclis binasında anayasa kutlamaları için bir konuşma yapmıştı. Profesör camiasında beslenen, cumhuriyetçi, parlamenter anayasanın 'Alman olmadığı' önyargılarına karşı, Cassirer cumhuriyetçiliğin temelinin daha Leibniz'in ve Wolf'un felsefesinde atıldığının ve Kant'ın barış yazılarında tamamlanmış bir ifadesini bulduğunun kanıtlarını sunmuştu. Cassirer'e göre "Gerçekte, cumhuriyetçi anayasa fikri, bu haliyle bütün olarak Alman düşünce tarihine asla yabancı değildir, dışarıdan gelen bir istilacı hiç değildir, daha ziyade kendi toprakları üzerinde büyümüş ve kendi öz güçleriyle, idealist felsefenin güçleriyle beslenmiştir."

Bu konuşma Hamburg'da protestolara ve polemiklere yol açmıştır. Uzlaşıcı Cassirer birdenbire acımasız savaş cephelerine katılmıştı, bu yüzden sonradan rektörlüğe seçilmesi, Hamburg'un ötesinde de liberal tinin bir zaferi olarak kutlanmıştı. Cassirer gerçekten anayasal bir vatanseverdi.

İşte siyasi hümanizmin ve idealist kültür felsefesinin bu piri, Davos'taki organizasyon kurulu tarafından, yeniliğin, devrimciliğin savunucusu olan Martin Heidegger'in karşı konuşmacısı olarak davet edilmişti. Katılımcılar, çağın tinsel güce sahip eğilimlerinin matadorları karşılaştığında, ortaçağdaki efsanevi tartışmaların hatırlatıldığını hissetmişlerdi. Davos'un karla parlayan doruklarında, metafiziksel bir silah şakırtısı. Ama başka bir anımsatma daha vardı – zamanın derinle-

rinde değil, imgelem alanında.

Bu yükseklerde, Davos'ta Thomas Mann, 1924'te çıkan romanı "Büyülü Dağ"da, hümanist Settembrini ile Cizvit Naphta'ya büyük bir tartışma yaptırmıştı. Bunlar o dönemin tinsel muharebesinin ilk örnekleriydi. Bir yanda Settembrini, Aydınlanmanın bu tövbesiz çocuğu, bir liberal, ruhban karşıtı, sonsuz bir belagat sahibi bir hümanist. Ve diğer yanda Naphta, akıldışıcılığın ve engizisyonun havarisi, ölümün ve şiddetin Eros'una âşık. Settembrini için tin bir yaşam gücüdür, insana kullanması ve faydalanması için verilmiştir. Naphta ise yaşama karşı tini sever. Settembrini insanları yüceltmek, teselli etmek, onların ufuklarını genişletmek ister; Naphta ise onları dehşetle doldurmak, hümanizmin "döşeğinden" kaçırmak, eğitimin yuvasından çıkarmak ve kibirlerinin başını ezmek ister. Settembrini insanların iyiliğini ister, Naphta ise metafiziksel bir teröristtir.

Davos yüksek okul haftasının katılımcıları gerçekten de o imgesel olayı anımsadıklarını hissetmişti. O zamanlar Frankfurt Üniversitesi'nin denetçisi ve Heidegger'e dağlardaki kayak turlarında eşlik eden Kurt Riezler, "Neue Zürcher Zeitung" gazetesi (30 Mart 1929, sabah baskısı) için yazdığı haberinde, Büyülü Dağ'ın bu bölümüne temas eder.

Yani Cassirer'in arkasında Settembrini'nin, Heidegger'in arkasındaysa Naphta'nın perisi mi duruyordu? Heidegger kendisi de Büyülü Dağ romanını Hannah'la birlikte 1924'teki aşk yazında okumuştu.

Heidegger tarafından davet edilen bir öğrenci olarak orada bulunan O. F. Bollnow'un anımsadığına göre, bu buluşmanın etkisi "nefes kesici"ydi. Katılımcılar "tarihi bir ana şahit olmanın yüceltici duygusunu tatmıştı; tıpkı Goethe'nin 'Fransa'daki Kampanya'da ifade ettiği gibi: 'Buradan ve bugün, dünya tarihinin' –bu durumda felsefe tarihi-

nin– 'yeni bir dönemi başlıyor, sizler de orada olduğunuzu söyleyebilirsiniz.'"

Bu abartılı beklentiler Heidegger'in hoşuna gitmiyordu. Elisabeth Blochmann'a bir mektubunda, *bütün bunların bir sansasyona* dönüşmesi *tehlikesinden* bahseder; *hoşuna gittiğinden fazla odak noktasına* çekiliyordu, bu yüzden tamamen Kant üzerinde yoğunlaşarak, felsefi ilgiyi üzerinden saptırmaya karar vermişti. Alışılmadık çıkışlarıyla Grand Hotel'in şık ortamında uyandırdığı ilgi, Heidegger için daha da rahatsız ediciydi. Elisabeth'e bir tanıdıkla (bu kişi adı geçen Kurt Riezler'dir), oturumların arasında dağlarda *muhteşem gezilere* çıktığını anlatır. *Güzel bir yorgunluk içinde, dağların güneşi ve özgürlüğüyle dolu, uzun inişlerin bütün o çınlayan coşkusu hâlâ bedenimizdeyken, akşamları hep kayak kıyafetleriyle akşam elbiselerinin şıklığı içine çıkıyorduk. Nesnel olarak araştıran çalışma ve tamamen gevşemiş, neşeyle kayak kaymanın bu dolaysız birliği, çoğu konuşmacılar ve dinleyiciler için duyulmadık bir şeydi* (12.4.1929, BwHB, 30).

İşte Heidegger böyle görülmek istiyordu: felsefenin dev taş ocaklarında çetin bir işçi, şık dünyayı aşağılayan biri, sporcu ve doğa çocuğu, doruklara koşan biri ve pervasız inişlerin adamı olarak. Büyülü Dağ'ın yükseklerindeki bu felsefi doruk toplantısının tanıkları da onu buna benzer şekilde gördüler. Katılımcılardan birinin bildirdiğine göre, "Heidegger ile Cassirer arasındaki tartışma, bize insani olarak da müthiş fazla şey kattı ... bu küçük esmer adam, bu iyi kayakçı ve sporcu, enerjik sarsılmaz yüz ifadesiyle, bu katı ve itici, bazen neredeyse kaba insan, saygı uyandırıcı bir kapalılık içinde, en derin ahlaki ciddiyetle kendi koyduğu sorunlar için yaşayan ve onlara hizmet eden bu adam bir yanda, ak saçlarıyla sadece dıştan değil, içten de geniş düşünce alanları ve kapsamlı sorgulamalarıyla tanrılar katındaki, neşeli

mizacı, iyi niyetli yaklaşımı, canlılığı ve esnekliği ve son olarak da aristokratik kibarlığıyla diğer adam öbür yanda."

Filozofun eşi Toni Cassirer, 1950'de yazdığı hatıralarında, kendisinin ve kocasının, orada bulunan meslektaşları tarafından açıkça Heidegger'in o kendine özgü tavırlarına karşı hazırlandıklarını anlatır. "Her türden toplumsal uzlaşıyı reddettiğini biliyorduk." Çevrelerinde Heidegger'in en kötü şeyleri yapabileceğinden korkuluyordu; insanlar onun, Ernst Cassirer'in felsefesini "mümkünse yok etmek" istediğini fısıldıyordu.

Ama herhalde tartışmada, Toni Cassirer'in sonradan anımsadığını sandığı bu gibi bir kişisel düşmanlıktan bir şey hissedilmiyordu. Bahsi geçen anlatıcının yazdığına göre, tartışma "mükemmel bir meslektaşlık ruhu" içinde geçmişti. Heidegger kendisi de Elisabeth Blochmann'a bir mektubunda, Cassirer'le buluşmayı kişisel bir kazanç olarak değerlendirmiş, ama bağlayıcı ortamın, karşıtlıkların yeterince keskin bir şekilde öne çıkmasına izin vermemesinden şikâyet etmişti. *Cassirer tartışmada son derece kibardı ve neredeyse fazla terbiyeliydi. Bu yüzden çok az dirençle karşılaştım, bu da sorunları kelimeye dökerken gerekli keskinliği vermeyi engelliyordu* (BwHB, 30).

Fakat tartışma tutanağı, bu izlenimi vermiyor. Karşıtlıklar düşünülebileceği kadar keskin.

Cassirer Heidegger'e, kendini insanın "sonlu özüne" "geri çekerek," kültürde kendini gösterdiği haliyle "bütün bu nesnellikten" ve "mutlaklıktan" vazgeçmek mi istediğini sorar (K, 278).

Cassirer'in kendi çabaları, insan ruhunun semboller oluşturan ve böylece kültür yaratan gücünü, bir "biçimler" dünyası olarak anlaşılır kılmaya yöneliktir. Bunlar geleneksel metafiziksel anlamda sonsuzluğu temsil etmez, ama sonlu bir özün salt kendini koruma işlevlerinden de

fazlasıdırlar. Kültür onun için, şekil almış bir aşkınlık eylemidir, insanın, yıkması korumaktan daha kolay olan geniş evini kurar; oysa bu, insan için sürekli mümkün bir şey olarak barbarlığa karşı kırılgan bir korumadır.

Heidegger Cassirer'i, tinin çatısı altında rahatına bakmakla suçlar. Gerçi her kültürün, ruhun her eyleminin, özgürlüğün bir ifadesi olduğunu doğru olarak görmektedir; ama bu özgürlük, yapıtlarının içinde taşlaşabilir. Bu yüzden özgürlük sürekli yeniden özgürleşme halini almalıdır; kültürün bir durumu olarak pıhtılaştığında zaten çoktan kaybedilmiş demektir. *İnsandaki özgürlüğün tek uygun kaynağı, özgürlüğün insanda kendini özgürleştirmesidir* (K, 285).

Heidegger için sorun, tutunma ve korunma arayışı içinde, insanın kendi yarattığı kültürün içine *yerleşmesinde* ve böylece özgürlüğünün bilincini kaybetmesinde yatar. Bu bilinci yeniden uyandırmak gereklidir. Kültürde yer alan hiçbir huzur felsefesi bunu beceremez. Dasein'ın kendi hakiki çıplaklığının ve fırlatılmışlığının karşısına getirilmesi gereklidir. Cassirer dikkatini kültürün aşkın başarılarına yönlendirmektedir –"bu tinler ülkesinin kadehinden ona sonsuzluk akar," Cassirer Hegel'den bu şekilde alıntı yapmıştı–; insanı sonluluğu ve hiçliğiyle yüzleşmekten kurtarmakta ve böylece felsefenin asıl ödevini tanımamaktadır. Bu ödev, *sadece tinin yapıtlarını kullanan bir insanın tembelliği bakımından, bir ölçüde insanı, kaderinin çetinliğine geri fırlatmakta* yatar (K, 291).

Çatışmanın doruk noktasında Heidegger şöyle sorar: *Korkudan özgürleştirmek, nereye kadar felsefenin ödevidir? Yoksa felsefenin ödevi, insanı tam kökünden korkuya teslim etmek değil midir?* (K, 286).

Heidegger yanıtını zaten vermiştir: Felsefe insanı ilkönce dehşete düşürmeli ve o barınaksızlığına geri dönmeye zorlamalıdır. Buradan

da insan sürekli yeniden kültüre kaçmaya yanaşacaktır.

Cassirer ise yanıtında kültür idealizmini savunur: İnsanın kültürü yaratabilmesi, "onun sonsuzluğunun damgasıdır. Anlamın, hedefin gerçekten bu anlamda özgürleşme olmasını istiyorum: 'Dünyevi şeylerin korkusunu sırtınızdan atın!'" (K, 287).

Cassirer, kültürün içinde barınmakla ilgilenmektedir, Heidegger ise *zemini bir uçurum* haline getirmek ister (K, 288).

Cassirer kültür aracılığıyla anlam verme çalışmasını, insan varoluşunun rastlantısallığı ve uçuculuğu karşısında kendi içsel gerekliliği ve süreciyle zafer kazanan yapıtı savunur.

Heidegger abartılı bir tavırla bunların hepsini reddeder. Geriye kalan, çok yoğun birkaç andır. Artık *Dasein'ın varoluşunun en yüksek biçiminin, yaşam ile ölüm arasındaki Dasein sürecinin sadece çok az ve nadir anlarına indirgenebileceğini, insanın sadece çok az anda olanaklarının doruğunda varolduğunu* kimse daha fazla kendinden gizlememelidir (K, 290).

İşte *hakikaten varolmak için sürekli kırmamız gereken, gecenin o mistik ve metafizik eski gücü*nün bilincine vardığı Beuron manastırı kilisesindeki gece duasını ziyaret Heidegger için böylesi bir andı.

Heidegger'in dostlarının yanındayken sonraları birkaç defa anlattığı o çocukluk sahnesi de böyle bir andı. Zangoç oğlan olarak günün geceye yakın erken saatlerinde, evin girişinde annesinden yanan mumu alması, avucunun içiyle alevi koruyarak meydanı geçip kiliseye gitmesi ve orada sunağın karşısında durup parmak uçlarıyla mumdan aşağı akan balmumunu, daha uzun yanması için tekrar yukarı itmesi. Mum yine söner, o ise erteleyerek yine bu anı bekler.

Eğer Dasein'ın, iki edimi varsa: içinden çıktığı gece ve geceyi aşan

gündüz; Cassirer dikkatini ikinci edime, yani kültürün gündüzüne yönlendirir; Heidegger ise birinci edimle ilgilenir, içinden çıktığımız geceye bakar. Düşünmesi, karşısında bir şeyin yükseldiği o hiç üzerinde odaklanır. Biri ortaya çıkan şeye, diğeriyse kökene döner. Biri insan yaratısının eviyle ilgilenir; diğeriyse insan kendi varoluşunun bilincine uyandığında sürekli yeniden meydana gelen creatio ex nihilo'nun [hiçlikten yaratılma] uçurumsu gizeminin karşısında büyülenerek takılır kalır.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Gizli Kalmış Bir Başyapıt: 1929/30 Tarihli METAFİZİK Dersi. Can Sıkıntısı Hakkında. Gizem ve Gizem Dehşeti. Heidegger'in Doğa Felsefesi Denemesi. Taştan Bilince. Bir Açılışın Tarihçesi.

Martin Heidegger 1928 Şubatında Freiburg'a, Husserl'in kürsüsüne atandığında, Karl Jaspers'e şunları yazmıştı: *Freiburg bir kez daha benim için bir deneme olacak, acaba felsefeden bir şeyler kalmış mı, yoksa her şey bilgiçlik içinde çözülmüş mü* (24.11.1928, BwHJ, 104). Heidegger kendisini denemeye tabi tutmak ister. Ama sadece bilgiçliğin özendirmesi değil, yeni şöhreti de ona zorluk çıkarır. 25 Haziran 1929'da Jaspers'e, *içine karıştığım kamusal varoluş, pek bana göre değil*, diye yazar (BwHJ, 123). Heidegger'in dersleri bu arada ilgi çekici bir olay haline gelmiştir. Siegfried Kracauer Heidegger'in Frankfurt'taki Kant topluluğuna verdiği 25 Ocak 1929 tarihli ders hakkında şunları bildirir: "Ayrıca belirtmek gerekir ki, konuşmacının adı, tahminen hiç felsefi tutkusu olmayan koca bir yığın dinleyici çekmişti, bunlar kendiliğinden en zor tanımların ve ayrımların çalılığına dalma cüretini gösteriyordu."

Heidegger gösterilerinden ve şöhretinden elbette keyif alır. Artık Heidelberg'deki seminerde de 'Heidegger' okunduğunu ve işlendiğini Jaspers ona haber verdiğinde gururu okşanır. Ama Heidegger sadece VARLIK VE ZAMAN'ın yazarı olarak bilinmek istemez. Jaspers'e mektuplarında bu kitaptan önemsiz bir şeymiş gibi bahseder. *Kısa süre önce böyle bir kitap yazdığımı artık düşünmüyorum bile* (24.9.1928, BwHJ, 103).

VARLIK VE ZAMAN'ın çıkmasından sonraki ilk yıllarda, felsefe ka-

muoyunun ondan, insanın, dünyası içinde sistematik olarak özetlendiği ve bütün yaşam alanlarını kapsayan bir anlatımını beklediği gerçeğiyle yüzleşmek zorundaydı. VARLIK VE ZAMAN felsefi antropolojiye bir katkı olarak okunuyordu ve bu projenin devam etmesi umuluyordu.

1929'daki KANT kitabında Heidegger böylesi bir beklentiyi açıkça yanlış anlama olarak geri çevirmişti. Orada, insan *hakkında* ve onun temel yaşam ilişkileri hakkında özetlenmiş bir felsefe geliştirilmesinin mümkün olmadığını yazar. Birinden böyle bir özet istemek, Dasein'ın temel yaratılışına, onun sonluluğuna ve tarihselliğine terstir. İnsanda felsefe uyanırsa, her seferinde yeniden başlar ve sonuna içerden, sistematik bir özet olarak ulaşılmaz, felsefe yapmanın gerçek ve tek sonu, onun –ölüm sayesinde– rastlantısal olarak kesilmesidir. Felsefe de ölür.

Ama filozof olarak mutlak sondan önce de 'ölünebilir'; canlı düşünme, insanın daha önce düşündüğü şeyin içinde katılaştığı zaman. Geçmiş, şimdi ve gelecek karşısında zafer kazandığında; düşünülmüş olan düşünmeyi esir aldığında. Yirmili yılların başında Heidegger felsefe geleneği düşüncesini –Aristoteles'ten Husserl'e– tekrar *akışkanlaştırmak* istemişti; şimdi ise aradan geçen süre içinde bir sistem olarak adlandırılabilen ve yöntem olarak hor görülebilen fundamental ontolojiyi, düşünmenin devinimi içinde tekrar çözmeyi kendine ödev edinir.

12 Eylül 1929'da –kişiliği ve yapıtı etrafındaki tantanayı kastederek– Elisabeth Blochmann'a şöyle yazar: *Baskın çıkan bu velvele ve onun başarıları ve sonuçları yüzünden, arayışlarımızda temelden yoldan çıkarılıyoruz –, özde olanın üretilebileceğini sanıyoruz* (BwHB, 32).

Basitçe devam etmek, kendi düşüncelerini, kendi sistemini kurma-

yı sürdürmek istemez Heidegger. *Kışın metafizik dersimle, yepyeni bir başlangıç yapmayı amaçlıyorum*, diye yazar aynı mektupta.

Heidegger'in *Metafiziğin temel kavramları. Dünya – Sonluluk – Yalnızlık* başlığı altında duyurduğu, 1929 / 30 kış dönemindeki büyük METAFİZİK dersine zaten işaret etmiştim. Burada yeni bir üslup denenir. Önceki bölümde buna, olay felsefesi adını vermiştim. Bu derste Heidegger felsefenin *insan Dasein'ı içindeki temel hadiseyi* (GA 29/30, 12) uyandırması gerektiğinden bahseder. Hangi temel hadise? Dersin başlığında adı geçen *sonluluk ve yalnızlık* sözcükleri şimdiden Heidegger'in *evsizlik* deneyiminin derinleştirilmesiyle uğraştığını ima eder. Felsefe *bütün sakinleşmenin ve güven bulmanın tersidir. O, tek başına, Dasein'ı fantezi olmaksızın kavramak için insanın kapıldığı girdaptır* (GA 29/30, 29).

Böylesi bir felsefe yapma biçiminin *kavram*ları artık bilim kavramlarından farklı bir işlevi ve başka türden bir *katiliği* üstlenmek zorunda kalacaktır. *Eğer kavramaları gereken şeyler tarafından, bundan önce tutulmadıysak* [ergriffen], felsefi kavramlar boş kalır (GA 29/30, 9). Felsefe kavramlarını Heidegger her türden kendinden eminliğe ve dünyaya güvenmeye karşı *saldırı* olarak anlar. *En yüce kuşku* felsefenin *kalıcı ve tehlikeli komşusudur*. Ancak *felsefenin tehlikeliliğine karşı bu ilk hazırlığa* ender olarak rastlanıldığı için, artık iyice kalabalıklaşan felsefi yayınları yığınına rağmen gerçek bir felsefi tartışma olmamaktadır. *Bunların hepsi birbirine karşılıklı olarak hakikatlerini kanıtlamak isterler ve gerçek ve en zor olan o tek ödevi, kendilerinin ve başkalarının Dasein'ını, verimli bir sorunsallığa sürüklemeyi unuturlar* (GA 29/30, 29).

Bu derste bol bol tehlikeden, tekinsizlikten ve sorunsallıktan söz edilir. Yaşaması, felsefi olarak yabanıl ve tehlikeli olan bu girişim için Heidegger metafizik başlığını talep eder; ama duyuötesi şeylerin öğretisi anlamında bir metafizik değildir bu. Heidegger bu öteye geçme

(meta) yönündeki anlamına başka bir anlam, –iddia ettiği üzere– asıl anlamını vermek ister. Söz konusu olan başka bir *yer*, bir öte dünya arama anlamında bir aşma değildir, tersine *gündelik düşünmeye ve sorgulamaya hakiki bir dönüştür* (GA 29/30, 66).

Görünüşe göre *Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi*, bu dönüşe de iyi gelir (SuZ, 385). Çünkü *başkaları için, içlerinde felsefenin uyanmasına sebep olma gibi tuhaf bir yazgısı* olan insanlar vardır (GA 29/30, 19).

Kuşkusuz, Heidegger kendisini bu *tuhaf* insanlardan sayar. Artık felsefe alanında etkileyici olduğunu, bir misyonu olduğunu bilmektedir. 3 Aralık 1928'de Karl Jaspers'e, *insanın zamana getirmesi gerektiğine inandığı, kendi diğerinin önündeki o karanlık duruşu – böylesine tuhaf bir yalnızlaşmayı Dasein'ın içine getiren budur*, diye yazar (BwHJ, 114). Jaspers ise yanıt olarak, Heidegger'in bir ziyaretinden sonra hâlâ tamamen kendinden geçmiş bir haldeyken şunları yazar: "Düşünülemeyecek kadar uzun bir süredir hiç kimseyi, bugün sizi dinlediğim gibi dinlemedim. Bu aralıksız süren aşkınlık esnasında sanki açık havadaymış gibi özgür hissettim kendimi" (5.12.1929, BwHJ, 129).

Heidegger'in korku çözümlemesinde, bu aşmanın nereye vardığı çoktan kendini belli etmişti: içinden son derece şaşırtıcı ve korkutucu bir şeyin çıktığı o hiçliğe. Zamanın ve anın gizeminin izini süren Heidegger'in olay felsefesi için artık boşluktaki diğer büyük olayla meşgul olması doğaldır: can sıkıntısıyla. Ve buradan çıkan şey Heidegger'in ömrü boyunca sunduğu en etkileyici şeylerlerden biridir. Bütün felsefe geleneğinde, bir ruh halinin bu derste olduğu gibi tarif edildiği ve yorumlandığı çok enderdir. Burada can sıkıntısı gerçekten bir olay haline gelir.

Heidegger dinleyicilerini o büyük boşluğun içine savurmak ister, varoluşun temelindeki gürültüyü duymalıdırlar, Heidegger artık insa-

nın tutunabileceği veya kendini doldurabileceği hiçbir şeyin söz konusu olmadığı, hiçbir dünya içeriğinin sunulmadığı o anı açmak ister. Zamanın boşuna geçtiği o anı. Salt zamanı, onun saf mevcudiyetini. Can sıkıntısı, yani insanın, tam da zaman geçmek bilmediği için, zamanın nasıl geçtiğini fark ettiği an; insanın zamanı tüketemediği, öldüremediği, denildiği gibi, anlamlı bir şekilde dolduramadığı an. Ders metninde 150 sayfa tutan bu konuya Heidegger şaşmaz bir sabırla katlanır. Can sıkıntısını metafiziğin başlatılması olayı olarak sahneler. Can sıkıntısında metafizik deneyiminin her iki kutbunun –bütün olarak dünyanın ve bireysel varoluşun– paradoks bir şekilde nasıl birbirine bağlı olduğunu gösterir. Birey dünyanın bütünü tarafından, tam da onun tarafından tutulmamasıdır, tersine bomboş bırakılması sayesinde tutulur. Heidegger dinleyicilerini, kendilerine şu soruyu sormak zorunda kaldıkları noktaya kadar sürüklemek ister: *Sonunda halimiz, derin bir can sıkıntısının, Dasein'ın uçurumlarında suskun bir sis gibi oraya buraya sürüklenmesi midir?* (GA 29/30, 119)

Bu can sıkıntısının uçurumlarının önünde, genelde Horror vacui [boşluk korkusu] bizi kavrar. Ama bu dehşete dayanmak gerekir, çünkü bizi, o eski metafizik sorusunu: Neden bir şey var da hiçbir şey yok değil? sorusunu gözüne kestiren o hiçlikle tanıştırır. Heidegger dinleyicilerine hiçliği, boş kalma sanatında bir alıştırma olarak sunar.

Heidegger'in vurguladığı gibi burada söz konusu olan, aranan, yapay bir ruh hali değildir, zorlama bir yaklaşım değildir, tersine burada *gündelik özgür bakışın sükûneti* [Gelassenheit] *geçerlidir* (GA 29/30, 137). Her gün kendimizi sık sık bomboş hissederiz, der Heidegger, ama bu boşluğu yine her gün hemen tekrar örtüveririz. Bu yüzden Heidegger aceleyle örtmeyi bir süreliğine –can sıkacak kadar uzun bir süreliğine– bırakmamızı talep eder. Ancak bu bırakma eylemi, felsefi olarak çetin

bir savaşla kazanılır, çünkü bu eylem, katlanılan bu boşluk anında olduğu gibi, dünyadan atılmak değil, dünyaya atılmak isteyen o anlık, gündelik çabaya karşı gelir. Ama bütün bunlar fayda etmez: bu şekilde dünyadan atılmadan, kaybolmadan ve terk edilmeden, bu boşluk olmadan felsefe yapmak mümkün değildir. Heidegger felsefenin, can sıkıntısının hiçliğinden doğumunu gözler önüne sermek ister.

Can sıkıntısının gündelik yaşamda gizli mevcudiyeti hakkındaki bu düşüncelerde Heidegger çağının tinsel durumundan da bahseder. Güncel kültür hakkında yaygın olarak bir huzursuzluk vardır. Bu huzursuzluğu kelimeye döken yazarlar olarak Spengler, Klages, Scheler ve Leopold Ziegler'in adını verir. Heidegger birkaç sözcükle bunların tanılarını ve öngörülerini savuşturur. Bunlar ilginç, akıllıca olabilir, ama dürüst olalım, der Heidegger, aslında bize *dokunmaz*lar. *Tam tersine bütün bunlar heyecan vericidir, yani daima itiraf edilmeyen ve yine görünüşte kalan bir tesellidir* (GA 29/30, 112). Neden? *Çünkü bizi kendimizden koparır* ve kendimizi *tarihsel bir durumda ve rolde* (GA 29/30, 112) yansıtmaya teşvik eder. Burada sahneye konulan dramlarda, biz kültür öznelerinin de antik tiyatro ayakkabılarıyla sahneye adım atmasına izin verilir. Sıkıntı verici çöküş sanrıları bile benlik duygumuzu veya daha doğrusu kendimizi ortaya koyma ve ortada görme gereksinimimizi okşar. Heidegger bu türden felsefi dönem tanıları eleştirisini, karşı çıkılamaz bir ifadeyle kapatır: *Bu felsefe sadece insanın o r t a y a k o n m a s ı n a ulaşabilir, D a s e i n ' ı n a asla* (GA 29/30, 113).

Ama Dasein'ın uçurumunda can sıkıntısı pusuda beklemektedir, yaşam ise ortaya koyuş biçimlerinde bundan kaçış yollarını aramaktadır.

Heidegger'in çözümlemesi çölün orta noktasının bir araştırması haline gelir. Burada Heidegger dramatik yoğunluğu artırmaktan anla-

dığını kanıtlar. Heidegger'in düşünceyi sürüklediği yer ne kadar boş olursa gerilim de o kadar artar. *Bir şeyden* canın sıkılmasıyla işe başlar. Burada daha can sıkıntısını atfedebileceğimiz, saptanabilen bir nesnemiz – bir şey, bir kitap, bir kutlama, belli bir kişi vardır. Bir ölçüde dışarıdan içimize girer, dışsal bir nedeni vardır. Ama bu nesne çok net tespit edilemediğinde, can sıkıntısı dışarıdan içimize girdiği kadar aynı zamanda içeriden yükseldiğinde, o zaman söz konusu olan *bir şey sırasında canın sıkılmasıdır*. Zamanında gelmeyen bir trenin kişinin canını sıktığı söylenemez, ama gecikmesiyle insanın içine düştüğü durum kişinin canını sıkabilir. Belli bir olay sırasında veya bir olay sebebiyle kişinin canı sıkılır. Bu can sıkıntısının rahatsız eden tarafı, bu gibi durumlarda insanın kendi kendine can sıkıcı gelmeye başlamasıdır. İnsan kendiyle ne yapacağını bilmez ve sonuç olarak insana artık bir şeyler yapmaya başlayan hiçliktir. Can sıkıcı bir akşam eğlencesi –Heidegger keyifle akademik ortamda geçen böyle bir eğlence tarif eder– sadece bıkkınlık anlamına gelmez, aynı zamanda bu türden durumlar insanın kendisini de can sıkıcı hale getirdiği için hafif bir paniğe sokar. Durum gerçekten karmaşıktır, çünkü burada can sıkıntısına yol açan şey normalde can sıkıntısını geçirmesi gereken bir girişimdir. Can sıkıntısı zaman geçirme tedbirlerinde pusuda beklemektedir. Ona karşı seferber edilen şeylere daima ondan bir şeyler bulaşmıştır. Çakılma tehlikesi altındakilerin eğlendirilmesi gerekir. Zaman nereye doğru geçirilir veya zaman geçiren Dasein nereye sürüklenir? Varoluşun içine çeken ve yutan bir kara deliği mi vardır?

En derin can sıkıntısı, tamamen anonim olandır. Onu ortaya çıkaran belli bir şey yoktur. *Bir şey canını sıkıyor* [Es langweilt einen], deriz. Heidegger bu ifadeyi ince bir çözümlemeden geçirir. Burada çifte bir belirsizlik vardır: *Bir şey*, hem her şey hem de hiçbir şeydir, her

durumda belli bir şey değildir. Canı sıkılan ise insanın kendisidir, ama belirsiz kişilikte bir varlık olarak. Sanki can sıkıntısı, can sıkıcı biri olmaktan utanabilecek Ben'i de yutmuş gibi. Heidegger bu *bir şey canını sıkıyoru*, dolu dolu geçen ve yaşanan zamanın mutlak eksikliği için, artık insana hitap eden ve onu meşgul eden hiçbir şeyin olmadığı o an için bir ifade olarak alır. Bu *boş bırakılmışlığı, kendini bütün olarak reddeden varolana teslim olmuşluk* olarak betimler (GA 29/30, 214).

Burada bütünün şaşırtıcı bir anlayışı mevcuttur, ama artık insanı ilgilendirmeyen bir bütünün. Boş bir şey boş bir bütünün karşısında durur ve bu ilişkisizlikte birbiriyle ilişkilidir. Üçlü bir olumsuzluk: bir kendi-olmayan, boş bir bütün ve olumsuz ilişki olarak ilişkisizlik. Belirginleşen şudur: Heidegger'in heyecan verici can sıkıntısı çözümlemesini sürüklemek istediği doruk noktası veya dip noktası burasıdır. Heidegger'in zevkine göre bir metafiziğin kalbinde bulunmaktayız. Bu noktada, *can sıkıntısının özünün açıklamasıyla, zamanın özüne sızma* niyeti de hedefine ulaşır (GA 29/30, 201). Peki, zaman dolduran her şeyin bu mutlak yokluğu durumunda zaman nasıl yaşanır, diye sorar Heidegger. Zaman geçmek bilmez, durur, insanı uyuşuk bir hareketsizlik içinde tutar, *buyruğu altına alır*. Bu kapsamlı felç, zamanın basitçe içinde hareket ettiğimiz bir ortam olmadığının, tersine meydana getirdiğimiz bir şey olduğunun farkına vardırır. Zamanı biz *zamanlarız* ve can sıkıntısıyla felç olduğumuzda onu zamanlamayı bırakmışız demektir. Ama bu bırakma asla tam değildir. Bazı anlarda kesilen ve duran zamanlama süreci, ta kendisi olduğumuz zaman akışıyla ilişkili kalır – ama duraklama, buyruk altında olma ve felç halinde.

Duraklayan zaman akışının bu bulanık deneyimi, Heidegger'in sahnelediği ve çözümlediği can sıkıntısı dramındaki çözülüş noktasıdır. Üçlü olumsuzluktan –kendi-olmayandan, boş bütünlükten ve iliş-

kisizlikten– tek bir çıkış yolu vardır: İnsan kendini bu olumsuzluktan koparmalıdır. Hiçbir şey yolunda gitmezse, insan kendisi yola düşmelidir. Heidegger ana fikrini karmaşık bir biçimde kelimeye döker: *Bizi kendi halinde buyruğu altına alan şeyin, zamanın ... bize bildirdiği ve aslında mümkün kıldığı, kendi halinde Dasein'ın özgürlüğünden daha az bir şey değildir. Çünkü Dasein'ın bu* özgürlüğü, *sadece Dasein'ın kendini özgürleştirmesindedir. Ama Dasein'ın kendini özgürleştirmesi, sadece kendi kendisine karşı kapalılığı-açmaya-karar verirse meydana gelir* (GA 29/30, 223).

Ama can sıkıntısında bu benlik, özsüz bir hayalete dönüştürülerek zayıflatıldığı için, bu kapalılığı-açma-kararını verme eylemi, harekete geçmeyi bekleyen tutarlı bir benlikten destek alamayacaktır. Daha çok bu benlik, henüz kapalılığı-açmaya-karar vermekle doğacaktır. Bir anlamda bu benlik bulunmaz, kapalılığı-açmaya-karar vermeyle icat edilir. Kapalı olan şey onun içinde açımlanır. *Kapalılığı-açmaya-karar verme anı* can sıkıntısından doğar ve onu sona erdirir. Böylece Heidegger (can sıkıntısı içinde) *buyruğu altına alan zamanın*, bütünleyici olarak *Dasein'ın asıl mümkün kılanın doruğuna doğru zorlanmasına* neden olmasından bahsedebilir (GA 29/30, 224). Bu daha halk diliyle de ifade edilebilir: Canın sıkılırken, senin yaptıkların dışında anlamlı bir şey olmadığını fark edersin ...

Demek ki kendi kendine uyanan Dasein, derin can sıkıntısı bölgesinden –*bütün içindeki* bu *boşluk*tan– geçmiş olmalıdır. Düşüncenin bu noktasında, Heidegger can sıkıntısının daha 'özel' ve 'mahrem' ruh hallerine sırtını döner ve –kültür felsefesi açısından– güncel toplumsal-tarihsel durumu göz önüne alır. Bütün içindeki boşluğun bu yoksunluğu acaba hâlâ tecrübe edilebilir mi, yoksa daha somut diğer yoksunluklara karşı verilen zaruri mücadele tarafından halledilip bastırılır mı?

1929/30 kış yarıyılıdır. Bu sırada tüm dünyada ekonomik kriz sonucunda büyük bir işsizlik ve sefalet başlamıştır. Heidegger çağının yoksunluk sahnelerine kısa bir bakış atma riskini göze alır: *Her yanda sarsıntılar, krizler, facialar, yoksunluklar var: bugünkü sefalet, siyasi karmaşa, bilimin zaafı, sanatın içinin oyulması, felsefenin temelsizliği, dinin güçsüzlüğü. Şüphesiz, yoksunluk her yanda var* (GA 29/30, 243). Bu yoksunluklara karşı programlar, partiler, tedbirler öne sürülmektedir; her türden hareketlilik vardır. Ama Heidegger'e göre *bu yoksunluklara karşı çırpınan meşru müdafaa, bütünün içinde belli bir yoksunluğun yüzeye çıkmasına izin vermemektedir* (GA 29/30, 243).

Demek ki *bütünün içinde yoksunluk* herhangi bir yoksunluk değildir, tam da bu can sıkıntısı halinde tecrübe edilebilen, Dasein'ın kendi yük niteliğinin, *insandan Dasein'ın olduğu gibi talep edilmesinin, orada olmanın ona bırakılmış olmasının* en son noktasıdır (GA, 29/30, 246). Bu *somut sıkıntıdan* (GA 29/30, 244) kaçan herkes, Heidegger için gündelik kahramanlığı oluşturan o inatçı direnişin eksikliğini çeker. Yaşamı bu anlamda bir *külfet* olarak yaşamayan herkes Dasein'ın *gizemi* hakkında da hiçbir şey bilmez ve bu yüzden *her gizemin içinde taşıdığı ve Dasein'a büyüklüğünü veren o içsel dehşet* eksik kalır (GA 29/30, 244).

Gizem ve dehşet. Heidegger Rudolf Otto'daki numenimsinin tanımını ima etmektedir. Otto, kutsal olanın dinsel deneyimini, bir gizem olarak karşımıza çıkan bir güç karşısında dehşete düşme olarak yorumlamıştı. Heidegger bu şekilde anlaşılan numenimsinin ibarelerini üstlenir, ama ahiretle ilişkisini siler. Dasein'ın kendisi numenimsidir, gizemli bir şekilde dehşet verendir. Dehşet, orada hiçbir şey olmaması değil, bir şeyler olması karşısında, dramatik olarak artan şaşkınlıktır; o dehşetli bilmece, çıplak öyleliği içinde varolandır. Bu dehşetten,

sonraki cümlelerde de bahsedilmektedir – bunu vurgulamak gerek, çünkü sonradan bu cümlelere, o anda henüz sahip olmadıkları belirgin siyasi bir anlam atfedilmiştir: *Dasein'ımızın sıkıntıları, bütün yoksunluklara rağmen bugün ortaya çıkmıyorsa ve gizem eksik kalıyorsa, o zaman bizim için her şeyden önce söz konusu olan şey insan için bu yoksunlukların, insanın Dasein'ının bir gizemi gibi karşısına çıktığı o zemini ve o boyutu kazanmaktır. Ona yaklaşmaya yönelik bu talepte ve bu çabalamada, sıradan insanın ve dar kafalıların endişeye kapılması ve arada bir belki gözlerinin kararması, bu yüzden de kasılmış bir halde putlarına sarılması, tamamen olağandır. Başka bir şey dilemek, bir yanlış anlama olurdu. Önce, Dasein'ımızı dehşetle doldurma gücündeki şeyi çağırmamız gerek* (GA 29/30, 255).

Kim böyle dehşetle doldurabilir? Herhalde bu, *başkaları için, içlerinde felsefenin uyanmasına sebep olma gibi tuhaf bir yazgısı* olan (GA 29/30, 19) karizmatik filozoftan başka biri değildir. Diğer bir deyişle bu, bunu yapabileceğine inanan Heidegger'in kendisidir. O sıralar dehşetle doldurmak ve felsefenin uyanmasını sağlamak aynı şeydir.

Sanki Heidegger bu ifadesinin 'esas adam'a siyasi bir çağrı olarak yanlış anlaşılabileceğini sezmiş gibi, alıntılanan kesitin hemen ardından, hiçbir siyasi olayın, dünya savaşının bile insanın bu kendisine doğru uyanışını gerçekleştiremediğine işaret eder. Demek ki henüz söz konusu olan siyasi değil, felsefi bir uyandırma deneyimidir. Heidegger'in siyaset alanında *bir dünya görüşü binası* inşa etme ve onun içinde barınma denemelerinin hepsini eleştirmesi de bu yüzdendir (GA 29/30, 257). Eğer Dasein kendine *şeffaf* hale geldiyse, bu türden binalar kurmayı bırakır. İnsanın içindeki Dasein'ı *çağırmak* (GA 29/30, 258), onu böyle binaların yıkılmak zorunda kalacağı şekilde harekete geçirmekten başka bir şey demek değildir.

Bu arada Heidegger uzun bir yolu – dersin metin halinde 260 sayfa uzunluğundaki kısmını geride bırakmıştır. Başlangıçta ortaya attığı metafiziksel temel sorular: Dünya nedir? Sonluluk nedir? Yalnızlık nedir? soruları – bu arada neredeyse unutulmaya yüz tutmuştur. Şimdi Heidegger bunları tekrar ele alır ve şimdiye kadarki alıştırmaların, can sıkıntısına bir hazırlık olduğunu: *dünyada sonlulukla ve yalnızlıkla,* bu kavramın çalışmasını mümkün kılacak şekilde karşılaşmak için bir ruh halini uyandırma veya sahneleme denemesi olduğunu anımsatır. Her şey bu karşılaşmanın 'nasıl' olacağına bağlıdır. Kavranacak olan şeyin her şeyden önce olması gerekir, üstelik burada ve şimdi, 1929/30 kış yarıyılının perşembe öğleden sonrası saatlerinde.

Bütün olarak dünya. Onu tecrübe etmek için, neden özel bir ruh hali gerekli olsun? *Dünya* zaten hep orada; dünya, söz konusu olan her şeydir. Zaten hep onun içindeyiz. Şüphesiz. Ama bu arada şunu biliyoruz: Heidegger için dünyadaki bu gündelik konaklama aynı zamanda ona esir olmak demektir. Dünya içinde kaybolmuşuz. Ve bu yüzden Heidegger can sıkıntısı halini vurgular, çünkü VARLIK VE ZAMAN'da çözümlenen korku ruh halinde olduğu gibi, burada da *dünyanın bütünü*, şaşırmanın veya dehşete düşmenin metafiziksel tutumunu, varoluşsal bir dramın üçüncü perdesi olarak mümkün kılan bir mesafeye çekilmiş gibi görünür. Birinci perdede, gündelik olarak insan kendini dünyaya verir ve dünya insanı doldurur; ikinci perdede her şey uzağa kaçar, büyük boşluk olayı, üçlü olumsuzluk (kendi-olmayan, boş dünya, ilişkisizlik); son olarak üçüncü perdede kaçmış olan, kendi benliği ve *dünya* tekrar geri döner. Benlik ve şeyler belli bir ölçüde 'daha bir varolur'; yeni bir yoğunluk kazanır. Her şeyin geldiği yer burasıdır. Heidegger bunu nadir olarak, bu derste olduğu kadar açık ve korumasız kelimeye dökmüştür: *Söz konusu olan, olayların*

bu kökensel boyutunu, felsefi Dasein'da tekrar kazanarak, her şeyi tekrar daha basit, daha güçlü ve daha sürekli 'görmek'ten azı değildir (GA 29/30, 35).

'Bütün olarak dünya,' araştıran bakış için fazla büyük bir konudur. Olabilir. Tam da bu yüzden Heidegger bu büyük konunun, araştırma için fazla büyük olsa da, can sıkıntısı ve korku gibi ruh hallerinde –üstelik dünyanın elden kaçışında– gündelik olarak dolaysızca yaşandığını göstermek ister. Sondan bakıldığında, can sıkıntısının son derece titiz bir çözümlemesinin, 'bütün olarak dünya'yı ele geçirme şeklimizi betimleme denemesinden başka bir şey olmadığı daha net olarak görülür.

Şimdi bu perspektif tersine de çevrilebilir. 'Dünyaya sahip olmamız' bir şeydir, dünyanın bize 'sahip olması'ysa başka bir şey. Sadece *herkes*in dünyasına ve *el-altında-olanla* ilgilenmek için kendimizi vermemiz anlamında değil. Heidegger bunu zaten VARLIK VE ZAMAN'da göstermişti. Fakat doğa âlemine ait olmamız anlamında.

Bu dersin ikinci kısmında Heidegger ilk defa bir tür doğa felsefesi sunar; bu sonradan asla tekrarlamayacağı, eşi olmayan bir denemedir. Ve Heidegger'in buna ne tür bir anlam verdiği, bu düşünceleri VARLIK VE ZAMAN'la eşdeğer tutmasından anlaşılmaktadır.

Bir yıl önce felsefi antropolojiden iki ağır yapıt çıkmıştı: Max Scheler'in "İnsanın Evrendeki Yeri" ve Helmuth Plessner'in "Organik olanın Aşamaları ve İnsan." Scheler ve Plessner farklı şekillerde, biyolojinin araştırma sonuçları ile felsefi yorumu birbirine bağlayarak, insan ile doğanın gerisi arasındaki bağlamı ve kopuşu ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Heidegger VARLIK VE ZAMAN'da Dasein ile insan olmayan doğa arasındaki kopuşu öyle şiddetle vurgulamıştı ki, Karl Löwith'in

sonradan eleştirdiği gibi, insan varoluşunun bedensel, doğaya bağlı varsayımlarından ayrıldığı izlenimi doğmak zorundaydı. Heidegger'den esinlenmiş olan Scheler ile Plessner için önemli olan, insanı doğallaştırmadan, onu tekrar doğa bağlamına geri getirmekti.

Özellikle Scheler'in denemesi, o zamanlar büyük ilgi uyandırdı. Heidegger bunun sonucunda, doğal felsefi antropoloji alanında kendi incelemesini yapmaya zorlandığını hissediyordu.

Doğa, dünyanın bir parçasıdır. Ama insani olmayan doğanın da bir 'dünya'sı var mıdır? Bir taşın, bir hayvanın – bir dünyası var mıdır, yoksa sadece onun içinde mevcut mudurlar? Dünyanın içinde – yani sadece insan için, dünyayı oluşturan bu doğal varlık için bulunan bir dünya ufku içinde mevcut mudurlar?

VARLIK VE ZAMAN'da Heidegger doğanın varlık biçiminin, inorganik olan ile organik olanın, bedene bağlı yaşamın, sadece *parçalarına ayıran bir bakışla erişilebilir olduğu*nu açıklamıştı (SuZ, 371). Bu hiç de kolay değildir: Bilinç bilinçsiz olanı, bilgi bilgisiz olanı kavramalıdır. Dasein, bir varolanı [ein Seiendes] anlamalıdır, ama o varolan için bu 'orada' [da] aslında yoktur.

Bu dersin doğa felsefesi kısmı, bu 'orada' hakkında ve bu 'orada'nın tanımadığı doğayı aslında nasıl anlayabileceğimiz hakkında tek bir meditasyondur. Heidegger bu karanlığın içine sızarak, oradan bakışını sonra bir kez daha insana yöneltmek ister. Bu, insanın içinin aydınlanmasını ve böylece doğanın içinin aydınlanmasını, tamamen alışılmışın dışında bir olay haline getiren, yabancılaştıran bir bakıştır. Söz konusu olan budur: doğadan bakarak, insanın içinde bir Da-sein –Heidegger bunun için sonradan, bir kayran diyecektir– açıldığını keşfetmek; kendi kendine gizli olan şeylerin ve varlıkların bile göründüğü bir Dasein. Dasein doğaya sahnesini sunar. Heidegger'in doğa

felsefesinin tek anlamı, bu 'orada'nın tecellisinin sahnelenmesidir.

Şeyler ve varlıklar önümüze çıkar. Ama biz de kendimizi onların yerine koyabilir miyiz? Onların varolma biçimlerini paylaşabilir miyiz? Kendilerini bize sunarlar mı, biz kendimizi onlara sunar mıyız?

Biz onlara, içine battıkları ve bizim için 'orada' olan bir dünya sunarız. Ve bu noktada onlara, kendilerinin sahip olmadığı bu 'orada'yı veririz. Bizse onlardan, bu oldukları şeyin içindeki huzurlarının ve bırakılmışlıklarının büyüsünü alırız. Bu açıdan bakıldığında, kendimizde bir varlık eksikliği duyumsayabiliriz.

Heidegger dersine taşlarla başlar. Taş *dünyasız*dır. Dünyayla kendiliğinden bir ilişki kuramadan dünyada mevcuttur. Heidegger hayvanların dünyayla ilişkisini betimlerken her şeyden önce Jakob von Uexküll'ün araştırmalarını izler. Uexküll hayvana *dünya fakiri* der. Onun çevresindeki dünya bir *çevreleme*dir [Umring], hayvanın dürtüleri ise bunun tarafından *uyuşturulmuş*tur (GA 29/30, 347). Buradan gelen uyarımlara göre, belirli davranış biçimleri ve çabalamalar hedeflenir ve *boşanır*. Dünya hayvan için *çevre*dir. Kendini ondan ayrı, duyarak yaşayamaz. Heidegger Hollandalı biyolog Buytendijk'ten alıntı yapar: "Öyleyse bütün hayvan dünyasında, hayvanın etrafına bağlılığının, neredeyse bedenin birliği kadar içsel olduğu görülüyor" (alıntı GA 29/30, 375). Bedenin uzantısı olarak bu 'çevre'ye Heidegger *çözülme çemberi* der. Hayvan, bu çemberi kıran şeylere tepki verir; bir şeye tepki verir ve ona tepki verdiği noktada onunla ilişkilidir, ama bu şeyi belirli bir şey olarak algılamaz, diğer bir deyişle: bir şey algıladığını algılamaz. Hayvan, dünyaya karşı belirli bir açıklığa sahiptir, ama dünya ona dünya olarak *açık* olamaz. Bu ancak insanda olabilir. İnsan ile dünyası arasında bir oyun sahası açılır. Böylelikle dünyaya bağlılık, insan dünyayla, kendisiyle ve dünyada bulunan bir şey olarak kendisiyle

ilişki kurabilecek kadar gevşer. İnsan sadece farklı değildir, kendisini başkalarından farklılaştırabilir de; üstelik sadece farklı şeylerle ilişki kurmakla kalmaz, şeyler arasındaki farkı da görebilir. Bu 'oyun sahası'na Heidegger zaten bildiğimiz gibi, *özgürlük* der. Dünyada bulunan varolanlar, özgürlük ufku içinde başka bir gerçeklik niteliği kazanır: mümkün olmanın arka planı üzerinde gerçek bir şey olarak belirginleşir. Olanakları olan bir mahluk, gerçekliği olanakların gerçekleştirilmesi olarak görmekten başka bir şey yapamaz. İnsanın önünde açılan, mümkün olanın oyun sahası, gerçek olana bir kontur, keskinlik, netlik verir. Karşılaştırılabilirliğin, türeyişin ve tarihin ve böylelikle zamanın ufku önünde durur. Bütün bunlar, bir şeyin bu bir şey olarak tutulabilmesini, fark edilmesini, sorgulanabilmesini mümkün kılar. Dünya bu *uyuşukluk* içinde yaşanır, ama duyarak yaşanamazken, belirgin şekilde algılanan bir şey olarak ortaya çıkar. Bir şeyin aynı zamanda olmayabileceği düşüncesi, mümkün olmanın bir parçasıdır. Böylelikle dünya, tuhaf bir şeffaflık kazanır. Gerçi dünya, dünyada bulunan her şeydir, ama tam da bu yüzden her şey değildir. Mümkün olanın ve hükümsüz olanın daha da büyük olan mekânına bırakılmıştır. Sadece mevcut olmayana karşı anlayışımız olduğu için, mevcutluğu öyle yaşarız ki – müteşekkir olarak, şaşkınlık, dehşet ve coşku içinde. İnsanın yaşadığı haliyle gerçeklik, varma, kendini saklama ve kendini gösterme hareketinin içine çekilmiştir.

Hayvanın dünyayla ilişkisinde olmayan, mümkün olanla ve hiçlikle olan bu samimilik, Heidegger'in *dünya oluşturucu* dediği gevşemiş dünya ilişkisini gösterir.

Max Scheler'in, antropolojik taslağı, "İnsanın Evrendeki Konumu"nda insanın tinsel kişiliğini, Schelling'in insanın içinde ve insan aracılığıyla *oluşan Tanrı* fikrine bağlanarak yorumlaması gibi, Heideg-

ger de dersinin sonunda Schelling'in bir başka büyük düşüncesine bağlanır: Doğa insanın içinde gözlerini açar ve orada olduğunu fark eder. Schelling'in bu *ışığa bakışına* (GA 29/30, 529), Heidegger insanın içinde, doğadan kapalı varolanın ortasında açılan *açık yer* adını verir. İnsan olmasa varlık dilsiz olurdu: mevcut-olurdu, ama 'orada' olmazdı. Doğa insanda kendine görünürlüğe doğru açılır.

1929/30 kışındaki bu ders, herhalde Heidegger'in verdiği en anlamlı dersti ve neredeyse ikinci bir başyapıttı; can sıkıntısının, bu donuk dalıp gitmişlik ruh halinin uyandırılması ve çözümlenmesiyle başlamıştı. Ders, bu can sıkıcı dalıp gitmişliğin o bambaşka coşkunluğa sıçramasıyla biter. Heidegger'in yapıtında, yaşamı kutlayan bir tinle dolu olan ender pasajlardan biri şöyledir: *İnsan, o kalamama ama yine de yerinden kalkamamadır ... Ve sadece yılgının tehlikeliliği neredeyse, hayretin mutluluğu – bütün felsefenin soluğu olan o uyanık büyülenmişlik de oradadır* (GA 29/30, 531).

ONİKİNCİ BÖLÜM

Cumhuriyetin Sonundaki Bilanço. Plessner. Yıkılan 'Kubbeleşmeler.' Dost ve Düşman. Heidegger'in Müphemliği: Birey mi Millet mi? Berlin'e İlk Çağrı. Karl Mannheim. Bilgi Sosyolojisi Kavgası, Liberalizmi Kurtarma Çabaları. 'Uzlaşmazlıklar'la Yaşama. Heidegger Platon'un Mağarasında. Yetkilendirme Fikri. Varolan Nasıl Daha da Varolur.

Ölümünden kısa süre önce, Max Scheler 1928'deki bir dersinde şöyle demişti: "Bizler yaklaşık on bin yıllık tarih boyunca, insanın tamamen ve büsbütün sorunsal hale geldiği, ne olduğunu artık bilmediği, ama aynı zamanda bunu bilmediğini bildiği ilk çağdayız."

Scheler'in tanısı, Weimar döneminin sonundaki tarihsel durumun iki yönüyle ilişkilidir. Birinci yönü, birbiriyle çatışan çok sayıda ideoloji ve dünya görüşü arasındaki parçalanmaya dairdir. Bunların neredeyse tamamı, yıkım, devrim ve açılımı hedeflemektedir ve bütün olarak sadece çaresizlik duygusu uyandırmaktadır.

"Sanki dünya sıvılaşmış da avuçlarında eriyip gidiyormuş gibi," Walter Rathenau daha 1912'de bu gelişmeyi böyle betimliyordu; Robert Musil ise bunun ileri aşamasını Weimar Cumhuriyeti'nin sonuna doğru sadece yergiyle yorumlayabilmişti: "Yeni bir izm ortaya çıkar çıkmaz, yeni bir insan doğduğu sanılıyor, her ders yılının sonunda da yeni bir çığır açılıyor ... Güvensizlik, enerjisizlik, kötümser bir renk, bugün ruh olan her şeyi belirliyor ... Doğal olarak bu, duyulmamış bir tinsel işportacılıkta yansıma buluyor ... Çiftçilerin ve işçilerin siyasal

partilerinin farklı felsefeleri var ... Ruhban sınıfının bir ağı var, ama Steinercilerin de milyonları var, üniversitelerin nâmı var: Gerçekten bir keresinde garsonların sendika dergisinde, lokanta ayakçılarının da yüceltilmesi gereken bir dünya görüşü olması gerektiğini okumuştum. Bir Babil tımarhanesi gibi; bin pencereden bin farklı ses çıkıyor."

Weimar'ın dünya görüşü üretimi, geleneksel yorumlama ve yön bulma şekillerinin, yeni olaylar ve durumlar sonucunda açıkça zorlanmasına tepki vermektedir. Bu yeni durumlar arasında liberal açık bir toplumun çoğulculuğu da bulunmaktadır; bu da doğrudan, hiçbir dünya görüşünü ve hiçbir insan imgesini bağlayıcı tutmamasıyla tanımlanır. Artık bağlayıcı olan içeriksel ifadeler değil, sadece zıtlaşan anlam tasarılarına da barış içinde birlikte yaşama yükümlülüğü getirme iddiasındaki oyun kurallarıdır. Zihinsel zenginliğin çoğulcu ortamında, 'hakikatler' diye anılanlar salt kanılar düzeyine indirilir. Bu ise kurtuluş vaat eden sözü bulduğuna inananlar için küstahça bir tutumdur. Yaşam biçimi olarak demokrasi, mutlak hakikat iddialarını görelileştirir. Hukukçular arasında cumhuriyetin az sayıdaki savunucularından biri olan Hans Kelsen, o zamanlar bunu şöyle ifade etmişti: "Metafiziksel mutlakıyetçi dünya görüşüne otokratik, eleştirel görececi dünya görüşüneyse demokratik tutum karşılık gelir. Mutlak hakikatin ve mutlak değerlerin insan bilgisine kapalı olduğunu düşünen herkes sadece kendi görüşünü değil, aynı zamanda yabancı, zıt görüşleri de mümkün bulmalıdır. Bu yüzden görelilik demokratik düşünceyi varsayan dünya görüşüdür."

Weimar toplumunda herkes liberal fikir ve düşünce özgürlüğü güvencelerinden faydalanmaktadır, ama bunun sonucunu, yani bu göreliliği kabullenmeye çok azı razıdır. 1932 yılında Alman gençliğinin zihinsel tutumu hakkındaki bir araştırma, liberalizmin gençliğin büyük

kısmı için ölü olduğu sonucuna varır: "Bu genç insanlar, zihinsel mutlaklığı hakir görerek dünyadan haberi olmamak diye adlandıran 'liberal' yola, ölçüsüz bir aşağılamayla bakıyorlar; tinsel alanda uzlaşıların, bütün günahların ve yalanların başlangıcı olduğunu biliyorlar."

Bu liberalizm karşıtlığının sözcülerinden biri, o zamanlar Almanya'da çok okunan, yirmili yılların Berlin'inde modernlik laboratuvarıyla tanışan ve onu küçümsemeyi öğrenen Rus filozofu Nikolay Berdyaev'di. "Yeni Ortaçağ" adlı denemesi (1927) hakikatin ne olduğunu "oy çokluğunun" belirlemesine izin vermekle suçladığı demokrasinin hesabını kapatır. "Demokrasi özgürlüğü sever, ama insan zihnine ve insan kişiliğine duyduğu saygıdan dolayı değil, hakikate karşı umursamazlığından dolayı."

Berdyaev demokrasi ile zihne saygısızlığı bir tutar. Max Scheler de ortalığı kasıp kavuran bir zihin aşağılama olgusundan bahseder – felsefi şimdiki zaman çözümlemesinin çaresizlikten sonraki ikinci yönü işte budur. Ama Scheler bu zihni aşağılama olgusunu demokrasiye değil, onun karşıtlarına yükler. Uygarlığın çabalamaları karşısında, sözde doğal olana, temel olana kaçan ve kan ve toprağı, içgüdüyü, esrikliği, millet cemaatini ve yazgıyı, kökendeki güçler olarak yeminle doğrulayan tüm uğraşılar onun için zihni aşağılamaktadır. "Bütün bunlar, bu yeni çağın insanının içindeki sistematik bir dürtü isyanına işaret etmektedir." Max Scheler'e göre, uzlaşmacı akla karşı bir ayaklanma sürmektedir. Thomas Mann da Scheler'den esinlenerek, çağının baskın zihinsel eğilimini, "Almanlara Hitap"ında (1930) benzer şekilde betimlemiştir. "İdealist, hümanist okuldan" kaçmış "başıboş okul çocuklarının" şimdi "fanatizmin Vitus dansı"nı sergilediklerinden bahseder. "Düşünceden kaçan bir insanlığın bu ayrıksı ruh durumuna, gülünç tarzda Selamet Ordusu tavırlarıyla, kitlesel kramplarla, meyhane

gürültüsüyle, halleluya nidalarıyla ve derviş misali monoton kalıplaşmış sözleri ağzı köpürene kadar tekrarlayan bir siyaset karşılık gelmektedir. Fanatizm bir kurtuluş ilkesi, coşku bir sara nöbeti, siyaset ise Üçüncü Reich'ın veya proleter bir kıyamet günü öğretisinin kitlesel afyonu haline gelmekte, akıl ise çehresini örtmektedir." Thomas Mann sosyal demokrat işçi hareketinin nesnel cumhuriyetçi aklını över. Orta solun siyasi güçlerinden destek alır ve aydınları insani temel ilkelerin yıpranmasına karşı uyararak, yoğunluk açlığıyla ne pahasına olursa olsun isyan isteyen ve metafiziksel bir esrime olarak yıkımı kutlayan maceracı bir yüreğin taşkınlıklarına karşı güvensizlik duymayı tavsiye eder. Thomas Mann'ın hedef tuttuğu, Ernst Jünger türünden yabaniler yirmili yılların ortasında şunları duyuruyordu: "Alev makinelerinin Hiçlik yoluyla büyük temizliği gerçekleştirmediği hiçbir yerde durmayacağız."

Thomas Mann açıkça siyasi tezler öne sürer, Scheler ise felsefi kalır. Büyük zihinsel sentezlerin çağının gerçekten geçmişte kaldığını özeleştiriyle görmek zorunda olan zihnin, kendinin bilincine varmasını savunur. Ama bu yüzden geri çekilip pes etmemelidir. Kendi sorunsallığını bir şans olarak kavramalıdır. Scheler çaresizlikten yüce bir anlam çıkarır. Son yapıtı olan "İnsanın Evrendeki Konumu," bilindiği gibi, kesinliklerin kaybının aynı zamanda yeni bir tanrının doğmasını sağlayacak bir süreç olabileceği değerlendirmesiyle kapanır. Artık bu, "koruyan ve kollayan" ve "dünya dışı, her şeye kadir" bir tanrı değil, bir özgürlük tanrısıdır. Kendi özgür davranışımız, kendiliğindenliğimiz ve önceciliğimizle büyütebileceğimiz bir tanrı. Bu tanrı modernlikte yürümekten ayakları şişenler için bir kaçış yeri sağlamaz. "Mutlak varlık, sırf insanın onu tekrar tekrar bir 'nesne' haline getirmek isteyen zaaflarını ve gereksinimlerini gidermek ve onu kollamak için

orada değildir."

Demek ki Scheler'in Tanrısı, özgür olma cesaretini gösterir. Çağın çalkalanmalarına ve yönelimsizliklerine katlanmak gerekir. Fanatik tek taraflılıklara ve dogmatizme karşı duran güçten, "ebedi, nesnel bir logos fikri" olarak yeni bir hümanizm doğacaktır. " ... ve onun ... gizemlerine dalmak, tek bir ulusa, tek bir kültür alanına ... düşmez, bireysel kültür özneleri oldukları için ikame edilemeyen, dayanışma içindeki ... bir işbirliğiyle gelecektekilerin de eklenmesiyle hepsine düşer."

Helmuth Plessner 1931 tarihli "Güç ve İnsan Doğası" adlı denemesinde Scheler'in bu düşüncelerini, açıkça özgür tinler tarafından da aşılmamış, uzlaşma formüllerine yönelik, tinsel yurtsuzluk durumundaki "kubbelenmelere" yönelik talebin bir örneği olarak alıntılar. "Burada her şey akış halindeyken, hemen birkaç yıl içinde geçerliliğinden bir şey kaybetmeyecek kalıcı bir senteze ulaşmayı nasıl umabiliriz? Kubbelenmelerden, çökmelerinden başka bir şey beklenemez."

Plessner'in antropolojik temel savı şöyledir: İnsan, kesin olarak tanımlanamamasıyla tanımlanır, çünkü olası bir tanımın bütün etik, bilimsel, dinsel ilişki çerçeveleri yine insanın tarihsel bir ürünüdür. Tanımsal, öz olarak anlaşılan anlamda "insan," her zaman kendi yarattığı kültürün bir icadı olarak kalır. İnsan hakkındaki tüm ifadeler insanı asla bitmiş nesnesel bir büyüklük olarak göz önüne alamaz. Bütün olası perspektifler "yaratıcı öznelliğin iktidar alanı"ndan çıkar. Bu, kökten tarihsel olarak düşünülmelidir. Tarih ise sadece üzerinde "herhangi bir bağlama göre zaman dışı değerlerin taşıyıcılarının gelip geçtiği sahne" değildir, daha çok "değerlerin üretildiği ve yok edildiği yer" (304) olarak anlaşılmalıdır. Ama bu tarihsellik fikri de tarihsel bir fikirdir. Değerlerin kendilerini tarih aracılığıyla görecelileştirmesi dü-

şüncesi de mutlak bir görüş değildir. Bu türden kendini temalaştırmayı bilmeyen kültürler vardı ve hâlâ da var. Geriye kalan, insanın "anlaşılmazlığı"nın "allak bullak eden" bilgisidir. İnsan anlaşılmazdır, çünkü içyüzü önündedir. İnsanın ne olduğu her zaman – ancak o anki kararında ortaya çıkar. İnsanın belirlenimi, öz belirlenimdir. İnsan, olmaya karar vereceği şeydir. Bir belirsizlik durumundan yola çıkarak kendini tasarlar. "Kendisiyle bu belirsizlik ilişkisinde insan kendini kudret olarak kavrar ve yaşamı için, kuramsal ve kılgısal olarak açık bir soru olduğunu keşfeder" (321).

Bundan Plessner şu sonucu çıkarır: O tarihsel anda insanın halinin ne olacağına karar veren felsefe değil, mecburen bulanık kalan durumlardaki kılgısal davranıştır. İnsanın özü, "yansız bir durumun hiçbir yansız tanımında" (319) bulunamaz. Şimdi bu bağlamda Plessner lafı Heidegger'e getirir: onun fundamental ontolojisi, Plessner'in iddia ettiğine göre, insan Dasein'ının çok fazla yansız tanımını içermektedir.

Heidegger'in eksistensial kavramları tarihsel olarak ilgisizdir ve bu onların eksikliğidir. Örneğin tarihsellik kavramının kendisi tarihsel olarak anlaşılmamaktadır.

Plessner'e göre, Max Scheler ve Martin Heidegger "mutlak olanın görünümü senfonilerini" (286) farklı şekillerde icra ederler. Biri mutlak olanı yaratıcı tine, diğeriyse Dasein türündeki temellere yerleştirir.

Heidegger'de bu sonuç olarak, sahih bir kendi oluşun alanından ayrı, *herkes*in ve gayrisahihliğ*in* alanı olarak gördüğü bütün siyaset ortamını aşağılamaya getirir. Bu da, Alman "içselliği"nden, tarihin şiddetinden son metafiziksel kaçıştan başka bir şey değildir.

Oysa Helmuth Plessner felsefeyi içinden bu şiddete maruz bırakmak ister, bu esnada muhtemelen yıpranacak olsa bile. Felsefe kendini "gerçek olanın zeminsizliğine" (345) bırakmalıdır, yani istese de iste-

mese de, kendisinin de "dost ile düşmanın doğal yaşam ilişkilerinin" (281) içinde bulunduğunun ayırtına varır. Onun için rahatlamış bir dışarısı, tartışan tarafların üzerinde bir konum yoktur. Zaman hiçbir evrenselci rahatlamaya izin vermez, orada soluklanmaya yer yoktur: gerçeklikten anlayan bir felsefe, en temel dost ve düşman ilişkilerine girmeli ve bunlardan yola çıkarak kendini kavramalı ve böylece onları kavramaya çalışmalıdır. Burada Plessner açıkça Carl Schmitt'in siyasi tanımına bağlanır.

Helmuth Plessner'in denemesi, Almanya'da iç savaşın zaten başlamış olduğu bir anda yazılmıştır. Nasyonal sosyalistlerin 1930 Eylül seçimlerindeki başarısıyla SA birlikleri yürüyüşe geçer ve kızıl cephe savaşçıları birliği ve cumhuriyet savunucularıyla sokak savaşlarına girişir. Siyasi orta akımlar, uzlaşmacı aklın savunucuları eriyip gider. Militanca kamplaşma, siyaset tarzını belirler.

Bu durumda Plessner felsefenin nihayet, ona insanın "temelini" kavrayabileceği ümitlerini veren asılsız rüyasından uyanmasını talep eder. Felsefe siyasetten daha akıllı değildir. İkisi de aynı görüş alanına sahiptir, "dipsiz nereye sorusuna açılan bu alandan, felsefe ve siyaset, cesurca bir uzanışla ... yaşamımızın anlamını biçimlendirmektedir" (362).

Kökten anlaşılan tarihsellik kavramı Plessner'i, felsefenin sadece dışarıdan dayatılan bir yükümlülük olarak değil, aynı zamanda kendi içsel mantığından dolayı riskli siyaset alanına dalması gerektiği görüşüne sürükler. Ama felsefe siyasetle yüzleştiğinde çağa ayak uydurmakta ne kadar zorlandığını fark eder. Felsefi düşünce "asla yaşam kadar ileride değildir ve daima yaşamdan ileridedir" (349). Tarihsel an içindeki zihnin buradalığı, felsefeyi yapısal olarak fazla zorlar gibi görünmektedir. Bu yüzden genel olarak, ilkeler veya ülküler belirlemek-

le kendini sınırlamıştır. Ya varsayımlar ya da beklentiler alanında oyalanır. Karmaşık gündemden, karar anından kaçar. Oysa siyaset, Plessner'e göre "doğru anı, uygun fırsatı yakalama sanatıdır. Önemli olan o andır" (349). Plessner demek ki kendini bu "an"a açan bir felsefe talep eder.

1931 yılında an filozoflardan ne beklemektedir? Plessner'in yanıtı: "Milliyet"in anlamını kavramalıdır. "Millet olma, insanın bir özelliğidir: ben-ve-sen-diyebilmek gibi, tanıdıklık ve yabancılık gibi" (361). Bu aidiyeti evrensel bir insancılık içinde basitçe yok etmek kötü bir idealizmdir. Bana ait olan kendini göstermelidi; bu, bireyler için olduğu kadar bir millet için de geçerlidir. Ama bu şekilde kendini gösterme, üstünlük ve hiyerarşi demek değildir. Bütün milletler ve kültürler "yaratıcı öznelliğin" "iktidar temelinden" çıktıkları için, Plessner "bütün kültürlerin demokratik değer açısından eşitliğini" (318) kabul eder ve "kendi milliyetinin mutlak koşulmasının zamanla aşılmasını" (361) umar. Siyaset dilinde bunun anlamı şudur: Versailles barış antlaşmasının haksız taleplerine ve savaş tazminatı ödemelerine karşı ulusal hakları savunma ve aynı zamanda ulusal ve hatta ırkçı şovenizmin reddi. Yine de kendi "milliyetine" aidiyet, bir "mutlaklık yönü" barındırır, çünkü birey kendi aidiyetini belirleyemez, tersine daima kendini onun içinde bulur. "İnsan için bütün siyasi sorunlar kendi milletinin görüş alanında bulunmaktadır, çünkü o sadece bu görüş alanında, bu olanağın rastlantısal kırılmışlığında vardır." Bu durum insanın, "ne düşüncede ne eylemde saf olarak değil, ... sadece kanıyla ve gelenekleriyle daima ait olduğu belli bir milliyete göre gerçekleşmesine" izin verir (361).

Plessner bu denemesini, "milliyet"le ilişkisinin kıt olmasıyla suçladığı Heidegger'e yönelik ikinci bir eleştiriyle kapatır. Heidegger sahih-

lik felsefesiyle, Almanya'da geleneksel olan "ruhun kurtuluşunun özel alanı ile şiddetin kamusal alanı arasındaki çatlağı" derinleştirmektedir. "Siyasi umursamazlığı" teşvik etmektedir. Bu ise Plessner'e göre "devletimiz ve milletimiz" için bir tehlikedir.

Plessner'e bu kadar ayrıntılı yer vermemin nedeni, Heidegger'e bağlanan felsefesinin, Heidegger'de daha çok üstü kapalı gerçekleşen o siyasileşme ve ulusallaşmayı inceden inceye düşünerek gereçekleştirmesidir. Ama bu üstü kapalı olduğu için, Plessner'in eleştirisi 1931'de çıktığında Heidegger'in artık bundan alınmasına gerek kalmaz. Çünkü o da bu arada zaten "milliyet"le ve böylelikle siyasetle ilişki kurmanın yollarını aramaya başlamıştır – bunu yaparken de Plessner'le benzer yollar kullanmıştır.

VARLIK VE ZAMAN'da *tarihsellik, kader* ve *millet* kavramlarının düşünce akışını bir kez daha anımsatıyorum: Orada millet cemaatine bağlılık merkezi olmasa da zaten bir rol oynuyordu. Gerçi VARLIK VE ZAMAN'ın varoluş ideali, bireyin kendisiyle özgürce ilişkisine göre biçilmiştir, ama Heidegger bunun bireyselcilik olarak anlaşılmasını istemez. Bu yüzden fırlatılmışlığın yönleri olarak kendi Dasein taslağımızın içine alınması gereken cemaatin ve milletin *olgusal* dasein güçlerini vurgular. Kendi Dasein'ının fırlatılmışlığını *yanılsamasız* (SuZ, 391) kabullenmeyi başaran herkes ait olduğu milleti seçemeyeceğini, milletin içine de fırlatılmış olduğunu, onun tarihinin, geleneklerinin ve kültürünün içine doğmuş olduğununda da farkına varmak zorundadır. Heidegger bireysel Dasein'ın *cemaate, millete* bu şekilde bulaşmasına *kader* der (SuZ, 284). Ancak bu aidiyet –diğer yaşam süreçlerinde de olduğu gibi– farklı şekillerde yaşanabilir: *sahih* ve *gayrisahih* olarak. Dasein böyle anlaşılan millet *kaderini* bilinçli olarak *üstlenebilir*; bu kaderi birlikte taşımaya ve sorumluluğunu almaya hazırdır; milletin meseleleri-

ni, kendi meselesi haline getirir, ta ki kendi yaşamını *kurban* etmeye hazır olacak kadar; bu milletin gelenekleri arasından *kendine kahramanını seçer* (385). Ama bütün bunlar esnasında birey kendi sorumluluğunu feda etmez. Milletiyle sahih ilişkisi, kendi benliğiyle bir ilişki olarak kalır. Ama kendi benliğinden kaçmak için millet cemaatini arayan herkes gayrisahih davranmış olur; onun için *millet*, *herkes*in dünyasından başka bir şey değildir.

Demek ki milletle hem sahih hem de gayrisahih bir ilişki olduğuna göre, millet ve millete aidiyet üzerine yapılan konuşmalar da, 'sahih olarak' ima edilen her şeye eşlik eden o *belirsizlik* içinde kalmak zorundadır. *Her şey gerçekten anlaşılmış, kavranmış ve konuşulmuş gibi görünür, ama temelde öyle değildir veya temelde yine öyledir de öyle görünmemektedir* (SuZ, 173).

Heidegger VARLIK VE ZAMAN'da bu *belirsizliğin* ötesine geçememiştir. Millet ve kaderden bahsedilmektedir, ama düşünce henüz, neyin zamanının geldiğini, tarihsel anın somut olarak ne gerektirdiğini çıkarmaya uğraşmamaktadır. Heidegger *kahramanlarını* henüz aramamıştır. Terminolojik barikatlarla çok iyi çevrilmiş olan ilkeselliğin bölgesini, fundamental ontolojiyi henüz terk etmemiştir. Somut tarih gayrisahihlik şüphesi altındadır veya her tarihsel 'malzeme'yi içine alabilen veya hiçbirini alamayan boş bir biçim, *tarihsellik* olarak biçimselleştirilmiştir. Düşünce kendinden, tarihsel-siyasi bir açılım (*milletin kaderi*) talep eder, ama bunu henüz gerçekleştirmez.

Çağdaş eleştiri bu *belirsizliği*, tarihsel olmayan ontoloji ile tarihsellik koyutu arasındaki bu yalpalamayı gayet iyi fark etmişti. Plessner'in Heidegger'e ilişkin eleştirel notları bunun bir örneğidir. Ondan da önce Georg Misch VARLIK VE ZAMAN'ın bir incelemesinde Heidegger'deki ontoloğun tarihsel yaşamın yorumcusu karşısında zafer kazandığı gö-

rüşünü savunmuştu.

Sık sık VARLIK VE ZAMAN'a yönelik sözde anlayışsız tepkilerden yakınan Heidegger'in kendisi de bunu benzer şekilde görmüştü. Çünkü VARLIK VE ZAMAN'ın yayımlanmasından hemen sonra, Plessner ve Misch'in hedeflediği yönde, daha kökten bir tarihsellik, an-ile-ilişkililik ve siyasi kararlılık yönünde düşünmeye başlamıştı bile.

18 Eylül 1932'de Heidegger Elisabeth Blochmann'a, VARLIK VE ZAMAN'ın bu arada ondan uzaklaştığını ve o zamanlar seçtiği yolun şimdi iyice *çarpık*, artık yürünemeyecek gibi göründüğünü yazar. 1930'dan beri Elisabeth Blochmann ve Jaspers'e mektuplarında sık sık *yeni bir başlangıcın* gerekliliğinden, ama böyle yeni bir başlangıcı başarıp başaramayacağına ilişkin kuşkularından bahseder. Jaspers'e yazdığı 20 Aralık 1931 tarihli bir mektupta, *kendi varoluşsal gücümün ötesinde ve nesnel olarak sorgulayabileceklerimin darlığını açıkça görmeksizin çok fazla ilerlemeye cüret ettiğini* açıkça itiraf eder. Bu mektupta artık bir yıl geride kalmış *Berlin vaka*sına da işaret eder.

Heidegger 28 Mart 1930'da, Almanya'daki en önemli felsefe kürsüsü olan Berlin'e bir çağrı almıştı. İlk başta daha Prusya Kültür Bakanı Becker'in sorumluluğu altında olan tayin komisyonu Ernst Cassirer'i tercih ediyordu. Gerçi Heidegger de ilk tercihler arasındaydı, ama ona karşı olan direnç daha ağır basmıştı. Farías bu süreci araştırmıştır. Bu araştırmaya göre Heidegger'e karşı çıkan herkesten önce Eduard Spranger'di. Heidegger'in popülerliğini, öğretilmeye ve öğrenmeye hiç de uygun olmayan felsefesinden çok kişiliğine borçlu olup olmadığı sorusunu sormuştu. Sonra komisyonun raporunda şöyle deniyordu: "Martin Heidegger'in adı yeni yeni çok anılmaya başladı. Şimdiye kadarki edebi başarılarının bilimsel değeri çok tartışılmış olsa da, güçlü bir kişisel cazibeye sahip olduğu ... kuşkusuzdur. Ancak hayranları

da, ona yanaşan öğrencileri arasında birinin bile gerçekten onu anlamadığını itiraf etmektedir. Halen bir kriz içindedir. Bu krizden ne çıkacağı beklenmelidir. Şimdi onu Berlin'e çağırmak korkunç sonuçlar doğurabilir."

Heidegger'in krizde olduğu söylentisi, bir yandan VARLIK VE ZAMAN'ın ikinci cildinin henüz çıkmamış ve çıkacağının da duyurulmamış olmasında temelleniyordu. 1929'daki Kant kitabı, çelişkili bir yankı uyandırmıştı, ama hepsinden önce VARLIK VE ZAMAN'ın devamının bir parçası olarak algılanmamıştı. Heidegger'in Davos'taki çıkışı da krizde olduğu izlenimine katkıda bulunmuştu. Akıllarda kalan, kültür felsefesini kaba bir şekilde başından savması ve yeni bir başlangıç yapacağını duyurmasına karşın bunun ne olacağının belirsiz kalmasıydı.

1930 başlarında Prusya Kültür Bakanlığı'nda bir değişiklik oldu. Adolf Grimme Becker'in yerini aldı. Felsefe eğitimi almış bir siyasetçi –Husserl'in öğrencisi– ve dindar sosyalist Paul Tillich çevresinden gelen Grimme, fakültenin listesini geri çevirdi ve bunun açıkça ortada olan arzusuna rağmen çağrının Martin Heidegger'e gitmesini sağladı. Grimme seçkin birinin çağrılmasını istiyordu. Ayrıca Heidegger'in burjuva karşıtı, kültür devrimci çıkışları, kendisi de burjuva karşıtı gençlik hareketinden gelen Adolf Grimme gibi bir adamı korkutamazdı. Berlin'deki liberal gazeteler, Bakan'ın bu oldubittisi karşısında çok öfkelenmişti: "Sosyalist bir Bakan, bir kültür gericisini Berlin'e çağırıyor."

Nisan 1930'da Heidegger mülakatlar için Berlin'e gider. Jaspers'e de danışmak için Heidelberg üzerinden geçer. Jaspers gazetelerden bu çağrının haberini almış ve ona şunları yazmıştı: "En göz önünde duran makama çıkacaksınız ve böylece felsefenizin şimdiye kadar bilmediğiniz yansımalarını alacak ve bunları işleyeceksiniz. Sanırım bundan da-

ha iyi bir şans olamaz" (29.3.1930, BwHJ, 130). Jaspers kendisi de bir zamanlar Berlin'e gitmeyi ummuş olduğu için, "hafif bir sızı" hissetse de, "şimdi bu çağrıyı siz aldığınıza göre, bu sızı mümkün olanın en hafifidir."

Bakan tarafından fakültenin direnişi hakkında bilgilendirilen Heidegger yine de ilk başta ciddi pazarlıklar yürütür. Böylece *büyük şehir keşmekeşinin rahatsızlıklarından uzak, görece sessizlik* içinde yaşamını sürdürebilmek için tedbirler talep eder; çünkü bu, felsefesinin vazgeçilmez bir *temelidir*.

Ama Freiburg'a geri döndüğünde Heidegger bu daveti reddetmeye karar verir. 10 Mayıs 1930'da Elisabeth Blochmann'a, *Grimme'ye saygımdan ötürü reddetmek benim için zor oldu* diye yazar. Grimme'ye karşı reddini şöyle temellendirir: *Bugün güvenli bir işin başlangıcına varmışken kendimi Berlin'deki profesörlüğü, kendimden ve diğer herkesten beklemem gerektiği şekilde yerine getirmek için yeterince donanımlı hissetmiyorum. Sadece hakikaten çağının felsefesi olabilen, yani çağına gücü yeten bir felsefe gerçekten kalıcı bir felsefe olabilir.*

Belirleyici bir cümle: Heidegger açıkça çağını Hegelci tarzda düşüncelerle ifade etmekle kalmayan, aynı zamanda çağına *gücü yeten*, yani ona yön verebilen veya bir yıl sonra Platon dersinde diyeceği gibi, *gününü aşması* gereken *hakiki felsefeye* henüz ulaşmadığını itiraf eder.

Kendi önüne koyduğu bu hedef için henüz yeterli olmadığını hisseder, ama bu yolda bulunduğunu, bir *başlangıç* yaptığını da yazar.

Berlin'e aldığı bu ilk çağrı toplumda çok fazla ilgi uyandırsa da, Heidegger'in tarafından bu defa, henüz "taşraya sahip çıkma"nın muzaffer-programı değil, sadece mütevazı bir "henüz o kadar ilerlemedim" itirafı gelir. Heidegger'in Grimme'ye gönderdiği reddi, *benim de tabi olduğum sınırların kabulü* ricasıyla sonuçlanır.

Heidegger hakiki felsefenin, *çağına gücünün yetmesi* gerektiğini yazmıştı. Bununla felsefeyi ve kendisini büyük bir ödevle karşı karşıya bırakmıştı: felsefe çağına tanı koyan ve tahmin veren bir gücü olduğunu kanıtlamalı ve belli kararları –üstelik sadece doğrudan kararlılığı da değil– akla yatar hale getirmeliydi. Siyasileştirilebilen özlülükte felsefi görüşler revaçtadır, tutum farklılıkları görülebilir olmalıdır ve mümkünse felsefi olarak karar verilebilir hale getirilmelidir. Eğer *çağına gücünün yetmesini* istiyorsa, Heidegger bütün bunları felsefeden talep etmelidir.

Heidegger bu talebiyle çağının eğilimlerini izler. Bu en bariz biçimiyle o zamanın entelektüel dünyasının altını üstüne getiren bilgi sosyolojisi tartışmasında görülmektedir. Tartışmayı Karl Mannheim'ın 1928 Eylülü sosyologlar günündeki nefes kesici performansı tetiklemiştir. Bu toplantının katılımcılarından genç Norbert Elias, o zamanlar yeni gerçekleşmiş olan "tinsel devrim"den bahsetmişti; sosyolog Alfred Meusel ise duyduğu o "endişe verici his"si, "denize dayanıklı olmayan bir gemiyle olağanüstü kabarmış bir okyanusa" açılmak zorunda kalmak diye tarif eder. Peki, ne olmuştu?

Karl Mannheim "zihinsel alanda rekabetin anlamı" hakkında bir konuşma yapmış ve ilk bakışta toplumsal altyapının koşullarından yola çıkarak zihinsel yapıların bildik Marksist açıklaması gibi görünen bir şey yapmıştı. Marksistler için kışkırtıcı olan, Marksistlerin normalde sadece karşıtlarını sıkıştırırken kullandıkları bu ideoloji kuşkusunu, Mannheim'ın kendileri üzerinde uygulamasıydı. Böylelikle onların evrenselci savlarını yadsımış oluyordu. Ama bilim dünyasında o büyük, genel etkiyi doğurmak için, Marksistlerin böyle rencide olması yetmezdi. Mannheim'ın darbesi kışkırtıcı etkideydi, çünkü hakikat sorusunu paranteze almayı, tinsel yapıların çözümlemesinde bir temel

ilke düzeyine yükseltiyordu. Onun için zihinsel alanda sadece farklı "düşünme biçemleri" vardır ve bunlar çifte ilişkide –Mannheim kendisi kendi yaklaşımına "ilişkici" adını verir– bulunurlar: Bunlar doğrudan doğal ve uygarlaştırıcı gerçeklikle ilişkilidirler ve birbirleriyle ilişkilidirler, bu durumsa çığrından çıkmış bir piyasa ekonomisiyle karıştırılacak kadar benzer görünen, gelenek oluşturma, uzlaşı cemaatleri, rekabetler ve düşmanlıklardan oluşan gayet karmaşık bir olayla sonuçlanır. Bütün bu olay tabii ki bir 'temel'e sahiptir, ama bu da yine sadece bir düşünme biçemi aracılığıyla kavranabilir. Düşünmenin kökünü barındıran şey düşünme biçemlerinin kavgası içinde kavgalı kalmalıdır. Bu yüzden bu 'temel' için hiçbir hazır kavram olamaz. Mannheim "varlık" terimini kullanır ve bununla düşünmenin doğrudan ilişki kurabileceği ve düşünmeye meydan okuyan şeylerin bütününü kasteder. Mannheim'a göre düşünmenin, asla çıplak gerçeklikle veya gerçek gerçeklikle işi yoktur, tersine daima yorumlanan, anlaşılan bir gerçeklik içinde devinir. Mannheim Heidegger'in "herkes" çözümlemesini eleştirel olarak yorumlar. "Filozof bu 'herkes'e, bu gizemli özneye bakar, ama bu 'herkes'in nasıl meydana geldiği onu ilgilendirmez. Ama tam da filozofun soru sormayı bıraktığı yerde, sosyolojik problem başlar. Sosyolojik çözümleme varlığın bu kamusal yorumunun basitçe orada olmadığını gösterir, bu yorum kurgulanmaz da, onun için mücadele edilir. Burada ilgiyi düşüncelere dalmış bir bilme arzusu yönlendirmez; dünya yorumu çoğunlukla münferit grupların iktidar savaşlarının karşılığıdır."

Mannheim'ın ilişkiciliği hiçbir dünya görüşü partisine, hiçbir yorum tasarımına hak vermez. Ranke'nin tarih dönemleri gibi, her tinsel yapı Tanrı katında olmasa da, temellendiren varlık göz önüne alındığında eşdeğerdir. Hiçbir ayrıcalıklı erişim yoktur. Her düşünme ken-

dine göre bir "varlığa bağlılığa" [Seinsgebundenheit] sahiptir. Ama hepsinden önce, bireylerin veya grupların düşünmelerinin içinde kök saldığı varlık daima özel bir varlıktır. Temellerde "belli yaşam çevrelerinin örneksel ilk deneyimleri" (345) vardır, bunlar sonra çeşitli zihinsel yapılarda biçimlenir ve bu yüzden çekirdeklerinde "varoluşsal tarzda uzlaşmazlıklara" (356) sahiptirler. Bu yüzden ortak bir dünya imgesi içinde farklılıklar mükemmel bir şekilde dengelenmesi ve buradan türetilen tutum ilkeleri diye bir şey olamayacaktır. Ama Mannheim'a göre, bilgi sosyolojisinin siyasi ödevi, kavga ve sindirme rekabeti içindeki "tarafların" varlığa bağlı olmaları hesaba katılarak, karşıtlıkları ve gerilimleri azaltmaktır. Bu anlama edimi aracılığıyla parçalanmış bütünden düşmanlık enerjisinin bir kısmını alınmış olur. Bu adım atıldıktan sonra, hiçbiri mutlaklık isteminde bulunamayan çeşitli dünya görüşleri toplumda yan yana durur; en iyi durumda bunlar, kendine karşı şeffaflık sayesinde disipline sokulmuş karşıtlıkları ve birliktelikleriyle tarihsel gelişimi ilerletirler. Kavga eden evlilere bir gözetimci-terapist tahsis edilmesi gibi, sadece parçalarının ilişkilerinden oluşan topluma da bilgi sosyolojisi tahsis edilmelidir. Bilgi sosyolojisi siyasi karşıtlıkları –mümkün olduğu ölçüde– giderme ve yatıştırma görevi için, ayrıcalıklı varlığa bağlılığı ya da zamansız olarak geçerli kalan hakikati değil, belirli ölçüde sadece "özgürce salınan zekâyı" yetkin görebilir. O, mükemmel bir homojenliğe ulaşmanın ne mümkün ne de arzu edilir olduğunu bilmektedir. Bilgi sosyolojisinin zihin-siyaseti programı, "insanın dünya oluşturmasının derin tabakalarındaki" (350) varlığa bağlı farklılıkların giderilemeyen kısımlarını anlayışla karşılayarak karşıtlıkları gevşetmek ister.

Liberalizmin zeminine bir tür ontolojik çoğulculuk yayarak onu kurtarma yolunda Mannheim'ın bilgi sosyolojisi Weimar Cumhuriye-

ti'nin sonundaki en etkileyici bilim siyaseti denemesidir. Düşünce, uzlaştırılabilen ve uzlaştırılamayan karşıtlıklar arasında bir ayrım yapmaya ve mümkün olan yerlerde akılsal bir uzlaşı aramaya, yoksa "varoluşsal türden uzlaşmazlıkların" gizeminin hâkim olmasına izin vermeye davet edilir. Karl Mannheim şu sözcüklerle bitirir: "Akıldışı olanı, daha yasal olarak anlağın berraklığının ve burukluğunun hüküm sürmek zorunda olduğu yerlerde aramak isteyen herkes, hakiki yerinde gizemin gözünün içine bakmaktan korku duymaktadır" (369).

Heidegger bilgi sosyolojisindeki bu gerilimi azaltma programını dikkate almıştır. Ama liberalizmi ontolojik bir çoğulculuğa dayandırarak kurtarma çabasının, çağın çözüm bekleyen sorunlarıyla başa çıkmada bir katkısı olacağını kabul edemez. Bilgi sosyolojisinin *gizeme hakiki yerinde* bir adım bile olsa yaklaştığını yadsır.

1931/32 kış yarıyılında, uzun sayfalar boyunca "Devlet"teki mağara benzetmesiyle meşgul olan Platon dersinde Heidegger bilgi sosyologlarını, sadece duvardaki gölge oyununu izleyebilen ve ne gerçek nesneleri, ne de her şeyi aydınlatan güneşi göremeyen tutukluların arasına koyar. Mağaradan çıkıp hakikatin ışığıyla özgürleştikten sonra, eski tutuklu arkadaşlarını da özgürleştirmek için karanlığa geri dönen kişi, onlar tarafından hoş karşılanmaz. *Ona derler ki, sen tek yönlüsün, bir yerlerden gelip de, onların gözünde tek yönlü olan bir konumu savunuyorsun; ve belki de, hatta mutlaka, aşağıda bir sözde 'bilgi sosyolojisi' de vardır, bunun yardımıyla ona, sözde dünya görüşsel varsayımlarla çalıştığı ima edilir, ki bu tabii ki mağaradaki ortak fikir cemaatini hissedilir ölçüde rahatsız etmektedir ve bu yüzden reddedilmelidir.* Oysa ışığa bakmış olan hakiki filozof bu *mağara gevezeliğine* fazla kıymet vermez, değer gördüklerinden bazılarını yakalar, *sıkı sıkı tutarak koparır* ve *uzun bir hikâyeyle mağaradan çıkarmaya çalışır* (GA 34, 86).

Heidegger 1930'da felsefenin *çağına gücü yetmesi* gerektiği talebini ortaya atmıştı. Ama bunu izleyen yıllarda, gitgide Yunan düşüncesi tarihinin derinliklerine gömüldüğünü gözlemleyebiliriz. Tarihten kaçmaya mı çalışmaktadır? Biraz önce adı geçen Platon dersinde bu kuşkuyu adeta kızgınlıkla geri çevirir: *tarihe sahiden geri dönerken bugünle aramıza, kendi bugünümüzün üzerinden s ı ç r a m a k, yani onu tek başına her bugünün hak ettiği şey olarak almak, onun a ş ı l m a s ı gerektiğini anlamak için gerekli olan h ı z ı k a z a n m a k için koşulacak ara ortamı yaratan mesafeyi koyarız ... Sonunda t a r i h e geri dönüş bizi, b u g ü n aslında olan şeye getirir* (GA 34, 10).

Ama Heidegger geriye dönük tarihin içinde takılı kalma tehlikesine düşer ve bu koşudan bugüne gerçekten bir sıçrama olup olmayacağı bazen ona belirsiz görünür. Platon felsefesinden aldığı etki o kadar güçlüdür ki, daha söyleyeceği kendine ait bir şeyler olup olmadığından tekrar tekrar kuşku duyar. Jaspers'e bir mektubunda kendini, Büyük Felsefe Müzesi'nde duran bir tür *bekçi* olarak betimler, bu bekçinin tek kaygısıysa, *kazayla gelen izleyiciler için geçmişten kalan az sayıdaki büyük eserin biraz olsun düzgün bir ışık alması maksadıyla pencerelerdeki perdelerin doğru şekilde açılıp kapanmasını sağlamaktır* (20.12.1931, BwHJ, 144). Daha ziyade komik olan bu öznitelemede ne kadar ciddi olduğunu Elisabeth Blochmann'a mektubundaki bir ifade sezdirir: *Kendi çalışmalarıma ne kadar kuvvetle dalarsam, o ölçüde bir kesinlikle her seferinde Yunanlılardaki o büyük başlangıca dönmeye zorlanıyorum. Ve sık sık kendi denemelerimi bütünüyle bırakıp sadece bu dünyanın, sırf üstlenilmek için değil, allak bullak eden büyüklüğü ve benzersizliğiyle yeniden gözler önüne serilmesi için çalışmanın daha önemli olup olmadığı düşüncesiyle yalpalıyorum* (19.12.1932, BwHB, 55).

Felsefenin Yunanlılardaki başlangıç dönemiyle Heidegger zaten

yirmili yıllardan beri meşgul oluyordu. Ama şimdi bu dönem onun üzerinde öyle bir şiddetle etki eder ki, kendi felsefi özgüvenini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Mütevazılaşır, ama dönemin filozofları karşısında değil, sadece Yunanlılar karşısında.

Heidegger'in Yunanlılarla bu yoğun uğraşısına çelişkili bir ruh hali eşlik etmektedir. Önünde onu kanatlandıran, ona büyük bir hareket özgürlüğü veren sonsuz bir ufuk açılır. Ama bu ufuk karşısında Heidegger kendine küçük ve anlamsız görünür. Bu geçmiş içinde düpedüz kaybolmanın cazibesi çok kuvvetlidir, ama felsefeden tarihsel ana *gücü yetmesi* gerektiğini talep eden kökten tarihsellik anlayışı bu *kökenlerde* oyalanmasına izin vermez. Geçmişe zevkle dalmayı, bugüne sıçramak için bir *hız kazanma* olarak gerektiği gibi yorumlamalıdır. Ama akademik filozof olarak hâlâ *nesnel sorgulanabilenin darlığında* sıkıştığını ve *kendi çalışmalarına saplanması* yüzünden tutuk olduğunu yanılsamasız itiraf eder (Elisabeth Blochmann'a, 10.5.1930, BwHB, 35). Bunalımlı anlarında Heidegger bilir ki, mağarada oturan kendisidir. Çağın acil sorunları hakkında, tam olarak bakıldığında, henüz söyleyecek özel, kendine ait bir şeyi yoktur. Bu ise ona acı verir. Ruh hali çalkantılıdır, bazen yeni bir başlangıç yapma gücünü hisseder, kendini Platon'un eşiti olarak görür; bazen de kendini boş hisseder, özgünlüğü, yaratıcı gücü gitmiştir. Haddini aşan hedefleri, onu kısmen alıp götürür, kısmen de içini daraltır. Jaspers'e karşı bu hedeflerini Platonvari bir formüle büründürür: Felsefe *hakiki kamusallıkta bilgili bir önder ve bekçi* görevi taşımaktadır (20.12.1931, BwHJ, 144).

Platon'da bulduğu, *kendine ait olanı* bulandıracak kadar şiddetli olan şey nedir (Jaspers'e, 8.12.1932, BwHJ, 149) ve *bilgili bir önder* niteliğini kazandıran kavrayış hangisidir?

1931/32 Platon dersinin ilk yarısı, daha önce de söylendiği gibi,

"Devlet"te yer alan mağara benzetmesinin yorumuna adanmıştır. Heidegger olayın tek tek aşamalarını ayrıntılı olarak resmeder ve yorumlar. Birinci perde: Mağara sakinleri karşıdaki duvarda gölge oyununu izlemektedir. İkinci Perde: Bunlardan biri zincirlerinden kurtulur, özgürleşir. Üçüncü Perde: Arkasına dönebilir, nesneleri, arkalarındaki ateşi görür; gün ışığına çıkarılır. Işık gözünü aldığı için ilk başta hiçbir şey görmez, ama sonradan önündeki nesneler ışık içinde parlar, *daha da varolurlar* ve sonunda her şeyi aydınlatmakla kalmayan, aynı zamanda her şeyin büyümesini ve serpilmesini sağlayan güneşe bakar. Dördüncü Perde: Özgürleşmiş kişi, yoldaşlarını da özgürleştirmek için tekrar mağaraya iner, ama onlar alışkanlıklarından koparılmaya karşı direnir. Özgürleştiren kişi onlara çılgın, gülünç, ölçüsüz ve tehlikeli görünür. Ellerine geçirseler hemen öldürüvereceklerdir.

Bu benzetme zaten Platon'un kendisi de bunu bir kez daha yorumladığı için gün gibi ortada görünür. Tutuklular dış duyuları, dış algıları tarafından zincire vurulmuştur. Özgürleşme iç duyuyu, düşünmeyi bağlarından kurtarır. Düşünme ruhun düşünceye dalma yetisidir. Diğer iki ruhsal yeti olan arzulama ve cesaret duyular dünyasına sarılırken, düşünme onları oradan kurtarır ve şeylerin hakikatte oldukları gibi görülmesini sağlar. Düşünmenin bakmak için yukarılara çevrildiği güneş, en yüce hakikat imgesidir. Ama bu hakikat nedir? Platon'a göre: İyiliktir. Peki, İyilik nedir? İyilik güneş gibidir. Bu iki anlama gelir. Birincisi şeyleri görmemizi sağlar, şeylerin bilinebilmesini ve böylece bilgimizi mümkün kılar; ikincisiyse olan her şeyin oluşmasını, büyümesini ve serpilmesini sağlar. İyilik görünebilirliğin zaferini mümkün kılar ve bundan mağara sakinleri de faydalanır; çünkü güneşin bir evladı olan ateş en azından gölgenin ürünlerini görmelerini sağlar; İyilik aynı zamanda aslında bir şeyin varolmasını ve bu şeyin

varlıkta tutunmasını sağlar. İyiliğin gücünden yaşayan bu kapsamlı varlığı, Platon adil düzenlenmiş bir devlet, ideal şehir devleti olarak tahayyül eder. Bu diyalog adaletin özü sorusundan yola çıkmıştı ve Platon açıkça adaletin, yani iyilik tarafından düzenlenmiş varlığın ruhsal araştırma yoluyla zorlukla anlaşılabileceğini ve bunu daha büyük bir ölçekte, yani şehir devlet ölçeğinde izlemenin daha iyi olduğunu açıklar. Adalet bir kez makro-insan olarak şehir devlette anlaşıldıktan sonra, bireylerin ruhunda da yansımasını bulunacaktır. Platon'un ideal devletinde sunduğu adaletin temel ilkesi adil ölçünün ve düzenin gerçekleştirilmesidir. Eşit olmayan insanların hiyerarşik olarak kademelendirilen dünyasında herkese kendine özgü güçleri geliştirebileceği ve bütün için etkili olabileceği bir yer tahsis edilir. Uyum içinde birlikte etkili olan bütün imgesi Platon tarafından şehir-devletin ötesinde, daha da kapsamlı olan Pisagorcu küresel uyum boyutunda büyütülür. Böylece döngü de kapanmış olur. Ruhun kökeni evrendedir, evrense ruha benzer. Ruh da evren de bir dinginlik ve değişmezlik küresi içinde salınır. Değişken zamana, oluşuma karşıt olarak onlar saf varlıktır.

Ama bu türden bir Platonculuk Heidegger'e göre değildir. Son belirtilen yönden, ebediliğin varlık idealinden başlanacak olursa:

Heidegger için varlığın anlamı zamandır, yani geçip gitmek ve olup bitmektir. Onun için kalıcılığa dair bir varlık ideali yoktur ve düşünmenin ödevi, insanı zamanın geçip gitmesine duyarlı hale getirmektir. Düşünme gündelik şeyleştirme eğiliminin ilişkileri ve durumları sahte bir zamansızlık içinde katılaştırdığı her yerde zaman ufkunu açar. Düşünme *akışkanlaştırmalıdır;* olanı, hepsinden önce de Dasein'ın kendisini zamanın akışına bırakmalıdır; düşünme ebedi ideaların metafiziksel öte dünyasını çözer. *Soruların girdabında* hiçbir şey kalıcı olmamalıdır.

Demek ki, Heidegger Platon'dan bir şeyler kazanmak istiyorsa, onu aksine okumalıdır. Bu, Heidegger'in zamanının tersine Platoncu durağan varlık açısından geçerlidir. Bu, 'hakikat' açısından da geçerlidir.

Platon'da, kalıcı olan, yani bizim tarafımızdan bulunmayı bekleyen 'hakikat' vardır. Duvardaki gölge resimleri, aslının, yani arkadan ateş ışığında taşınırken gölgesi vuran nesnelerin bir suretidir. Bu imgelerin bir aslı vardır. Ama bu 'asıl' şeyler de, bir üst kademeye, yani idealara göre, sadece eksik imgelerdir. Hakiki bilgi bu imgelerin arasından geçerek asıl olanı, aslında 'olanı' keşfeder. Hakikat doğruluktur, bir bilginin bilinene uygunluğudur. Mağara sakinlerinin algıladıkları hakiki değildir, çünkü sadece görünüşü kavrarlar ve onlara görünen varlığı kaçırırlar. Platon için idealarının mutlak hakikati vardır. Ruhun ani yükselişinde, matematik ile mistik esrime arasındaki bir düşünmeyle bu kavranabilir. Heidegger içinse böyle bir hakikat olamaz; onun için sadece, insanın kendiyle ve dünyayla ilişkisinde gerçekleşen bir h a - k i k a t o l a y ı vardır. İnsan kendinden bağımsız varolan bir hakikati keşfetmez, farklı dönemlerde daima farklı bir yorumlama ufku tasarlar, gerçek olan bunun içinde belirli bir anlam kazanır. Heidegger bu hakikat kavramını VARLIK VE ZAMAN'da taslak halinde geliştirmiş ve 1930'da verdiği HAKİKATİN ÖZÜ dersinde daha da açmıştı.

Orada açıkladığı gibi hakikat, ne 'doğru' ifade anlamında özne tarafında, ne de uygun betimleme anlamında nesne tarafında vardır. Hakikat çifte hareketle gerçekleşen bir olaydır: bir kendini gösteren, öne çıkan, görünen dünyadan yana bir hareket; bir de dünyaya sahip çıkan ve onu açan insandan yana bir hareket. Bu çifte olay insanın kendisi ile dünyası arasında bulunan mesafede meydana gelir. İnsan bu mesafenin farkındadır ve bu yüzden kendini ona gösteren bir dünya

ve ondan kaçan bir dünya olduğunun farkındadır. Bunun farkındadır, çünkü kendisini de kendini gösterebilen ve gizleyebilen bir varlık olarak yaşar. Bu mesafelilik, özgürlüğün hareket sahasıdır. *Hakikatin özü, özgürlüktür* (WW, 13). Bu anlamda özgürlük mesafeli olmak, oyun sahasına sahip olmak anlamına gelir. Heidegger bu oyun sahasını sağlayan mesafeliliği *açıklık* olarak betimler. Ancak bu açıklıkta gizlenme ve ortaya çıkma oyunu oynanabilir. Bu açıklık olmasaydı insan kendini, onu çevreleyen şeylerden ayırt edemezdi. Kendini kendinden bile ayırt edemezdi, yani orada olduğunu bile bilemezdi. Sadece bu açıklığın olması sayesinde insanın aklına gerçeklik hakkındaki ifadelerini, gerçeklikten yana ona kendini gösteren şeylerde ölçme fikri gelmiştir. İnsan sarsılmaz hakikatlere sahip değildir, ama –sarsılmaz bir şekilde– gizlenme ve ortaya çıkmanın, ortaya çıkma ve ortadan kalkmanın, orada olma ve yok olmanın o oyununun meydana getirdiği bir hakikat ilişkisi içindedir. Bu hakikat anlayışı için en kısa ifadeyi Heidegger Yunancada hakikat anlamına gelen *aletheia* teriminde bulur: kelime anlamıyla gizlenmemişlik demektir. Hakikat ya olan bir şeyin kendini göstermesi, öne çıkması sayesinde veya bunun öne getirilmesi, ortaya çıkarılmasıyla gizlilikten koparılır. Her durumda burada meydana gelen, bir tür savaştır.

Bu düşünceler insanı, hakikatin tarih ötesi bir ölçütü olamayacağı sonucuna getirmek zorundadır. Artık hakikate yaklaşmanın hiç bitmeyen öyküsü yoktur, Platon'da olduğu gibi ruhun idealar cennetine yükselmesi de yoktur, sadece bir hakikat olayı, yani varlık taslaklarının bir tarihi vardır. Ama bu, kültür dönemlerinin ve medeniyet türlerinin kılavuz değerler dizisinin tarihiyle özdeştir. Örneğin yeniçağ onun doğa temelli varlık taslağı tarafından belirlenmiştir. *Meydana gelen en belirleyici şey doğa ve doğal süreç adı altında ileride anlaşılması ge-*

reken şeyin, yani kütle noktalarının mekânsal-zamansal olarak belirlenmiş hareket bağlamının öne sıçrayarak sınırlanmasını sağlayan bir taslağın gerçekleştirilmesiydi (GA 34, 61). Tabii ki tek bir kafadan çıkmış gibi değil, kültürel bir sentez olarak düşünülmesi gereken bu varlık taslağı modernliği her yönüyle belirler. Doğa bir hesaplama nesnesi haline gelir, insan ise kendine şeyler arasında bir şey olarak bakar; ilgi dünyanın herhangi bir şekilde hükmedilebilir ve değiştirilebilir gibi görünen yönlerine doğru daralmıştır. Bu araçlaştırıcı temel tutum teknik gelişmeyi ortaya çıkarmıştır. Bütün uygarlığımız, der Heidegger, belli bir varlık taslağının ifadesidir, bizlerse *elektrikli tramvayla şehrin içinde gezinme gibi sıradan bir olayda* bile (GA 34, 121) onun bölgesinde hareket etmekteyiz. Bilgilerimiz teknik becerilere yönlendirmeleri sayesinde 'daha doğru' olmaz; doğa, onu nasıl sorguladığımıza bağlı olarak farklı yanıtlar verir. Saldırımız karşısında her seferinde farklı bir yönünün *mahremiyetini kaldırır*. Biz kendimiz de doğaya ait olduğumuzdan, saldırı türümüz tarafından kendimiz de dönüştürülürüz. Biz de kendimizi ortaya çıkarır ve özümüzün farklı yönlerinin etkili olmasını sağlarız.

Hiç bitmeyen bir ilerleme sürecinde yaklaştığımız, ifadelerimizi sürekli daha isabetli ve daha doğru uyarladığımız, büyük, bilinmeyen bir X anlamında bir hakikat yoktur; sadece, biz de kendimizi farklı gösterirken, kendini daima farklı gösteren bir varolanla etkin bir *hesaplaşma* vardır. Ve bütün bunlar yaratıcı bir süreçtir, çünkü her varlık taslağı maddi ve manevi olarak, belli bir şekilde yorumlanan ve düzenlenen bir dünya meydana getirir.

Öyleyse, hakikatin mutlak bir ölçütü yoksa, tersine sadece dinamik bir hakikat olayı varsa, Heidegger bu hakikat olayının yargılanması için bunun da ötesine geçen bir ölçüt bulmaktadır, bu da başarma ölçütüdür. Çünkü varolan, onunla karşılaşma ve onu varolmaya

bırakma biçimimizle, *daha fazla var* veya daha az var gibi etki uyandırabilir. Modern teknik-akılsal doğa anlayışı Heidegger için, varolanı solduran bir varlık taslağıdır. *Bu bilim yüzünden varolanın daha fazla mı varolduğu ya da varolan ile bilen insan arasına bambaşka bir şeyin mi itildiği ve bu yüzden varolan ile ilişkinin yıpranması, doğanın özüne yönelik içgüdünün insanın içinden çıkarılması ve insanın özüne yönelik içgüdünün boğulması başlı başına bir sorudur* (GA 34, 62).

Bu ifadelerde Heidegger'in, *daha fazla varolan*ın karşılaştırmalı ölçütüyle birlikte canlı olanın yüceltilmesi veya alçaltılmasıyla ilgilendiği görülmektedir: varolan, olanaklarının tümüyle kendini gösterebilecek midir, biz kendimizi ve dünyayı *serbest bırakacak mıyız*, bizim ilgimizin türü varolanın bütün zenginliği içinde öne çıkmasına ve bizim bu esnada büyümemiz gibi büyümesine izin vermekte midir? Heidegger kendi özel organlarına, yani *kökensel felsefeye* ve *büyük şiire* sahip olan bu ilgiye, *mümkün olana yönelik özsel bakış* (GA 34, 64) adını verir. Her ikisi de *varolanı daha fazla var* eder (GA 34, 64).

1933'ten sonra Heidegger daha çok *büyük şiir*in izinde felsefe yapacaktır; ama şimdi otuzlu yılların başında felsefesi, Platon'un *kökensel felsefesidir*.

Heidegger'in hakikati hakikat olayı olarak anlaması için Platon, mutlak bir hakikatin bu en mükemmel metafizikçisi hiçbir başlangıç noktası veremeyecektir. Yoksa öyle değil mi?

Heidegger Platon'da *aletheia* olan bu temel deneyimin ('nesnel' hakikat olmaksızın) açılışı gerçekleştiren hakikat olayı olarak anlaşıldığında zaten *etkisizleşmeye* ve ifadelerin *doğruluğu* olarak anlaşılan *hakikatin özünün sıradan yaygın anlayışına* dönüşmeye başladığını itiraf eder – zaten bunu yadsıması da zor olurdu (GA 34, 17). Heidegger Yunanlılardaki Büyük Başlangıç'tan emin olmak istiyorsa, Platon'u, Pla-

ton'un kendisini anıadığından daha iyi anlamalıdır. Bu yüzden Platon'un ima ettiği hakikatin ilişki noktasını, en tepede güneşle sembolize edilen en yüksek iyilik ideasıyla idealar dünyasını ortadan kaldırır ve bunun yerine ilgisini neredeyse yalnızca özgürleşme ve ruhun yükselmesi sürecine yönlendirir ve burada önemli olan, Heidegger'e göre, bir *tinsel öte dünya* keşfetmek değildir. Bu özgürleşmede daha çok, *varolanın daha fazla varolmasını* sağlayan bir tutum ve yaklaşım değişimi meydana gelmektedir. Heidegger Platoncu ani yükselişi her tür gerçeklikten kaçıştan ayırt eder. Tam tersi geçerlidir: Gölgeler (fikirler, alışkanlıklar, gündelik yaklaşımlar) mağarasından kendini özgürleştiren kişi, asıl şimdi dünyaya, yani gerçek dünyaya gelir. Peki, gerçek dünya nedir? Onu bu arada zaten tanıdık, Heidegger ondan çok sık söz etmişti: O, sahihlik perspektifinden görülen dünyadır, fırlatılmışlığın ve taslakların, ihtimam-göstermekliğin, kurbanın, savaşın arenasıdır, kaderin hâkim olduğu, hiçliğin ve geçersiz olanın tehdidi altında bir dünyadır; önceden verili hakikatlerin çatısı altında koruma aramaksızın, sadece evsizliğe kararlı olanların, gerçekten özgür olanların dayanabileceği tehlikeli bir yerdir. Heidegger için önemli olan bu dünya imgesi olduğu için, mağara benzetmesinin asıl doruk noktasında, güneşi esrikçe izleyerek kurtulma anında fazla oyalanmaz, bilakis aceleyle yoldan çıkmış olanla beraber mağaraya döner. Heidegger için bu meselin dramatik doruk noktası asıl burada meydana gelir. Çünkü ışığa doğru özgürleşen şimdi özgürleştirene dönüşür. Özgürleştiren ise *bir zorba* olmalıdır (GA 34, 81), çünkü zincire vurulu olanlar kendi dünyalarında rahata ermişlerdir ve başka bir şey bilmedikleri için, bu durumlarından kurtarılmak da istemezler. Bu olayın iki yönünü, Heidegger kahraman filozof imgesi için yoğunlukla kullanır: Filozof, önder ve bekçi görevine çağrılmıştır ve zincire vurulmuşları özgürleştir-

me denemesinde şehit olmaya hazırlıklı olmalıdır. Çünkü onlar kendilerini savunacak ve şiddet uygulayana şiddetle karşılık verecektir. Ondan kurtulup huzura ermek için belki de onu öldüreceklerdir.

Bütün bir cemaat için yeni bir hakikat olayını harekete geçirmekle ve yeni bir hakikat ilişkisi kurmakla görevlendirilmiş felsefi önder. Ve Sokrates gibi filozofça ölmekle kalmayan, belki felsefenin ölümüne de katlanmak zorunda olan şehit bir filozof ... Felsefenin *zehirlenmesi*, der Heidegger, felsefenin mağara sakinlerinin alışkanlıklarına ve faydalılığı ölçüp tartmalarına boyun eğmesiyle gerçekleşir. Heidegger felsefe işletmesinin acı bir eskizini tasarlar – dinsel yücelmenin sahte biçimi olarak, pozitif bilimlerin bilgi kuramsal hizmetçisi olarak, dünya görüşsel lafazanlık olarak, entelektüel kendini beğenmişlikler piyasasında köşe yazarlığı olarak felsefe. Bütün bunlar, felsefenin *kendi özünün hiç ve güçsüz olmasına* (GA 34, 84) katlanmak zorunda olduğu anlamına gelir. Platon'da iyiliğin güneşine bakan ve Heidegger'de özgürlüğün meyvelerini tadan asıl felsefe, Platon'da hakikate sahip olan ve Heidegger'de bir hakikat olayına neden olan işte bu asıl felsefe çıkmaza düşer, çünkü faydalı ve yaygın olan uğruna bu araçlaştırma yüzünden *zehirlenmeye* karşı kendini savunamaz; işbirliği yapmazsa, küçümsenecek ve bir kenara itilecektir. Ama özgür olma ethosu, ona bu tehlike karşısında sinmeyi yasaklamaktadır. Mağaradan geri çekilmemelidir, *özgür olmak, özgürleştiren olmak tarih içinde rol almak demektir* (GA 34, 85). Heidegger'in çıkarımı: *hakiki felsefe, hâkim olan şüphesizliğin bölgesi içinde güçsüzdür; sadece bunun değiştiği ölçüde felsefe ilgi çekebilir* (GA 34, 84).

Yine geldik tarihe. Felsefe ilgi çekebilir hale gelmeden önce, *hâkim olan şüphesizlik* değişmelidir. O büyük tarihi anı beklemekten başka geriye ne kalır ki? Yine de daha, Heidegger'in 1929/30'daki METAFİZİK

dersinde söylediği gibi, *bunların içinde felsefenin uyanması*na vesile olarak, onu başkalarının kaderi haline getiren karizmaya sahip büyük bir filozofun gelmesi gibi başka bir olasılık vardır (GA 29/30, 19). Felsefe Müzesi'nde büyük eserlerin doğru ışığı almasından sorumlu Heidegger yine de yeni rolünü de bir dener: Platon dersinde söylediği gibi, oraya gelmek zorunda olanın *yolunu açan* öncü rolünü (GA 34, 85). Heidegger aynı dönemde kâhinmişçesine, Jaspers'e bir mektubunda *gelecek on yıllarda felsefeye bir zemin ve bir mekân yaratılabilecek mi, uzaklardaki bir görevi üstlenen insanlar gelecek mi?* diye sorar (8.12.1932, BwHJ, 149).

Filozofun katkısıyla tarihte böyle büyük bir dönüşüm olacaksa, asıl felsefe özgürleştirmenin bir eseri olarak görülecekse, siyasi olanla ilişkiden artık kaçınılamaz. Platon'un "Devlet"te anlattığı gibi, ruhun ani yükselişi de insanı sonunda siyasi bir boyuta getirir. Bilindiği gibi Platon orada ancak hakiki filozofların kral olduğu bir devletin iyi düzenlenmiş olduğu düşüncesini geliştirir. Platon kendisi bunu, Siracusa'da zalim Dion'un yanında denemiş ve bilindiği gibi korkunç başarısız olmuştu. Köle olarak satılmış ve sırf şans eseri tekrar özgürlüğüne kavuşmuştu.

Ama Platon bunu inkâr etmeyecektir: Hakiki filozof, iyilik ideasıyla aydınlanmıştır. Bu şekilde kendi içinde bir düzen yaratmıştır. Ruhsal yetileri –arzulama, cesaret, bilgelik– uyum içindedir ve bu içsel uyum modeline göre, devleti de düzenleyebilecektir. İyi düzenlenmiş bir ruh gibi, devlet de üç kademelidir: arzulama yetisine çalışanlar sınıfı, cesarete savaşçılar ve bekçiler, bilgeliğeyse felsefi başkanlar sınıfı karşılık gelir. Batı dünyasının siyasi düşüncesi uzun süre bu üçlü düzene takılı kalmıştır; ortaçağda bu, köylüler - şövalyeler - rahipler üçlemesiyle formüle edilmiştir; Heidegger'in rektörlük konuşmasında bi-

le bu düşünce hortlayacak ve Heidegger *çalışma görevi, askerlik görevi ve bilim görevi* üçlemesini savunacaktır.

Güneşe bakıp da mağaraya özgürleştiren olarak dönen filozof yanında etik kanunlarını taşımaktadır. Platon'un "Devlet"i kuşkusuz bir felsefi etik yapıtıdır. Düşünceleri, felsefenin çağına gücünün yetmesi sorunu etrafında dönen Heidegger'in, Platon'un iyilik fikrinde söz konusu olanın *hiç de etik veya ahlaki bir şey olmadığını,* insanın kendisini *bu iyilik fikrinin her tür duygusal tasavvurundan uzak tutması* gerektiğini iddia etmesi bir o kadar şaşırtıcıdır (GA 34, 100).

Bunun sonucunda şu soru daha da kaçınılmazlaşır: Eğer Heidegger Platon'un o sağlam siyasi etiğini karalıyorsa, Platon felsefesinin hayranlık verici muhteşemliğini nerede keşfetmektedir?

Mağara benzetmesinde ışığa doğru özgürleşen kişi, özgürleştiren olarak mağaraya geri dönmek zorunda değildir. Hakikate ermiş olmak, yaşamın en yüce biçimine, "bios theoretikos"a [kuramsal yaşam] ulaşmış olmakla da yetinebilir. Neden tekrar insan içine karışır, neden orada özgürleştirme uğruna çalışmak ister, neden *bilgelik* tekrar siyaset piyasasına döner? Platon bu soruları ortaya atar ve burada siyasi adaletin erdem idealini, bütün siyaset karmaşasından serbest kalma idealinden ayırır. Kılgısal felsefe ile kurtuluş felsefesi karşı karşıya durur. Filozof seçim yapabilir. Felsefenin "ne kadar tatlı ve mükemmel bir şey olduğunun tadına varıp da, diğer taraftan kitlenin budalalığını ve devleti yönetenlerin hiçbirinden sağlıklı bir şey olmadığını yeterince açık görenler ... – işte bütün bunları yüreğine alan kişi, sakin davranacak ve sadece kendi işlerine bakacaktır; –tıpkı kışın rüzgâr, toz ve tufan kol gezerken bir duvarın arkasına saklanan biri gibi– diğer herkesi cürüm içinde gördüğünde sırf bu adaletsizlikten ve yaşamın hayırsız işlerinden özgür bir yaşam geçirdiği için mutlu olacak ve ayrılık zama-

nı geldiğinde ümitle dolu çekip gidecektir." Felsefe yardımıyla kendini kurtarma olasılığı Platon için daima cazip kalmış, siyasi etiğe bir alternatif olmuştur.

Heidegger Platon'un siyasi etiğini parantez içine alıyorsa, hayranlığı felsefe yardımıyla kendini kurtarmanın cazibesiyle ilişkili olmasın? Hayır, çünkü Heidegger açıkça felsefi olarak *tarih içinde rol alma* görevini kabul etmektedir (GA 34, 85). Sağlam formüle edilmiş Platon etiği ya da felsefi olarak kendini kurtarma istenci değilse, Heidegger'in felsefesini Platon'a bağlamak için ateşleyen şey nedir?

Çok basit haliyle bu, özgürleşme, açık bir genişliğe çıkma edimidir; belli bir kültürün ve uygarlığın sahip olduğu bütün sıradanlıkların, bağlayıcılıkların, değer odaklarının son bağlayıcılığını kaybettiği *kökensel bir deneyim*dir. Ancak bu, bağlayıcı olmayana doğru bir alıştırma değil, tersine insanı bağlayan şeyin, insanın kendi seçtiği bir şeye dönüşmesi deneyimidir. Mağaradan özgürleşen kişinin ulaştığı açık genişlik onun *bütün içinde* varolanı görmesini sağlar. *Bütün içinde* – yani varolanın ortaya çıktığı ve önünde yükseldiği hiçliğin ufkunda. Özgürleşen mağara sakini davasını hiçlik üzerine kurmuştur, *bütün içinde varolanın sorunsallığında* konumunu seçer, böylece *varlığa ve onun hiçlik içindeki sınırına* göre tavır alır (GA 34, 78). Heidegger'in bu tutum için formülü şudur: *Yetkilendirme* (GA 34, 106). Bu ne demek? Heidegger bir yanıt vermez. *Bunun ne demek olduğu hakkında şimdi daha fazla konuşulmayacak, bu sadece yapılacaktır* (GA 34, 78). *Yetkilendirme* deneyimiyle *felsefenin sınırına* (GA 34, 106) ulaşılmıştır.

Heidegger'in bu dönemdeki düşüncesi yetkilendirme fikri etrafında döner. Felsefenin sınırlarını aşmak için bir yol arar – ama felsefi araçlarla ve felsefi nedenlerle.

Derinlemesine Platon'a gömülen, orada keşfettiği *devlerin savaşın-*

dan sarhoş olan Heidegger yükseklik sarhoşluğu ile cesaretsizlik arasında savrularak kendi rolünü bulmak üzeredir: tarihsel-siyasi ve aynı zamanda felsefi bir Epiphaneia'nın müjdecisi olmak ister. Felsefeye layık bir çağ gelecektir ve çağına gücü yeten bir felsefe gelecektir. Ve bir şekilde Heidegger partiye katılacaktır. İç oğlanı olarak veya şövalye olarak. Uyanık olmak ve siyasetin felsefi, felsefenin de siyasi olabileceği ve olması gereken anı kaçırmamak gerek.

Kulübede 1931/32 Kışı: 'Kaba Bir Oduna Kaba Bir Balta Lazım.' Nasyonal Sosyalist Devrim. Mağaradan Topluca Çıkış. Varlık Ulaştı. Siyasi Olmayan Siaaset Özlemi. Yığın ile Seçkinler Arasındaki Antlaşma. Hitler'in 'Harika Elleri.' Heidegger Devreye Girer. Rektörlüğe Seçilmesi. Rektörlük Konuşması. Patlayan Kadim Çağlar. Bildirisi Olmayan Papaz.

Platon'u çeken siyasetti. Bunun nedeni, bu şehir devlet sakininin temel siyasi içgüdüleri, felsefenin iktidar tarafından baştan çıkarılması ve felsefenin kuramın mutluluğunu rahatsız edilmeden tatmasına izin verecek toplumsal bir düzen arzusuydu. Platon sıradan yaşamdan ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın yine şehrinin sakini olarak kalıyor ve kendini ondan koparamıyordu – sonradan kurduğu akademi de kendini şehir devletin korumasına ve hizmetine sunmuştu.

Platon okuyan Martin Heidegger'i siyaset henüz çekmiyordu, ama belki yeni bir varlık anlayışı meydana getirecek tarihsel bir dönüşüm olacağını umuyordu. Henüz Heidegger tarihin yaratıcı güçlerini gündelik siyaset denilen şeyden ayrı tutar. Heidegger gündelik siyasette sadece *boş marifetlilik*, steril bir heyecanlılık, işgüzarlık ve parti didişmesini iş başında görür. Sahih tarih onun için, hâkim olan siyasetin hakkında hiçbir şey bilmediği bir derinlikte gerçekleşir.

Bu şekilde tarih felsefesinde derinleşmek ve siyasetin üzerine çıkmak Weimar yıllarında çok modaydı. Felsefi ihtirasları olan kâhinler o zamanlar siyasi olayların karşısında Platon'un mağara duvarının karşı-

sındaymış gibi oturuyorlar ve güncel olayların gölge oyununun arkasındaki asıl devlerin savaşını keşfetmek istiyorlardı. Gündelik siyasette de söz konusu olan, yüce kutupsallıklar olmalıydı: peygamberliğe (Tillich) karşı köken mitleri; fellahlığa (Spengler) karşı Faust insanı; modernliğin şeytanlığına (Berdyaev) karşı yeni ortaçağ; küçük burjuva dar kafalılığına (E. Jünger) karşı genel seferberlik.

Heidegger de bu coşkun doğal üslubu tercih eder. 'Sahih' tarihle karşılaşmak için, günün o kaynaşan olaylarının arasından aceleyle geçer. 1931/32 tarihli Platon dersinde *başlangıcında durduğumuz bütün insan varlığının kökten değişimi*nden söz eder (GA 34, 324). Ama her şey daha taslak halindedir. Belirgin olan tek şey şimdilik mağara benzetmesinin o tek başına gerçekleşen düşünsel esrimesindeki kopuş ve devrimdir. *Varolan daha fazla varolacaktır* formülündeki bu esrime salt içselliğin mağarasından çıkartılmalı ve toplumsallaştırılmalıdır. Ama bu nasıl olacaktır? Belki de felsefi esriğin, yeni bir cemaatin *kurucusu* olması ile? Şimdilik Heidegger seminer odalarında felsefenin ruhunu uyandırmakla ve felsefi geleneklerin sonu görülmeyen uzaklıklarına doğru büyük yolculuklara çıkmakla yetinir. Ama Heidegger bilir ki, bütün bunlar henüz felsefenin çağına *gücü yettiği* anlamına gelmez. Ama öyle olmak zorundadır. Heidegger daha bekler. Belki de filozof yetki kazandığını hissetmeden önce, tarih bütün gücüyle sahneye çıkmalıdır.

Tarihi ve Büyük Siyaseti bekleyenlerin bile güncel siyasete dair fikirleri vardır. Heidegger bu fikirleri şimdiye dek nadiren dışavurmuştu ve dışavurduysa bile bunu çoğunlukla ayaküstü, neredeyse fırlatıp atar gibi yapmıştır. Çünkü bütün bunlar onun için *mağara gevezelikleri*dir.

1931'den 1932'ye geçerken, yani Platon yarıyılı tatilinde Hermann Mörchen filozofu Todtnauberg'deki kulübesinde ziyaret eder. Mörc-

hen o zamanki izlenimlerini güncesine şöyle kaydetmiştir: "Yüksekler-de bol bol uyunur; daha akşam sekiz buçukta 'kulübe zamanı'dır. Yine de kışın, laflamaya zaman kalacak kadar uzun süre karanlıktır. Zaten sohbetlerin konusu felsefe değil, hepsinden önce nasyonal sosyalizmdi. Gertrud Bäumer'in bir zamanlar o kadar liberal olan destekçisi şimdi nasyonal sosyalist olmuş, üstelik hanımefendinin kocası da onu destekliyor! Bunu hiç beklemezdim, ama aslında hayret edilecek bir şey değil. Heidegger siyasetten fazla anlamıyor, herhalde bu yüzden bütün orta dereceli yarım yamalaklıktan duyduğu tiksinti onun kararlılıkla bir şey yapmak isteyen ve hepsinden önce komünizme etkili bir şekilde karşı çıkma sözü veren partiden bir şeyler ummasına yol açıyor. Demokratik idealizm ve Brüning'in vicdanlılığı bir gün zamanı geldiğinde bile bir şey becerememiş; bu yüzden de bugün Boxheimer yöntemleri uygulamaktan çekinmeyen bir diktatörlüğün tasvip edilmesi gerekliymiş. Sadece böyle bir diktatörlük yardımıyla, bütün bireysel kişilik kültürünü ve böylece Batılı anlamda bütün kültürü olduğu gibi yok eden, bundan daha beter olan komünist diktatörlükten kaçınılabilirmiş. – Siyasetin ayrıntı sorunlarıyla hiç uğraşmıyor. İnsan bu kadar yüksekte yaşarsa, bütün bu olanlar için de başka ölçütleri olur."

Hermann Mörchen Heidegger'in duyduğu bu siyasi sempatiden ötürü şaşkınlığa uğramıştı. Bunları sadece, Heidegger'in "siyasetin ayrıntı sorunlarına" olan cehaletiyle açıklayabiliyordu. Heidegger'in başka bir öğrencisi Max Müller, Heidegger nasyonal sosyalizmin destekçisi olduğunu açıkladığında öğrenci çevresinde herkesin nasıl şaşırdığını bildirir. Çünkü "o zamanlar öğrencilerinden hiçbiri siyaset hakkında düşünmemişti. Alıştırmalarda tek bir siyasi söz edilmiyordu."

Mörchen'in Todtnauberg'deki ziyareti ile Platon dersi zamanında,

1931/32 kışında Heidegger'in NSDAP [Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi] tarafını tutması siyasi bir fikirden başka bir şey değildi. Bu partiyi, ekonomik krizin yarattığı sefaleti ve çürüyen Weimar Cumhuriyeti'nin karmaşası içinde düzenleyici bir güç ve hepsinden önce de komünist devrim tehlikesine karşı bir kale olarak görüyordu. Mörchen'e, *işte kaba bir oduna kaba bir balta lazım,* der. Ama şimdilik nasyonal sosyalizme yönelik siyasi sempatisi, felsefesine giriş yolunu bulamaz. Bir yıl sonra bu, temelden değişecektir. Çünkü o zaman, Heidegger için tarihin büyük anı, Platon dersinde sezmiş gibi anlatmış olduğu *bütün insan varlığının o kökten değişim* anı gelmiştir. O zaman Heidegger için nasyonal sosyalist devrim, felsefesinin en derinlerine kadar sızan ve filozofu *felsefenin sınırlarının* ötesine zorlayan Dasein'a gücü yeten bir olay halini alacaktır. Platon dersinde Heidegger felsefi esrimenin çözümlemesini *bunun hakkında daha fazla konuşulmayacak, sadece yapılacaktır* ifadesiyle kapatmıştı (GA 34, 78). 1933 Şubatında Heidegger için eylem anı gelmiştir. Esrime aniden siyasette de mümkün gibi görünmektedir.

Platon dersinde Heidegger bugüne ve onun da ötesine sıçramak için mesafe kazanmak amacıyla Yunanlıların başlangıcına dönmek istediğini duyurmuştu. Ama çok kısa sıçramış ve bugüne gelememişti. Şimdiyse tarih onun üstüne gelir, onu haklar ve sürükleyip götürür. Artık sıçramasına gerek kalmaz, kitleyi sürükleyenler arasında olma hırsı olmasa, kendini sürüklenmeye de bırakabilirdi. 1933 Martında Heidegger Jaspers'e *dizginleri ele almak gerek* der.

Sonraki yıllarda bunları meşrulaştırmak için geriye dönüp baktığında Heidegger çağın şartlarının siyasette kararlılıkla hareket etmeyi gerekli kıldığını vurgular. İşsizlik, ekonomik kriz, daha çözümlenmemiş olan savaş tazminatı sorunu, sokaklardaki iç savaş, komünist dev-

rim tehlikesi. Bütün bunlarla başa çıkamayan ve sadece parti çekişmelerine, yolsuzluğa ve sorumsuzluğa yol açan Weimar'ın siyasi sistemi. Heidegger gerçekten yeni bir başlangıç olacağını hissettiği güçlerle birlik olmak istediğini söyler. 19 Eylül 1960'ta öğrencisi Hans-Peter Hempel'e bir mektubunda *nasyonal sosyalizmin, bütün kurucu ve üretken güçleri tanıyacağı ve içine alacağı* umudunu beslediğini yazar.

Bu öğrenci ona, Heidegger'in felsefesine duyduğu hayranlık ile siyasetine duyduğu tiksinme arasında düştüğü çelişkiden bahsetmiştir. Heidegger buna ayrıntılı bir yanıt vermek için çaba göstermiştir. Şöyle yazar: *Örneğin bir sabah 'neden ilkesi'nden bölümler okuyup akşam da Hitler rejiminin sonraki yıllarından belgesel filmler izlediğiniz sürece, nasyonal sosyalizmi s a d e c e bugünden geriye bakarak ve 1934'ten sonra gitgide belirgin bir şekilde gün ışığına çıkanlara bakarak yargıladığınız sürece bu çelişki çözülmez kalacaktır. 30lu yılların başlarında milletimiz içindeki sınıf farkları sosyal sorumluluk duygusu içinde yaşayan bütün Almanlar için dayanılmaz hale gelmişti, aynı şekilde Versailles Antlaşmasıyla Almanya'nın ekonomik olarak yolunun tıkanması da öyle. 1932 yılında aileleriyle önlerinde sadece yokluk ve yoksulluk gören 7 milyon işsiz vardı. Bugünkü neslin aklına hayaline sığmayan bu durumların karmaşası üniversitelere de sıçramıştı.*

Heidegger akla yatkın etkenlerden söz eder. Ama devrimci coşkusundan bahsetmez. Geriye baktığında "niyetlerinin köktenliğini ... artık algılamak" istemez (Max Müller).

Nasyonal sosyalistlerin iktidarı ele geçirmesiyle olanlar Heidegger için bir devrimdi; siyasetten çok daha fazlasıydı, varlık tarihinin yeni bir edimi, bir dönemin yıkılışıydı. Hitler'le yeni bir çağın başladığını görür. Bu yüzden Heidegger Hempel'e bir mektubunda kendi sırtındaki yükü azaltmak için, benzer bir *yanlışlık* yapmış olan Hölderlin ve

Hegel'e işaret eder: *Bu türden yanılgılar daha büyüklerin de başına gelmiştir: Hegel Napolyon'da dünya tinini görmüş, Hölderlin ise onu, tanrıların ve Mesih'in de davetli olduğu bir şölenin prensi olarak görmüştür.*

Hitler'in iktidarı üstüne alması, NSDAP'nin gerçekten de artık sadece bir azınlığın desteklediği 'Weimar Sistemi'ni parçalamaya giriştiği, dehşetle, ama aynı zamanda hayranlık ve rahatlamayla fark edildiği anda devrimci bir ruh halinin dizginlerinden boşanmasına neden olmuştu. Bu kararlılık ve vahşilik büyük etki uyandırıyordu. Sosyal demokratlar ve derhal tutuklanan komünistler haricinde bütün partiler 24 Martta yetkilendirme kanunu denilen kanuna lehte oy verdi. Weimar partilerinin kendi kendilerini feshetmesi, sadece baskı korkusundan değil, aynı zamanda insanların nasyonal sosyalist devrime kendini kaptırmasındandı. O zamanlar Alman Demokrat Partisi'nin bir milletvekili olan Theodor Heuss 20 Mayıs 1933'te bunu kabul ederek şunları yazmıştı: "Devrimler 'kamuoyu'nu harekete geçirmek için, dört elle işe sarılır, bu daima böyle olmuştur ... Bunun da ötesinde, 'milletin tinini' yeniden şekillendirmek gibi tarihi bir iddiada da bulunurlar ..."

Yeni cemaat duygusunun coşku dolu gösterileri, ışık sarayları altında kitlesel yeminler düzenleniyordu, dağlarda sevinç kutlamaları, radyoda Führer'in konuşmaları vardı, insanlar bunları dinlemek için, bayram kıyafetlerini giyerek kamuya açık yerlerde, üniversite amfilerinde, lokantalarda toplanıyordu. Kiliselerde Naziler iktidarı ele geçirdikleri için kilise koroları şarkılar söylüyordu. Genel vali Otto Dibelius'un 21 Mart 1933'teki "Potsdam Günü" dolayısıyla Nicolai Kilisesinde yaptığı konuşma şöyleydi: "Kuzeyden güneye, doğudan batıya, Alman devletine yeni bir istenç geliyor, Treitschke'nin sözleriyle ifade edecek olursak, artık 'bir erkeğin yaşamındaki en yüce duygulardan

biri'nden, yani kendi devletine hayranlıkla bakmaktan mahrum kalmamak." O günleri yaşayan Sebastian Haffner o haftalardaki ruh halini yansıtmanın zor olduğunu yazar. O ruh hali yaklaşan diktatörlük devleti için asıl güç zeminini oluşturuyordu. "Bu –buna başka bir ad verilemez– demokrasiden kurtulma ve özgürleşme duygusu her yana yayılmıştı." Bir demokrasinin sona ermesinden duyulan bu ferahlama duygusu sadece cumhuriyet düşmanları arasında duyulmuyordu. Cumhuriyet taraftarlarından çoğu da, bu krizi yenme gücünü onda bulmuyordu. Sanki felç eden bir büyü çözülmüş gibiydi. Gerçekten yepyeni bir şey gelişini duyuruyor gibiydi: Partiler olmadan, bir önderle milletin hâkimiyeti. İnsanlar bu önderden, Almanya'yı içe doğru yine birleşik ve dışa doğruysa özgüvenli hale getirmesini umuyordu. Bu süreci uzaktan gözlemleyenlerde bile Almanya'nın yine kendine geldiği izlenimi uyanıyordu. Hitler'in 17 Mayıs 1933 tarihli "Barış Konuşması"nda "kendi milliyetine sınırsız sevgi ve sadakatini" açıklaması ve bunun diğer milletlerin ulusal haklarına duyduğu "saygı"yı da içermesi, etkisini göstermişti. The Times şöyle yazıyordu: Hitler "gerçekten birleşik bir Almanya adına konuştu."

Yahudi iş yerlerine 1 Nisanda boykot uygulanmasına ve 7 Nisandan itibaren Yahudi memurların işten çıkarılmasına rağmen "Ulusal Devrim" Yahudi nüfusu arasında da kısmen coşkuyla tasvip görüyordu. Georg Picht, Eugen Rosenstock-Huessey'in Mart 1933'te bir derste nasyonal sosyalist devrimin, Almanların Hölderlin'in düşünü gerçekleştirme denemesi olduğunu açıkladığını anımsar. Kiel'de Felix Jacoby 1933 yazında Horatius dersini şu sözlerle açmıştı: "Yahudi olarak zor bir durumda bulunuyorum. Ama tarihçi olarak, tarihsel olaylara öznel açıdan bakmamayı öğrendim. 1927 yılından bu yana Adolf Hitler'e oy verdim ve ulusal diriliş yılında Augustus'un şairi hakkında ders vere-

bildiğim için mutluluk duyuyorum. Çünkü Augustus dünya tarihinde Adolf Hitler'le karşılaştırılabilecek tek kişiliktir."

Siyasi olmayan bir siyaset özlemi, gerçekleşme yolunu birden bulmuş gibi görünüyordu. Çünkü siyaset çoğu insan için, çıkarlarını korumak ve gözetmek için zorlu bir uğraş, bir çekişme, bencillik ve uzlaşmazlık çabasıydı. Siyaset ortamında sadece gruplar ve dernekler, elebaşılar ve hainler, çeteler ve örgütlerin pis işlere girdiği düşünülüyordu. Heidegger kendisi de, bütün bu alanı *herkes* ve *boş konuşma* alanına havale ederek, siyasete duyduğu bu garezi ifade etmişti. 'Siyaset,' 'hakiki' yaşam, aile saadeti, tin, sadakat, cesaret değerlerine bir ihanet olarak geçiyordu. Zaten Richard Wagner, "Siyasi bir insan benim için iğrençtir," demişti. Siyaset karşıtı bu dürtüler insanın çoğulculuğu gerçeğiyle uzlaşmak istemez, tersine büyük bir tekilliği: Almanlığı, yoldaşlığı, yumruğunu sıkmış alın teri işçisini, tini arar.

Siyasi zekâdan geriye ne kalmışsa bir gecede bütün kredisini tüketmişti, şimdi geçerli olan tek şey tutkunluktu. Gottfried Benn bu haftalarda yazar takımından göçmenlere hitaben şunları yazıyordu: "Büyük şehir, sanayicilik, entelektüalizm, çağın düşüncelerime yansıttığı bütün gölgeler, üretirken hizmet ettiğim yüzyılın bütün güçleri, öyle anlar var ki, bütün bu ıstıraplı yaşam unutuluyor ve geriye bir düzlükten, açıklıktan, mevsimlerden, millet gibi basit sözcüklerden başka bir şey kalmıyor."

Heidegger de böyle hissediyordu; onun 1933 Haziranındaki son ziyaretini Jaspers şöyle anlatır: "Heidegger'in kendisi de değişmiş gibi görünüyor. Daha vardığı anda, bizi birbirimizden ayıran bir ruh hali ortaya çıktı. Nasyonal sosyalizm halk arasında bir sarhoşluk halini almıştı. Hoş geldin demek için yukarı, Heidegger'in odasına çıktım: 'Tıpkı 1914 gibi ...' diye başladım ve 'yine bu aldatıcı kitlesel sarhoş-

luk,' diye devam etmek istiyordum ki, Heidegger'in ilk sözcükleri gözleri parlayarak onaylaması karşısında bu sözcükler boğazıma takıldı ... Heidegger'in de bu sarhoşluğa kapılmışlığı karşısında vazgeçtim. Ona yanlış yolda olduğunu söylemedim. Artık onun bu değişmiş haline güvenemiyordum. Artık Heidegger'in de bir parçası olduğu bu şiddet karşısında şimdi kendimi tehdit altında hissediyordum ..."

Heidegger için bu kurtuluşun şiddetiydi; hakikatin zamanı gelmişti. Düşünme işini o kadar keyifle yapan Heidegger şimdi felsefenin kıyamet gününü talep ediyordu. Jaspers'le son konuşmasında, sesinde kızgınlık ve öfkeyle, "Almanya'da bu kadar çok felsefe profesörü olması bir saçmalık, sadece iki üç tanesinin kalması yeter," diyordu. Jaspers, "Peki, hangileri?" diye sorduğunda Heidegger imalı imalı susmuştu.

Burada söz konusu olan, felsefi olarak ilkelliğe baş aşağı dalmaktır. Tübingen'li öğrencilere 30 Kasım 1933'te verdiği bir derste, bir gazete haberine göre Heidegger bunu açıkça kabul edecektir: *İlkel olmak demek, içten gelen şehvet ve dürtüleriyle şeylerin başladığı yerde durmaktır, ilkel olmak, iç kuvvetler tarafından dürtülüyor olmaktır. Yeni öğrenci ilkel olduğundan dolayıdır ki, yeni bilgi istemini gerçekleştirmek onun içinden gelmektedir.*

Burada gerçekliğin Gordion düğümünü kesmek isteyen biri durmaktadır; burada biri kendi varlık düşüncesinin zorlu inceliklerine kızgınlıkla veda etmektedir. Somutluğa ve birden bütünsel bir gerçekliğe olan açlık açığa çıkar ve yalnız kalan felsefe, yığının içine dalmaya çalışır. Ayrımları vurgulamak için yanlış bir zamandır, Heidegger kendi en önde gelen ayrımını, varlık ile varolan arasındaki ayrımı bile şu duyuruyla bir kenara iter: Varlık nihayet vasıl olmuştur, *yeni bir gerçekliğin emrindeyiz.*

Burada olup biteni Hannah Arendt sonradan, "Bütünsel Hâkimiyetin Öğeleri ve Kökenleri" adlı büyük çalışmasında, "yığın ile seçkinler arasındaki ittifak" olarak betimleyecektir. Birinci Dünya Savaşında dünkü dünyanın değerlerini yitiren entelektüel seçkinler faşist hareketlerin iktidara geldiği anda gemileri yakarlar. Bu, "savaş sonrası seçkinlerinin içine gömülmeyi arzuladığı kitleydi."

Heidegger'in daha önceleri söylediği gibi, *felsefi sorgulamanın girdabında* en doğal gerçeklik ilişkilerimiz dibe batar. Şimdi ise tam tersidir: Heidegger'in felsefesi kendini siyasi gerçekliğin girdabına bırakır. Ama sadece bu anda gerçekliği bir parça gerçekleşmiş felsefe olarak algıladığı için bunu yapabilir.

"Kendi içinde yıkılmış, zihni parçalanmış, istekleri darmadağın olmuş ve bu yüzden eylem gücü kalmamış Alman insanı kendi yaşamını sürdürecek güce sahip değildir. Yıldızlarda adalet bulma hayalleri kurar ve yeryüzündeki zeminini kaybeder ... Sonunda Alman insanına sadece içeriye doğru olan yol açık kalır. Şarkıcıların, şairlerin ve düşünürlerin milleti olarak, başkalarının içinde yaşadığı bir dünyanın hayalini kuruyordu ve ancak yoksunluk ve sefalet onu insanlık dışı bir şekilde kamçıladığında, belki sanattan yeni bir ayaklanma, yeni bir devlet ve böylece yeni bir yaşam özlemi doğdu."

Sanatçıların ve düşünürlerin gizli düşlerinin gerçekleşmesi olarak burada ortaya çıkan kişi 21 Mart 1933 tarihli Potsdam günü konuşmasıyla Adolf Hitler'dir.

Karl Kraus bir defasında, Hitler hakkında artık bir şey düşünemediğini söylemişti. Heidegger ise Hitler hakkında çok şey düşünmekle kalmamış, 1945'te Freiburg Üniversitesi'nin Nazilerden Arındırma Komitesi karşısında açıkladığı gibi, Hitler'e *inanmıştır*. Nazilerden Arındırma Komitesi protokolü, Heidegger'in bu noktaya ilişkin yanıtlarını

şu şekilde özetliyor: "Hitler'in partinin ve onun doktrininin ötesinde büyüyebileceğine ve hareketin tinsel olarak başka yollara yönlendirilebileceğine, böylece her şeyin bir yenilenme ve toparlanma zemininde bir Batılı sorumluluğunda birleşeceğine inanıyordu."

Heidegger geriye bakarken kendini, akılcı siyasi gerçeklerle ve sosyal sorumlulula hareket eden biri olarak gösterir. Ama gerçekten Heidegger bu ilk yıl Hitler'den büyülenmiştir.

Jaspers 1933 Haziranındaki son ziyaretinde son derece şaşırmış bir halde Heidegger'e, "Hitler gibi cahil bir adam Almanya'yı nasıl yönetebilir?" diye sorar. Heidegger buna karşılık: *Cehalet tamamen önemsizdir ... siz sadece onun o harika ellerine bir bakın!*

Heidegger'in 3 Kasım 1933'te, Milletler Cemiyeti'nden çıkış için yapılan halk oylaması vesilesiyle yazdığı "Alman Öğrencilerine Sesleniş"ini şu cümlelerle bitirmesi, taktik bir manevra, bir dışsal uyum sağlama çabası değil, yürekten gelen bir şeydir: *Varlığınızın kuralları öğretiler ve 'fikirler' değildir. Bugünkü ve gelecekteki Alman gerçekliği ve onun kanunu sadece ve tek başına Führer'in k e n d i s i d i r .*

Heidegger kendisine bu ifadesini hatırlatan Hans-Peter Hempel'e mektubunda şu açıklamayı yapar: *Eğer sadece üstünkörü okunduğunda anlaşılan şeyi düşünmüş olsaydım, 'Führer'in aralıklı yazılmış olması gerekirdi. Oysa bilhassa aralıklı yazılmış olan 'k e n d i s i d i r' ibaresi ... 'en önce ve daima Führer'lerin kendisinin yönlendirilenler olduğunu, kaderin ve tarihin kanunları tarafından yönlendirildiklerini ima eder.*

Öyleyse 1960 tarihli mektupta Heidegger bu uğursuz cümlede, üstünkörü okunduğunda gözden kaçan çok özel bir şey düşündüğüne özür dileyerek işaret eder. Bu özel şey, Hitler'in kendisi hakkında sürekli iddia ettiği gibi, Hitler'in bir kaderin vücuda gelmiş hali olmasından başka bir şey değildir. Heidegger de onu bu şekilde görmüştür.

Heidegger'in dile getirmediği –ama bu aylardaki ifadelerine ve etkinliklerine asıl anlamını ve özgün pathosunu kazandıran– şey nasyonal sosyalist devrimin onu felsefi olarak elektriklendirdiği, 1933 devriminde Heidegger'in metafiziksel temel bir olayı, metafiziksel bir devrimi: *Alman varlığımızın tamamen kökten değişimini* keşfettiği gerçeğiydi (Tübingen konuşması, 30.11.1933). Ayrıca bu *kökten değişim* sadece Alman milletinin yaşamını değiştirmekle kalmıyor, aynı zamanda Batı tarihinde yeni bir sayfa açıyordu. Söz konusu olan, Batı kültürünün kökeni Yunan felsefesindeki *ilk başlangıç*tan sonra, *ikinci büyük silahlanma*dır. İlk başlangıcın yankısı artık yıprandığı için, bu ikinci silahlanma gerekli olmuştur. Yunan felsefesi insan Dasein'ını belirsizliğin, özgürlüğün ve sorunsallığın açık genişliğine bırakmıştı. Ama bu arada insan tekrar dünya imgelerinin ve değerlerinin, teknik ve kültürel *boş marifetliliklerinin* hücresine çekilmiştir. Yunanlıların ilk dönemlerinde bir sahihlik anı vardı. Ama bu arada dünya tarihi gayrisahihliğin bulanık ışığına, Platon'un mağarasına geri dönmüştür.

1933 devrimini Heidegger mağaradan topluca çıkış olarak, aslında sadece tek başına felsefi sorgulamaya ve düşünmeye kendini açan o açık genişliğe açılış olarak yorumlamıştı. 1933 devrimiyle Heidegger için sahihliğin tarihsel anı gelmişti.

Heidegger'in tepki verdiği şey siyasi süreçlerdi ve davranışları siyasi düzlemde gerçekleşiyordu – ama tepkilerini ve davranışlarını kumanda eden, felsefi imgelem gücüydü. İşte bu felsefi imgelem gücü siyasi senaryoyu bir tarih felsefesi sahnesine dönüştürüyor, bu sahnede de varlık tarihi repertuarından bir parça oynanıyordu. Bu parçanın içinde gerçek tarih tanınmaz haldeydi. Ama zaten söz konusu olan da bu değildi. Heidegger kendi tarih felsefesi parçasını sahneye koymak ve bunun için oyuncular toplamak istiyordu. Gerçi Heidegger bu ay-

lardaki bütün konuşmalarında *yeni Alman gerçekliğinin emir yetkisinden* destek alır, ama –ve hiç kuşkusuz– *emirler*in hakiki anlamını ortaya çıkaran da kendi felsefesidir. Felsefe insanları bu emirlerin yetki alanına öyle bir sokar ki, insanlar içten dönüştürülebilirler. Bu yüzden Heidegger bilim kampını düzenler, bu yüzden üniversiteye getirdiği işsizlerin karşısında konuşma yapar, bu yüzden gündelik siyasi olayları bu anlamda, bu kurgusal metafiziksel sahneye uyacak şekilde *derinleştirme*yi hedef alan sayısız çağrıda, hitapta, davette bulunur. Felsefe bu gücü sadece, durumlar ve olaylar h a k k ı n d a değil, bunların i ç i n d e n konuştuğu zaman uygulayabilir. Felsefenin kendisi de, bahsettiği *devrimci gerçekliğin* bir parçası olmalıdır. (Devrimci gerçeklik, R.S.) *sadece onun deneyimi için doğru algıya sahip olan kişi için kavranabilirdir, izleyici için değil ... çünkü devrimci gerçeklik mevcut-olan bir şey değildir, ilkönce yuvarlanarak açılmak zorunda olması, onun özünün bir parçasıdır ... Bu gibi bir gerçeklik, bir olayla olandan çok daha farklı bir ilişki gerektirir* (Tübingen konuşması, 30.11.1933, gazete haberi).

Heidegger daima *ruh halinin* bizim dünya-içinde-varolmamızı tanımladığı ilkesini savunmuştu, bu yüzden de bu devrimin, açılımın, yeni cemaatin devrimci ruh halini çıkış noktası olarak alır. Devlet baskısı, ayaktakımının isyanı, Yahudi karşıtı eylemler ona, sineye çekilmesi gereken yan etkiler olarak görünür.

Yani bir varlık tarihinin hayallerine kapılmış olan bir Heidegger'le karşı karşıyayızdır, siyaset sahnesindeki hareketleri de bir felsefi hayalperestin hareketleridir. S i y a s i hayaller gördüğünü ve bu yüzden yanıldığını sonradan Jaspers'e bir mektubunda (8.4.1950) itiraf edecektir. Ama f e l s e f i hayaller gördüğü için siyasi olarak yanıldığını asla kabul edemeyecektir. Çünkü tarihsel çağının temellerine inmek isteyen bir filozof olarak –kendi kendine de– siyasi-tarihsel olayları

yorumlama yetkinliğini savunmak zorundadır.

Felsefi olarak buna ilişkin bir şey aklına gelmeksizin siyasi maceralara dalmış olsa, kendi felsefesinden ders almaksızın veya onun tarafından yönlendirilmeksizin hareket etmiş olsa bambaşka olurdu. Bu durumda felsefesine r a ğ m e n hareket etmiş olurdu ve davranışlarında felsefesinin sigortaları atmış olurdu. Ama durum böyle değildi. Aklına Hitler'e dair felsefi bir şeyler gelmişti, felsefi güdüleri oyuna katmış ve tarihsel olaylar için koca bir sanal felsefe sahnesi kurmuştu. 1930'da felsefenin *çağına gücü yetmelidir* diye yazmıştı. Ama felsefenin güçlülük tasarımından vazgeçmemek için, nasyonal sosyalist devrimde *yanlış yapmış* olmasının sorumluluğunu olaylar hakkındaki felsefi yorumuna değil, siyasi deneyimsizliğine yıkar. Gerçi sonradan bu *yanlışını*, içinde kendisinin de şanlı bir rol aldığı felsefi bir tarihe dönüştürecektir: Heidegger'de ve Heidegger aracılığıyla yanılan, varlığın kendisidir. *Varlığın yanılgısının* günahlarını Heidegger taşımıştır.

Heidegger Jaspers'e, *dizginleri ele almak gerek*, demişti. Bu *dizginleri ele alma*, 1933 Martında Heidegger'in "Alman Yüksek Okul Öğretim Görevlileri Kültür Politikası Çalışma Grubu"na, yani yüksek okul öğretim görevlilerinin resmi meslek kuruluşu olan "Alman Yüksek Okullar Derneği"ndeki bir tür nasyonal sosyalist fraksiyona katılmasıyla başlar. Bu grubun üyeleri kendilerini üniversitelerde nasyonal sosyalist devrimin öncüleri olarak algılıyordu. "Yüksek Okullar Derneği"nin yakında birleştirilmesine, "Führer ilkesinin" üniversitelere sokulmasına ve öğretimin ideolojik olarak yönlendirilmesine çalışıyorlardı, ama bu noktada önemli farklılıklar vardı.

Bu grubun kurucusu ve odak noktası, lise öğretmenliğinden Frankfurt Pedagoji Akademisi'nde Felsefe ve Eğitim Bilimi profesörlüğü makamına kadar yükselmiş olan Ernst Krieck'di. Krieck, Rosen-

berg ve Baeumler'le rekabet halinde, hareketin öncü filozofu olma hırsındaydı. Çalışma grubuyla kendine bir güç odağı yaratmak istiyordu. Krieck daha kariyeri için faydalı olmadığı bir dönemde bile NSDAP'nin davulunu çalmıştı. 1931'de Nazi yanlısı kışkırtıcı eylemlerinden dolayı ceza almış, 1932'de görevden alınmıştı. Nazilerin iktidarı ele geçirmesi, bu adamın önce Frankfurt'ta, sonra Heidelberg'de tekrar profesör olmasına yardımcı olmuştu. Partisinde "çağ dönümünün filozofu" olarak geçiyordu. Krieck kültür idealizmine karşı çıkan kahramanca bir milliyetçi realizmini temsil ediyordu: "Köktenci eleştiri, bu sözde kültürün tamamen esassız hale geldiğini görmeyi öğretir." Bu "kültür sahtekârlığı"na karşı Krieck yeni kahraman insan modelini çıkarır: "bu insan zihinle değil, kanla ve toprakla yaşar. Eğitimle değil, eylemle yaşar." Krieck'in talep ettiği "Kahramanlık," "kültür"ün zayıfların koruma alanı olarak aşağılanır hale getirilmesi açısından Heidegger'in *atılganlığına* benzer. Krieck de sözde ebedi değerler olmadan yaşamayı öğrenmek gerektiğini söyler. "Eğitim, kültür, insanlık ve salt zihnin" sarayı, bu arada yıkılmıştır, evrenselci fikirler açıkça kendi kendini aldatmaya dönüşmüştür.

Ama Heidegger'den farklı olarak Krieck bu metafiziksel yurtsuzluk durumunda, kana ve toprağa bağlı yeni değerlerini sunar; yani yukarıdan aşağı metafizik yerine aşağıdan yukarı metafizik. Krieck, "Biçimsel anlağa karşı kan, akılsal amaca karşı ırk, 'özgürlük' adı verilen keyfiyete karşı bağlılık, bireyselci çözülmeye karşı organik bütünlük ... bireye ve kitleye karşı millet şaha kalkmaktadır," diye yazar.

Krieck 1933 Martında "Çalışma Grubu"na kendi ideolojik çizgisinde bir kültür politikası programını benimsetmek istiyordu. Heidegger kan ve toprak ideolojisini kabul etmediği için buna karşı çıkıyordu. Sadece "Yüksek Okullar Derneği"ni ve orada hâkim olan ve sadece yü-

zeysel olarak yeni duruma ayak uyduran eğitim idealizmini eleştirmede uzlaşıyorlardı. Bu derneğin başkanı filozof Eduard Spranger, "savaşan devlet"e sadakat beyanında bulunmuş olsa da, aynı zamanda burada "tin"in esirgenmesini rica etmişti. Heidegger bu dengeleme denemesini alaya alır: *çağa uyan ip cambazlıkları*. Çalışma grubunun Frankfurt'taki ilk buluşmalarından birinden sonra Elisabeth Blochmann'a 30 Mart 1933 tarihli mektubunda böyle yazar. Bu mektupta Heidegger kısaca, Ernst Krieck'in özelliklerini de belirtir. *Alçak* bir zihniyete sahip olan bu adamı *bugünkü söyleyiş, görevin gerçek büyüklüğünü ve ağırlığını* kavramaktan alıkoymaktadır. Şimdi birden her şeyin artık sadece *siyasi* olarak alınması zaten bugünkü devrimin bir niteliğidir, bu *ön planda olana yapışıp kalmaktır*. *Çoğu kimse* için bu bir *ilk uyanış* olabilir; ama bu sadece bir hazırlıktır, *ikinci ve daha derin bir uyanış* bunu takip etmelidir. Heidegger bu düşündürücü *ikinci uyanışla* Ernst Krieck gibi bir ideologdan kendini ayırmak ister. Heidegger bunun ne anlama geldiğini, yarı Yahudi olduğu için bir ay sonra doçentliğini kaybeden Elisabeth Blochmann'a bir mektubunda sadece karanlık imalarla açıklayacaktır. Orada insanın kendini *varlığa yeni bir şekilde ve sahip çıkmayla maruz bırakmasına* izin veren *yeni bir zemin*den bahsedilmektedir (BwHB, 60). Ama her durumda bu zeminle kastedilen Ernst Krieck'te olduğu gibi *kan ve ırk*.

Heidegger Alfred Baeumler'i de bu çalışma grubuna katmak istiyordu. Bu dönemde henüz Heidegger'le arkadaş olan Baeumler, tıpkı Krieck gibi bu hareketin öncü filozofu rolüne adaydı. Baeumler'in siyasi kararcılığı Heidegger'in düşüncesine daha yakındı. Baeumler 1933 Şubatında NS öğrenci birliğine yaptığı bir konuşmada "siyasi insan"ın karşısına "kuramsal insan"ı koymuştu. Kuramsal insan "daha yüksek bir tinsel dünya"da yaşadığını sanmaktadır, siyasi insansa kendini "kö-

kensel hareket eden varlık" olarak gerçekleştirmektedir. Hareketin bu köken boyutunda, Baeumler'e göre fikirler ve ideolojiler önemli bir rol oynayamaz. "Hareket etmek, ... b i r ş e y e karar vermek demek değildir, çünkü bu, insanın neye karar verdiğini b i l d i ğ i n i varsayar, oysa hareket etmek kader gibi bir görev sayesinde, 'kendi hakkı' sayesinde bir yön seçmek, bir tarafı tutmak demektir ... B i l d i ğ i m b i r ş e y e karar vermek zaten ikincildir."

Bunlar Heidegger'den de çıkmış olabilecek ifadelerdir. Karar 'salt' edim olarak birincildir, insanın bu kendi kendini dürtmesidir, bu alışılmış raylardan kopup çıkmadır. Buna karşın kararın 'niçin'i, bütün Dasein'ın kökten değişim gücünün öne çıkabilmesi için sadece vesiledir. Heidegger'de bu, 'niçin' gibi endişeli sorular soran, karar vermekten korkan ve bu yüzden de *olasılıkları* tartarken takılan, konuşa konuşa tadını kaçıran ve bu esnada bir karar verilmesi gereken yerden *zaten daima kaçmış olan herkes*tir (SuZ, 127). Bu karar verme çekingenliği Heidegger için bir *suç*tur, Heidegger'den ders almış olan Baeumer de bunu böyle görür. Heidegger'de yirmili yılların sonunda henüz esasen boş kalmış olan bu kararcılığı Baeumler de nasyonal sosyalist devrime bağlar. Baeumler 'salt' hareketin propagandasını yapar, varoluşsal töz odur, buna karşın ideoloji salt ilinektir ve hareketten uzak kalan kişi "tarafsızlığı ve toleransı"yla suçlu olur.

Heidegger Baeumler'i çalışma grubuna davet etme önerisini Krieck'e kabul ettiremez. Krieck için Baeumler çok tehlikeli bir rakiptir. Ama Baeumler'in kariyerini bununla durdurmak mümkün değildir. Arkasında Rosenberg Bürosu[α] vardır. Parti onu Berlin'deki öğrencilerin 'siyasi eğitimcisi' yapar ve orada Baeumler için bir "Siyasi Pedagoji

[α] Nazi döneminde eğitim-öğretimin Nazi ideolojisine ve dünya görüşüne uygunluğunu gözeten kurum –çn.

Enstitüsü" kurar. Berlin'de felsefi pedagoji kürsüsünde bulunan Eduard Spranger bunu protesto eder – bunun sebebi aynı zamanda Baeumler'i liberal ve Yahudi bilim adamlarına karşı ihbar kampanyasının sorumlusu olarak görmesidir. Spranger 22 Nisanda "Yalana, vicdani baskıya ve ruhsuz tavırlara" karşı bir açıklama yayınlar. Bu da Baeumler'e, karşı saldırı fırsatı verir. 10 Mayısta Berlin'deki merkezi kitap yakma eylemine ilişkin konuşmasında, yüksek okulların "eskimiş ruhuna" saldırarak Spranger'i eleştirir. "Ama devrim yılında bile Adolf Hitler ve Horst Wessel'in önderliğinden değil, ruhun ve fikrin önderliğinden bahseden bir yüksek okul siyasi değildir."

Heidegger Hitler'in iktidarı ele geçirmesinden elektriklenmiştir ve harekete geçmek ister, ama ne yapması gerektiğini henüz tam olarak bilmemektedir. Heidegger'de kesin olarak düşünülen tasarıları boşuna aramış oluruz. Doğal olarak her şeyden önce üniversiteye odaklanmıştır. Heidegger sonradan kendini haklı göstermeye çalışırken, *uygunsuz kişilerin sızmasına ve parti düzeneğinin ve parti öğretisinin aşırı güçlenmesi tehlikesine karşı çıkabilmek için* Freiburg'daki rektörlüğe itilmeye izin verdiğini iddia edecektir (R, 24).

Hugo Ott, Victor Farías ve Bernd Martin'in bir araya getirdiği materyalden ise bambaşka bir resim ortaya çıkmaktadır. Buna göre 1933 Martından beri Wolfgang Schadewaldt ve Wolfgang Aly liderliğinde bir grup nasyonal sosyalist profesör ve doçent, bu görevi üstlenmesi için Heidegger'le birlikte çalışmıştır. Bunun kilit belgesi, Freiburg öğretim görevlileri arasındaki en yaşlı parti üyesi ve parti organizasyonunun öğretim konuşmacısı olan Wolfgang Aly'nin, Kültür Bakanlığı'na 9 Nisanda, yani rektörlük seçiminden üç hafta önce yazdığı bir mektuptur. Burada Aly, "Sayın Prof. Heidegger, Prusya Kültür Bakanlığıyla zaten görüşmeler de bulunmuştu" der ve üniversitedeki parti grubu-

nun "tam güvenine" sahip olduğunu belirtir. Heidegger bu makamda üniversitenin "güvendiği kişi" olarak görülebilir. Kültür Politikası Çalışma Grubu'nun Frankfurt'taki bir sonraki toplantısında, 25 Nisanda Heidegger artık "Üniversitemizin sözcüsü" olarak ortaya çıkabilecektir.

Bu sırada Heidegger'in rektörlüğe seçilmesi parti çevreleri için kararа bağlanmış bir konudur. Heidegger kendisi tereddüt etmiş olabilir, ama nasyonal sosyalistlerin destek grubundan hoşlanmadığı için değil, 'devrimci' güçlerin ondan beklentilerini yerine getirip getiremeyeceğinden kuşku duyduğu için. Harekete geçmek, devreye girmek – Heidegger bunu istiyordu, şimdi sadece *bütün gücünü gösterebileceği doğru yeri* bulması gerekmektedir (Jaspers'e, 3.4.1933).

Elisabeth Blochmann'a 30 Mart 1933 tarihli bir mektubunda, bir yandan çaresizliğini itiraf ederken, diğer yandan şüphelerini dağıtır: *Üniversitelere ne olacağını kimse bilmiyor ... Birkaç hafta öncesine kadar Hitler'in çalışmalarını 'pişmiş saçmalık' olarak niteleyen ve şimdi maaşları ve saire için titreyen kalantorlardan farklı olarak, işin sırrına erenler çok fazla şeyin berbat edilemeyeceğini kendi kendine söylemelidir. Çünkü geriye fazla bir şey kalmadı; Üniversite zaten uzun süredir kendi içinde toplanmış, etki gücü olan ve önderlik eden bir evren değil. Yanlışlıklar yapılsa bile akıllanmaya zorlanmak sadece hayırlı bir iş olabilir* (BwHB, 61).

Hamama giren terler; bir devrimle yeni ülkelere girenler, hata yapma ve yoldan şaşma riskini de kabullenmek zorundadır. Her durumda Heidegger "Bilim Tehlikede!" gibi uyarı çağrılarına kulak asmayacaktır. Ayrıca bu ödev *parti yoldaşlarına* bırakılmayacak kadar önemlidir. Heidegger 12 Nisan 1933'te resmen partiye katılmadan üç hafta önce Elisabeth Blochmann'a böyle yazar

Kulislerde perde arkasında Heidegger'in rektörlüğü üstlenmesine

hazırlanılırken, Katolik kilise tarihçisi Josef Sauer henüz görevdeydi. 1932 sonunda seçilen Rector designatus [atanmış rektör] Wilhelm von Möllendorff'un bu göreve, 15 Nisanda geçmesi öngörülmekteydi. Ama anatomi profesörü Möllendorff sosyal demokrattı.

Martin Heidegger ve eşi Elfride'nin anlattıklarına bakılırsa, Nazilerin iktidarı ele geçirmesinden sonra artık rektörlüğe gelmek istemeyen Möllendorff'un kendisiydi. Möllendorff Heidegger'le arkadaştı ve rektörlüğün beklenen zorluklarını konuşmak için doğrudan onunla temasa geçmişti. 1932/33 kışında bir yarıyıl izin almış olan Heidegger 7 Ocakta Todtnauberg'den Freiburg'a geri dönmüştü. Bayan Heidegger'in anılarına göre Möllendorff, "parti politikasına hiçbir şekilde bağlı olmayan" Heidegger'in rektörlüğü üstlenmesi için "acil dileğini" ifade etmişti. "Bu dileğini sabah, öğlen, akşam ziyaretlerinde birçok defalar tekrarladı."

Sosyal demokrat Möllendorff'un rektörlüğü üstlenirken büyük kaygılarının olması gayet anlaşılırdır, çünkü her yerde olduğu gibi Freiburg'da da sosyal demokratların takibatı hemen başlamıştı. Reich savcısı Robert Wagner idaresinde bu işlem özellikle şiddetli bir şekilde yürüyordu. Henüz Mart başında sendika binasına ve parti merkezine saldırılar düzenlenmiş, tutuklamalar ve ev aramaları olmuştu. Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD) eyalet meclisi milletvekili Nussbaum'la ilgili olarak 17 Martta feci bir olay meydana gelir. Önceki haftalarda psikiyatrik tedavi gören Nussbaum iki polise karşı direnir ve onları ölümcül şekilde yaralar; bunun üzerine şehirde SPD'ye karşı yürütülen sürek avı daha da şiddetlenir. Katedral meydanında Marksizme karşı bir gösteri düzenlenir – eylemciler Marksizmin "kökünü kazımak" gerektiğini ilan eder. Heuberg'den fazla uzak olmayan bir yerde iki toplama kampı kurulmuştur bile. Bölge basını tutukluların götü-

rüldüğünün resimlerini yayımlar. NSDAP şimdi de Merkez Partisi'nden belediye başkanı Dr. Bender'e saldırır. Suçlama, Nussbaum vakasına yeterince tepki göstermemiş olmasıdır. Bender bir "kaza"dan söz etmişti. Görevinden atılması gerekmektedir. Bazı millet temsilcileri onu savunur. Sözcülerinden biri de Möllendorff'tur. Bender 11 Nisanda izne çıkarılır. Selefi olarak belirlenen NSDAP bölge müdürü Kerber aynı zamanda NS gazetesi "Der Alemanne"nin de yazı işleri müdürüdür. Bu gazetede Heidegger bir makale yayımlayacaktır. Nussbaum-Bender olayı yüzünden Möllendorff, bölgedeki nasyonal sosyalistler için tamamen kabul edilemez hale gelmiştir. Möllendorff'un rektörlüğü kabul etmeye ilişkin kaygıları olmuş olabilir, ama cesur bir adamdı ve sonradan yine de görevi üstlenmeye hazır olduğunu gösterir. Tören, önceden belirlendiği gibi, 15 Nisanda yapılır. Bir önceki akşam Schadewaldt parti grubu adına, görevden ayrılan Rektör Sauer'e giderek, Möllendorff'un üniversitedeki gerekli kadrolaşmayı gerçekleştirmek için uygun adam olmadığı yolundaki kuşkularını ifade etmiş ve Heidegger'i önermiştir. Katolik kilisesinin adamı olan Sauer, Heidegger'in ruhban karşıtlığından rahatsız olduğu için çekinceli davranmıştır. Böylece Möllendorff beş gün daha görevde kalır. Möllendorff'un yönettiği ilk senato oturumunun yapıldığı gün, 18 Nisanda "Der Alemanne"nin yeni rektöre karşı yayımladığı şiddetli saldırı şu cümleyle kapanır: "Sayın Profesör Dr. von Möllendorff'a, fırsatı varken yüksek okulların yeni düzeninin yolunu tıkamamayı tavsiye ediyoruz." Artık Möllendorff daha fazla tutunamayacağının farkına varmıştır. 20 Nisanda senatoyu toplantıya çağırdı ve bu toplantıda bütün senatoyla birlikte istifasını açıkladı ve Martin Heidegger'i selefi olarak önerdi. Elfride Heidegger'e göre bir önceki akşam Möllendorff evlerine gelmiş ve Martin Heidegger'e şunları söylemiştir: "Sayın Heidegger, şimdi gö-

revi üstlenmeniz gerek!"

Öğretim görevlilerinden güçlü bir grubunun bir aydır zemin hazırlamasına rağmen Heidegger son ana kadar kararsız kaldığını iddia eder: *Daha seçim gününün sabahı tereddüt ediyor ve adaylıktan çekilmek istiyordum* (R, 21). Genel kurul Heidegger'i neredeyse oy birliğiyle seçer, ama 93 profesörden Yahudi olan 13'ü dışarıda bırakılmıştır ve geriye kalan 80 profesörden sadece 56'sı seçime katılmıştır. Bir red oyu ve iki çekimser vardır.

Heidegger o kadar tereddütlü olduğunu iddia etmesine rağmen seçimden hemen sonra dikkate değer bir girişim hevesi sergiler.

22 Ağustosta bir mektubunda Carl Schmitt'i bu yeni koşullar altında işbirliğine çağırır. Ancak Schmitt'in bu çağrıya ihtiyacı yoktur, çünkü zaten işbirliği içindedir – ama tam tersi nedenden dolayı: Heidegger devrim, Schmitt ise düzen istiyordu. Genel kurul Heidegger'in yanına ılımlı, çoğunlukla yaşlı-tutucu senato üyelerini vermişti; Heidegger'in 'bağlanması' gerekiyordu. Heidegger ise akademik senatoyu toplantıya çağırmayarak bundan kendini kurtarır. (27 Mayıs konuşması ile) henüz rektörlüğü kutlamalarla devralmadan önce, Führer ilkesini ve üniversitede toplumsal ve siyasi yaşamın birliğini [Gleichschaltung] ilan eder. 1 Mayıs "millet cemaatinin ulusal kutlama günü"nden kısa süre sonra, meydan okuyan bir tavırla NSDAP'ye katılır. Katılım tarihini, taktik açıdan önceden parti makamlarıyla kararlaştırmıştır. Öğrencilerin ve öğretim görevlilerinin 1 Mayıs kutlamalarına katılmasını bir celp emri üslubuyla talep eder. Bu genelgede şöyle denir: *Alman milleti için tinsel yeni bir dünyanın kurulması Alman üniversitelerinin en temel ödevi haline gelmiştir. Bu, en yüksek anlam ve öneme sahip ulusal bir çalışmadır*. Muhaliflerin Heuberg toplama kampına naklinden sorumlu, adı çıkmış bir fesatçı olan devlet savcısı Robert Wagner

Mayısın ilk günlerinde valiliğe atandığında Heidegger onu şu özlü sözlerle tebrik eder: *Valiliğe atanmasından dolayı, yurdumuzun sınır taşının Führer'ini ben Freiburg Üniversitesi Rektörü olarak savaş bağlılığıyla Sieg Heil diyerek selamlıyorum. İmza Heidegger.*

Heidegger 20 Mayısta bazı nasyonal sosyalist rektörlerin Hitler'e yazdığı bir telgrafı imzalar. Burada, "Yüksek Okullar Derneği"nin bir heyetinin kabulünün şu nedenle ertelenmesi rica edilir: "Sadece toplumsal ve siyasi yaşamın birliği temelinde yeniden seçilmiş bir idare heyeti yüksek okulların güvenine sahiptir. Ayrıca şimdiye kadarki idare heyetine karşı Alman öğrenci birliği en katı güvensizliğini ifade etmiştir."

26 Mayısta, rektörlük kutlamasından bir gün önce Heidegger kamuya açık ilk konuşmasını, Ruhr bölgesindeki Fransız işgaline karşı 1923'te bomba saldırıları düzenleyen ve bu yüzden divanıharp kararıyla kurşuna dizilen gönüllü kıtası askeri Leo Schlageter için düzenlenen anma töreninde yapar. Milliyetçiler arasında Schlageter, milli dava uğruna şehit olmuş görülüyordu. Schlageter Heidegger gibi Konstanz'daki Konrad yurdundan yetişme olduğu için de, Heidegger ona bağlılık duyuyordu. 26 Mayıs Schlageter'in onuncu ölüm yıldönümüydü ve her yerde olduğu gibi Freiburg'da da büyük bir tantanayla kutlanıyordu.

Anma konuşmasında Heidegger büyük bir kitle önünde ilk defa sahihlik felsefesinin siyasi bir uygulamasını sunar. Schlageter'i, varolanın varlığının gizemiyle yüzleşmenin, somut tarihsel ve siyasi olarak ne anlama geldiğinin yüzünden okunabildiği bir tiplemeye göre biçimlendirir. Heidegger'e göre Schlageter *en zor ölümü* ölmüştür. Ortaklaşa bir savaş içinde, bir topluluk tarafından korunup taşınarak değil, tersine yalnız, olduğu gibi kendi üstüne *geri fırlatılmış, başarısızlık*

içinde (S, 48). Schlageter VARLIK VE ZAMAN'ın varoluş idealini gerçekleştirir, ölümü *en özgün, ilişkisiz, aşılamaz olasılık* (SuZ, 250) olarak üstlenir. Anma toplantısına katılanlar, bu ölümün *katılığının ve berraklığının* içlerine *akmasına* izin vermelidir. Peki, Schlageter gücünü nereden almıştır? Vatanın dağlarından, ormanlarından ve gökyüzünden. *Dağlar kayadan, granittendir ... Uzun zamandır istencin katılığıyla uğraşırlar ... Karaormanın sonbahar güneşi ... uzun zamandır yüreğin berraklığını besler* (S, 48). Dağlar ve ormanlar sadece rahat insanlara bir korunma duygusu verir, katı ve kararlı olanlardaysa *vicdani çağrı* etkisi gösterirler. Heidegger'in VARLIK VE ZAMAN'da açıkladığı gibi, vicdan belli bir eyleme değil, *sahihliğe* çağırır. Somut olarak ne yapılacağına durum karar verir. Schlageter'de durum, küçük düşürülürken Almanya'nın onurunu korumak zorunda olduğu kararını vermişti. Baltık bölgesine (Komünistlere karşı savaşmak için), Ruhr bölgesine (Fransızlara karşı savaşmak için) gitmek *zorundaydı*. Kendine seçtiği ve onu seçen kaderini izliyordu. *Savunmasızca silahların önüne konduğunda, kahramanın iç bakışı silahların ağzından öteye, memleketinin gün ışığına ve dağlarına uzanarak, gözleri Alman ülkesine sabitlenmiş, Alman milleti ve devleti için ölüme gitmiştir* (S, 49). Bu bir hakikat anıydı, çünkü hakikatin özü, Heidegger'in 1930'daki aynı adlı konuşmasında (sonradan yayımlanan metinden saparak) söylediği gibi, *memleket topraklarında* meydana gelen bir olaydır. Önemli olan, kendini varlığın güçlerine karşı açmaktır. *Memleketin toprağına kök salmış olmak* bunun bir varsayımıdır.

Ardından da, bir gün sonra rektörlük konuşması.

Daha bunun bir gün öncesinde dikkate değer bir heyecan vardı. 23 Mayısta rektör Heidegger'den üniversite çalışanlarına dış süreç hakkında bir bildiri gelmişti: Horst-Wessel marşı söylenecek ve "Sieg Heil" diye selam durulacaktı. Bütün bunlar bir milli bayram ihtişamında

olacaktı. Profesörler arasında biraz huzursuzluk oldu. Yaptığı bir duyuruda Heidegger, *sağ elin kaldırılmasının* partiye bağlılığı değil, ulusal ayaklanışı ifade ettiği açıklamasında bulunuyordu. Ayrıca uzlaşmaya hazır olduğunun da sinyalini veriyordu: *Öğrenci derneğinin başkanıyla görüştükten sonra elin kaldırılmasını Horst-Wessel marşının 4. mısrasıyla sınırlıyorum.*

Heidegger o anda felsefe dünyasının gözlerinin üzerinde olduğunu bilmektedir. Son haftalarda Führer kitlesini göklere çıkarmak için hiçbir fırsatı kaçırmamıştır; yüksek mevkiden partililer, bakanlar, başka üniversitelerin rektörleri, basın mensupları gelmiştir, ama fraklı adamlardan çok kahverengi gömlekliler. Heidegger çok ileri gitmiştir. Jaspers'e 3 Nisan 1933'te, *her şey felsefeye bütün gücünü gösterebileceği doğru yeri hazırlamamıza ve sözünü söylemesine yardım etmemize bağlı*, diye yazmıştı. Heidegger doğru yeri artık bulmuştur, ama doğru felsefi sözleri de bulabilecek midir?

Rektörlük konuşmasında *Alman Üniversitesi'nin kendini ispat etmesi* konusunu ele alır. Üniversitenin 'kendi' nedir, 'özü' neden ibarettir? diye sorar.

Üniversitenin özü, burada genç insanların bir meslek edinmek için eğitim alması ve bunun için gerekli bilgiyi kazanması değildir. Üniversitenin özü bilimdir, peki, bilimin özü nedir? Bu soruyla Heidegger bir hamlede tekrar o çok sevdiği *felsefenin Yunanistan'daki başlangıcına*, yani bugüne sıçramak için hız kazanmak üzere mesafe almak için gittiği yere geri döner.

Demek ki bilimin özü Yunanlılarda gün ışığına çıkmıştır. Orada *kaderin baskınlığına* karşı bilme iradesi, inatçı bir başkaldırıyla ayaklanmıştı. Bu *en yüce* inat, başına neler geldiğini, hangi Dasein güçlerinin onu belirlediğini ve bütün bunların olmasının aslında ne anlama

geldiğini bilmek ister. Bu bilgi, çalılıkların içinde bir kayran yaratır.

Heidegger hakikat olayını dramatize eder. Burada ayrıntılı olarak hangi hakikatlerin söz konusu olduğu belirsiz kalır. Bunun yerine bütün bu metnin etrafında kurulduğu merkezdeki eğretileme bağımsızlaşır. Bu, savaş eğretilemesidir veya daha kesin olarak: akıncı birliği saldırısı eğretilemesidir.

Öyleyse Yunanlılardaki başlangıcın özü bütün içindeki karanlık varolanın bazı görünürlüklerinin fethidir. Hakikat tarihinin kahramanca başlangıcı budur ve bilimin ve üniversitenin hakiki benliği de buradadır, der Heidegger.

Ama böyle anlaşılan bilim neyin tehdidi altındadır. Tabii ki varolanın karanlığının tehdidi altındadır, ama bu onun gururudur. Onunla savaş halinde olmak zaten bilginin özünü oluşturmaktadır. *Bilgilerin salt ilerlemesinin teşviki için tehlikesiz bir meşgale* yüzünden yozlaşmak daha tehditkârdır (R, 13).

Bu tehlike; kariyer yapılan, ihtirasların tatmin edildiği ve para kazanılan aşamada, sıradan bilim işletmesinde tehdit edicidir. Bu aşamadaki rahat hayat bu sırada dışarıda bilim cephesinde büyük, tehlikeli şeyler olduğu için daha utanç vericidir. Dasein'ın varolanın karanlığına karşı konumu bu arada değişmiştir. Hakikat olayı kritik bir safhaya girmiştir. Yunanlılarda hâlâ bütün varolanların sorunsallığı karşısında *hayranca sebat* vardı. Orada hâlâ güven, varlık inancı, dünyaya güven söz konusuydu. Ama bu varlık inancı kaybolmuştur, çünkü *Tanrı ölmüştür*. Ama öldüğü, bu aşamada henüz pek fark edilmemiştir. Burada insan *çılgınlık* ve *yok oluş* içinde çöküşe kadar, *kansız cansız bir sözde kültür* içinde rahatına bakmıştır; ta ki devrim, yani *yola koyulmanın muhteşemliği* (R, 19) gelene kadar.

Bu devrimde neler olur?

Heidegger'in hayalinde, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" bulgusu bu devrimle ilk defa doğru anlaşılmıştır ve bütün bir millet bilinçli olarak *bugünkü insanın varolanın ortasındaki terk edilmişliğini* üstüne almaktadır. Artık içlerinde "karmaşa"ya sahip olmayan ve bu yüzden de bir "yıldız" doğuramayan, rahat "mutluluğu" icat etmiş ve "yaşamanın zor olduğu yerleri terk etmiş" olmakla yetinen, bunun yerine "gündelik ve gecelik şehvetçikleriyle" yetinen ve "sağlık"larıyla gurur duyan, Nietzsche'nin "Zerdüşt"te "son insanlar" dedikleri insanların yozlaşma aşamasını bu millet aşar.

Demek ki nasyonal sosyalist devrim, Heidegger için, tanrısız bir dünyada bir "yıldız doğurma" (Nietzsche) denemesidir. Ve bu yüzden de Heidegger olaylara akıl almaz bir derinlik vermek için, metafiziksel ürperiş romantizminin bütün imkânlarından faydalanır.

Heidegger dizinin dibinde söylediklerini dinleyen öğrencilere ve parti kadrolarına, profesörlere, hayranlarına, bakanlık memurlarına ve müdürlere, eşleriyle birlikte sanki *varolanın üstün gücü ortasındaki Dasein'ın en büyük tehlikede olduğu* bölgeye çıkan metafiziksel bir akıncı birliğine aitmişler gibi hitap eder. Heidegger'in kendisi de akıncı birliğinin önderidir. Önderler bilindiği gibi karanlığın içinde en uzaklara, kendi askerleri tarafından korunmadıkları yerlere gitme cesaretini gösterirler; *gizlenmiş ve bilinmeyen olana tamamen korumasız bir şekilde maruz kalmaktan* çekinmezler ve böylelikle *yalnız başına ilerleyebilme güçlerini* kanıtlarlar (R, 14).

Kuşkusuz konuşmacı, kendisinin ve dinleyicilerinin değerini yükseltmek ister. Hepsi beraber bir akıncı birliğine, korkusuzlar ordusuna aittirler. Konuşmacının kendisi, yani önder, *yalnız başına ilerleyebilme gücünü* kanıtladığı veya en azından bu güçte olduğunu iddia edebildiği için, belki biraz daha korkusuzdur.

Her şey tehlikenin etrafında döner ve bu durumda, devrimin bu uğursuz akıncılar birliğine ait olmamanın daha da tehlikeli olduğu gibi basit bir gerçek gözlerden kaçar.

Ama Heidegger'in dikkate aldığı tehlikeler nelerdir? Kant'ın insanlardan "Kendi anlağından faydalanma cesaretini göster" talebinde bulunurken ima ettiği tehlike midir? Kendi kendine düşünmek cesaret gerektirir, çünkü uzlaşma oluşturan önyargıların korumasından ve rahatlığından vazgeçer.

Heidegger konuşmasında bu tehlikeye atılmaz. Gerçi birileri sonradan ziyafet esnasında Heidegger'e, kendi "şahsi nasyonal sosyalizmini" duyurduğunu fısıldayacaktır, ama bu hâlâ 'onlardan' olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu konuşmayla Heidegger kendini henüz uzak bir yere koymaz.

Peki bu, Schopenhauer'in bir defasında hakiki filozofu Oidipus'la karşılaştırırken, "kendi korkunç kaderini aydınlatmaya çalışırken, kendisi için en tüyler ürpertici yanıtın çıkacağını sezmiş olsa bile dur durak bilmeden araştırmaya devam eder" diyerek mükemmel bir şekilde açıkladığı bilginin tehlikesi midir? Bu "tüyler ürpertici yanıt"la Schopenhauer yaşamın anlamını arayan insanın önünde açılan metafiziksel uçurumu ima etmiştir.

Bu türden uçurumluluğu Heidegger de görmüştür, ama o buna, *bugünkü insanın varolanın ortasındaki terk edilmişliği* der. Ancak anlam tarafından böyle bir terk edilmişliği birey sadece birey olarak, toplu anlam ilişkilerinden atılmış olarak yaşayabilir ve düşünebilir. Koca bir millet *yürüyüşe geçmişken* böyle bir *terk edilmişlikten* nasıl söz edilebilir?

Gerçekten de Heidegger devrimi, yanlış tesellilerin ve rahat anlam kesinliklerinin mağaralarından topluca çıkış olarak yorumlar. Bir mil-

let sahihleşir, ayağa kalkar ve o huzursuzluk verici varlık sorusunu sorar: Neden bir şey var da hiçbir şey yok değil? Bir nihai durak sunmayacaklarını, tersine karanlığa, belirsizliğe ve maceraya sürüklediklerini bilerek, inatla kendini Dasein'ın güçlerine, *doğaya, tarihe, dile; millete, örfe, devlete; şiire, düşünceye, inanca; hastalığa, deliliğe, ölüme; hukuka, ekonomiye, tekniğe* (R, 14) teslim eder.

Bu şekilde etkin olan insan, belki günün zorluklarının yükünü sırtından alacak bir tin dünyası fethetmez. Bu türden bir kaçışçılığa Heidegger'in aşağılayıcı sözlerden başka söyleyecek bir şeyi yoktur. *Varolan sorunsal* hale gelmişse, insan bunun karşısında geri çekilmez, tersine saldırı tiniyle coşarak ileri atılır. Önemli olan, ahiret değeri olan bir şeyin içyüzünü anlamak değil, tersine yalnızca *iş başında olmaktır*. Heidegger Yunanca "energeia" ifadesini böyle tercüme eder.

Heidegger felsefenin Yunanlılardaki başlangıcını tekrarlamak ister, ama tefekkür hayatı fikrinden, Platon'un güneşinden gözlerini kamaştırmaksızın. Yunanlıları onların kendilerini anladığından daha iyi anladığını iddia ederek, bu fikri bir kenara iter. Yunanca anlamıyla *teori*, der Heidegger, *sadece varolanın kendisine yakın ve onun zorlaması altında kalma tutkusunda* meydana gelir (R, 12). Ama Platon'un mağara benzetmesinin anlamı aslında bu değildir. Orada söz konusu olan, kurtuluştur, mağaranın içindeki zorluklardan özgürleşmedir. Oysa Heidegger aykırı bir şeyi hedefler: Platon'un idealar cenneti olmadan Platoncu esrimeyi ister. Mağaradan çıkmak ister, ama mağaranın ötesinde bir yer olduğu inancı olmaksızın. Dasein sonsuzluk tutkusuna değil, sonsuz bir tutkuya kapılmalıdır.

1930 yılında Thomas Mann, "kadim değerlerin patlama yapması"nın tehlikelerine karşı uyarmıştı. Bu tehlikeli kadim değerlerden biri, Heidegger'in konuşmasında da üç görevden, *çalışma görevi, askerlik*

*görevi, bilim görevi*nden bahsettiği yerde bulunmaktadır. Burada ortaçağın toplumsal imgelemine hâkim olan, köylüler, savaşçılar ve papazlardan oluşan saygıdeğer "Üçlü Düzen" imgesi geri gelir. Bu düzenin ortaçağdaki tanımı şöyledir: "Öyleyse Tanrı'nın evi üç katlıdır, ama insan bunun tek katlı olduğunu sanır: bu dünyada bazıları dua eder, diğerleri savaşır, başkaları da çalışır. Bu üçü bir bütüne aittir ve parçalanmaya katlanamazlar; öyle ki, hepsi daima birbirlerine yardımlarını sunduğundan, diğer ikisinin eserleri, birinin işlevi üzerine kuruludur" (Leonlu Adalbert).

Ortaçağın bu "Üçlü Düzen" imgesinde rahipler toplumsal organizmayı cennete bağlar. Ruhani enerjilerin dünyevi şeylerdeki devridaimini sağlarlar. Şimdi Heidegger'de rahiplerin yerini filozoflar alır, daha doğrusu: çağına gücü yeten felsefe. Ama eskiden cennetin olduğu yerde, şimdi kendini gizleyen varolanın karanlığı, *dünyanın belirsizliği* vardır; yeni rahiplerse şimdi gerçekten *hiçliğin valisi* haline gelmişlerdir ve her fırsatta neredeyse savaşçılardan daha gözü pek olduklarını ortaya koymaktadırlar. Artık gökyüzünden dünyaya indirebilecekleri bir mesajları yoktur, ama yine de bir zamanlar büyük, görünmez ve sonsuz şeyler üzerindeki tekellerini temel alan o eski rahiplik gücünün soluk bir yansısını saçarlar.

Heidegger siyasete bir rahip olarak bulaşır ve Weimar Cumhuriyeti'ne ölümcül darbe vurulurken kaleme davranır. Onbeş yıl önce, bu cumhuriyetin başlarında Max Weber "Bilim Mesleği" hakkındaki Münih konuşmasında, aydınları "dünyanın büyüsünün bozulmasına katlanmaya" davet etmişti. Bu bağlamda Max Weber, Platon'un mağara benzetmesinin o "harika imge"sini de anımsatmıştı. Ama bu sadece melankolik bir anıdır, çünkü kesin bilgi ile coşku veren anlamın Platoncu birliği Weber için geri dönülemez şekilde kaybolmuştur. Görü-

nürde büyük kurtuluş, mağaradan çıkış imkânı yoktur ve Max Weber "kürsü peygamberleri"nin kasıtlı olarak yeniden büyülemeye yönelik karanlık işlerine karşı uyarır.

Heidegger de "kürsü peygamberleri"nden hoşlanmaz. Ama kürsü peygamberleri zaten daima başkalarıdır.

Heidegger Platoncu mağara benzetmesinden ilk defa 1927 yazındaki derste söz ederken, mağaradan çıkışı, *salt nesnel sorgulamanın bütünüyle ayık bir şekilde büyüden tamamen arındırılmasıyla* gerçekleşen bir süreç olarak betimlemişti (GA 24, 404).

Şimdiyse Heidegger dimdik kasılmış ve bir savaşçı gibi sözcüklerini bileyerek, mesajsız bir rahip, metafiziksel akıncı birliği önderi gibi bayraklarla ve flamalarla çevrili karşımızda durmaktadır; Platon dersinde kendini, mağaradaki tutsakları zincirlerinden çözen ve dışarı çıkaran kurtarıcı bir figür olarak düşlemişti. Şimdi mağara sakinlerinin hepsinin zaten yürüyüşe geçtiğini fark etmektedir. Artık sadece başlarına geçmesi yeterlidir.

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Rektörlük Konuşması ve Etkileri. Üniversite Reformu. Heidegger Yahudi Düşmanı mı? Heidegger'in Devrimci Entrikaları. 68'liler Hareketiyle Benzerlikler. Millete Hizmet. Bilim Kampı.

Heidegger 1945 tarihli savunma yazısı GERÇEKLER VE DÜŞÜNCELER'de *Rektörlük konuşması rüzgâra savrulmuş kelimelerden ibaretti ve rektörlük kutlaması gününden sonra unutulmuştu ... Fakülte politikası on yıllardır girdiği yolda yürüyordu*, diye yazar (R, 34).

Aslında bu konuşma o kadar da kolay unutulmadı. Ayrıbasım olarak nasyonal sosyalist dönemde iki baskı yaptı ve parti basınında hakkında övgüyle söz edildi. Örneğin "Kieler Blätter" gazetesinde nasyonal sosyalist bilim politikasının şimdiye kadar geride bıraktığı yolu ele alan 1938 tarihli bir makalede şöyle denir: "Martin Heidegger rektörlük konuşmasında bilimin özünü, Baeumler'e benzer şekilde, eylemci, kahramanca bir temel tutumdan yola çıkarak belirler."

Doğrudan gelen tepkiler daha da coşkuluydu. Yerel basın ve bölgeler üstü gazeteler bu konuşmayı büyük, çığır açan bir olay olarak yansıtırlar. Nasyonal sosyalist gençlik örgütünün dergisi, sadece yüzeysel olarak yeni duruma uyum sağlayan çoğu bilimadamının fırsatçılığına karşı uyararak, olumlu bir istisna olarak Heidegger'in rektörlük konuşmasını vurgular; burada açılımın ve devrimin tini gerçekten daha iyi ifade bulmaktadır. "Volk im Werden" dergisi 1934'te, yayımcısı Ernst Krieck'in Heidegger'e gizliden gizliye düşman olduğu bir zamanda Heinrich Bornkamm'ın bir makalesini yayımlar. Makalede şöy-

le denmektedir: "Günümüzde çok sayıdaki yüksek okul reformu literatürü arasında, gördüğüm kadarıyla en anlamlı atılımı Heidegger'in Freiburg'daki rektörlük konuşması yapmaktadır :"

Daha az resmi olan yayın organları da olumlu tepki verir. Sonradan Taocu olan ("Ok atma sanatı") Eugen Herrigel bu konuşmaya "klasik bir metin" der, "Berliner Börsenzeitung" ise şunları yazar: "Bu kadar büyüleyici ve sorumluluk yükleyen etkiye sahip bir rektörlük konuşması herhalde fazla yoktur."

Bu arada belli bir şaşkınlık da görülmektedir. Karl Löwith rektörlük konuşmasının doğrudan etkisi hakkında artık Sokrates öncesi filozofları mı incelemeli, yoksa SA'ya mı katılmalı, kimsenin bilmediğini söylemiştir. Bu yüzden çağdaş yorumcular daha çok, Heidegger'in sorunsuzca nasyonal sosyalist doktrine atfedilebilen ifadelerine çekilirler; çalışma görevi, askerlik görevi, bilim görevinden oluşan 'Üç Görev' programı gibi.

Yabancı eleştirel yorumcularda inanmak istemeyen bir hayret ağır basar, bazılarıysa dehşete düşer. "Neue Zürcher Zeitung" şunları yazar: "Heidegger'in konuşması, ister üç – ister dört kez okuyun, bir milletin kanına ve toprağına kendini adamışlığının bile ortadan kaldıramayacağı sonsuz derinlikte ve yıkıcı bir nihilizmin ifadesi olarak kalır." Benedetto Croce ise Karl Vossler'e 9 Eylül 1933 tarihli bir mektubunda şöyle der: "Heidegger'in hem aptal, hem de yaltakçı konuşmasını nihayet sonuna kadar okudum. Felsefesinin bir süreliğine sahip olacağı başarıya şaşırmıyorum: boş ve genel şeyler daima başarılı olur. Ama bu hiçbir şey üretmez. Ben de Heidegger'in siyasette hiçbir etkisi olamayacağına inanıyorum: ama felsefenin onurunu kırması siyaset için, en azından gelecekteki siyaset için de bir kayıptır."

Karl Jaspers'in tepkisi şaşırtıcıdır. 23 Ağustos 1933'de Heidegger'e

şunları yazar: "Rektörlük konuşmanız için teşekkür ederim ... Başlangıç noktanızın erken Yunan felsefesine uzanan ana hattı, beni yine yeni ve aynı zamanda apaçık bir hakikat gibi etkiledi. Burada Nietzsche'yle uzlaşıyorsunuz, ama farkınız, söylediğinizi bir gün felsefi olarak yorumlayarak gerçekleştireceğinizin ümit edilebilmesidir. Konuşmanızın bu açıdan inandırıcı bir özü var. Bahsettiğim, üslup veya yoğunluk değil. Bu özellikleri – gördüğüm kadarıyla – bu konuşmayı, günümüzün akademik istencinin şimdiye kadarki kalıcı olan tek belgesi haline getirmektedir. Felsefenize olan güvenim ... bu konuşmanın çağa uygun olan bazı özellikleri, içindeki bana biraz zorlama gibi gelen şeyler ve gayet boş bir tınıya sahip gibi görünen cümleler yüzünden sarsılmamaktadır. Bütün olarak, birinin hakiki sınırlara ve kökenlere dokunur şekilde konuşabilmesinden ötürü mutluyum" (BwHJ, 155).

Heidegger'in Jaspers'i son ziyareti bu mektuptan iki ay önceydi. O zaman Heidegger YENİ REICH'TA ÜNİVERSİTE üzerine bir ders vermişti. Heidegger Heidelberg'deki NS öğrenci örgütü tarafından, tutucu profesörlere ve özellikle de hâlâ hizaya getirilememiş olan rektör Willy Andreas'a karşı cepheyi güçlendirmek için davet edilmişti. Görünüşe göre bunu başarmıştı. Bu organizasyonun katılımcılarından tarihçi Gerd Tellenbach anılarında şunu kaydeder: "Bu kızıştırıcı konuşmayla fanatikleşen birinin, diğerine şöyle dediğini duydum: aslında şimdi Andreas'ın ... kafasına bir kurşun sıkılması lazım." Gerçekten de Heidegger çok militanca bir çıkış yapmıştı, geleneksel üniversitenin öldüğünü açıklamış, *insancıllaştıran Hıristiyan tasavvurlarını* şiddetli sözcüklerle reddetmiş ve *devlet için çalışma*ya davet etmişti. Bilmek istemeye *cüret etmek*ten ve *kendini düşünmeyen sert bir neslin* bu savaşı kazanabileceğinden söz ediyordu. Ama *savaşı kazanamayan, yatar kalır* (S, 75).

Profesörler basında gösterişle duyurulmuş olan bu konuşmaya, vazife kıyafetiyle gelmişlerdi. Heidegger ise öğrenci birliğinde olduğu gibi gençliğin hareketliliğiyle, kısa pantolonla ve Schiller yakasıya çıkmıştı. Jaspers anılarında şöyle der: "Önde kenarda bacaklarımı iyice uzatmış, ellerim ceplerimde oturdum ve hiç hareket etmedim."

Sonra aralarında geçen özel konuşmada Jaspers Heidegger'i sanki "sarhoşluğa kapılmış" gibi görür ve etrafına tehditkâr bir şeyler yaydığını hisseder.

Yine de: İki ay sonra Jaspers rektörlük konuşmasını över. Kişisel kayıtlarında sonradan bu davranışını, Heidegger'le temasta kalabilmek için, bu konuşmayı "en iyimser şekilde" yorumlamak istemesiyle açıklar. Ama aslında Heidegger'in konuşmasının ve eylemlerinin "dayanılmaz derecedeki alçaklığı ve yabancılığı" karşısında tiksinti duymuştur.

Jaspers'in rektörlük konuşmasını tasvibi sadece, kendisinin sonradan ortaya çıkardığı bu taktik anlamı taşımıyordu. Bu ikisi arasında eskiden olduğu gibi, üstelik şaşırtıcı şekilde nasyonal sösyalist üniversite reformu alanında da önemli temas noktaları vardı. 23 Ağustos 1933 tarihli mektubunda Jaspers, bir süre önce Baden Kültür Bakanlığı tarafından çıkarılan, çekirdeğinde Führer ilkesinin yerleştirilmesi ve mesleki organların gücünün azaltılması olan yeni üniversite anayasasına "sıradışı bir adım" der. "Yeni anayasayı doğru" bulmaktadır. Üniversitenin "en iyi zamanı" zaten çoktan sona ermiştir, bu yüzden yeni bir başlangıç yapılmalıdır.

Jaspers'in kendisi de 1933 yazında üniversite reformuna dair tezler hazırlamıştı. Bunlar Heidelberg'deki doçentler arasında tartışılacaktı. Jaspers son ziyaretinde Heidegger'e bundan haber vererek, Heidegger'in hükumet makamlarını onunla, Jaspers'le bağlantıya geçmeye teşvik edeceğini umar. Bu durum için, Jaspers tasarladığı ilave mek-

tupta kendi reform fikirlerinin "şimdiye kadar hükumet tarafından duyurulan ilkeler"le "çatışma" içinde bulunmadığını, tersine bunlarla "birlik" halinde olduğunu savunmaktadır. Sonunda Jaspers tezleriyle dikkat çekmekten vazgeçmişti. Bunun nedenini, tez paketine eklenmiş bir kâğıda kaydetmişti: "Benden istenmeden hiçbir şey yapamam, çünkü bana söylediklerine göre, partiye üye olmadığım ve bir Yahudi kadının eşi olduğum için bana sadece göz yumuluyormuş ve güvenilemezmiş" (BwHJ, 260).

Ayrıca Jaspers 1946'da üniversite reformu yazısının temeli olarak alacağı "tezler"inde, üniversitenin çöküşünün resmini çizer. Koyduğu tanıda Heidegger'le örtüşmektedir. Bariz hasarlar olarak şunların adı geçer: Uzmanlık alanlarına dağılarak parçalanma, okul tipi eğitimdeki artış ve tek taraflı mesleki yönelim, idare bölümlerinin fazla büyümesi, öğretimin genel düzeyinin azalması, öğrenim özgürlüğünün kötüye kullanılması, buradaki "özgürlüğün karşılığı olan, başarısız olanların ortadan kaldırılması"nın artık uygulanmaması. O anki durumda, 1933 yazında "üniversiteye sınırsız ölçüde hâkim olan bir adamın belirleyici düzeni aracılığıyla, durumun bilincinde olan bir gençliğin güçlü desteğinden ve başka durumda bilgisiz ve ilgisiz olan kişilerin sıradışı ölçüde göreve hazır olmasından dayanak alarak" bütün engellerin ve kalıpların aşılması için belki de "asla geri dönmeyecek bir fırsat" vardır. Şimdi kararlılıkla harekete geçilmezse, üniversite "kesin ölüme" gidecektir.

Jaspers'in reform planları ayrıntılarıyla şunları öngörmektedir: Öğretimdeki kısıtlayıcı şartların kaldırılması, müfredatın ve resmi belgelerin kaldırılması, idari makamların sorumluluğunun kuvvetlendirilmesi yoluyla yönetimin basitleştirilmesi. Rektör ve dekanlar artık çoğunluk kararlarına bağımlı olmamalıdır. Jaspers Führer ilkesini ister,

ama sorumlulukla karar verenlerin gerçekten sorumlu tutulması ve gerekirse seçimle görevden alınabilmesi kaydıyla. Führer ilkesinin kötüye kullanılmasına karşı önlemler söz konusudur. Yenilenen Baden yüksek okul anayasasının bunu sağlayıp sağlamayacağını zaman gösterecektir. Her durumda Jaspers, 23 Ağustos 1933'te Heidegger'e bir mektubunda yeni kurulan "aristokratik ilkeye" tam başarı dilediğini yazar (BwHJ, 156).

Öyleyse Jaspers 1933 yazında Heidegger'in nasyonal sosyalist devrimle üniversitenin de akla uygun şekilde yenilenmesinin gerçekleştirilebileceği inancını paylaşıyordu; tabii eğer güç sahipleri mevki sahibi akademisyenleri dinlerse. Bu sürece Jaspers de kendi tarzıyla "dahil olmak" ister. Hatta çalışma görevi ve askeri görev taslaklarına taviz bile verir. Bunlar Jaspers için "Dasein'ın temellerini ve bütün milleti" bağlayan "sınırların ötesine geçenin gerçekliğinin" bir parçasıdır. Ama Jaspers açıkça siyasetin öncelikli oluşuna karşı çıkar. "Doğru bilginin kendi oluşturduğu aydınlıktan başka, dünyada hiçbir makam" araştırma ve öğretim için bir hedef belirleyemez.

Ama Heidegger de şimdiye kadar bundan farklı bir şey söylememiştir. Rektörlük konuşmasında bilimin tinini siyasetten türetmez, tersine siyasi atılımı doğru anlaşılan felsefi sorgulama tutumuyla temellendirir. Bununla beraber: Siyasi harekete olan içsel katılımın ruh haline ve türüne gelince, Jaspers ile Heidegger arasında dünya kadar fark vardır. Jaspers ruhun aristokrasisini savunurken, Heidegger onu parçalamak ister. Heidegger Jaspers'le son konuşmasında bu kadar çok felsefe profesörü bulunmasının saçmalık olduğunu, iki üç profesörün yeteceğini söylemişti.

Daha 1933 Nisanında Jaspers'e, felsefe için *yeni gerçeklik içinde bütün gücünü gösterebileceği doğru yerin* bulunmasının ve *sözünü söylemesi-*

ne yardımcı olunmasının önemli olduğunu yazan Heidegger için artık bu *yeni gerçeklik* nasyonal sosyalist devrimdir. Ama Jaspers felsefenin siyaset tarafından tahrif edilmemiş sözünü korumak ister. Büyülenmiş bir şekilde ve dehşetle, Heidegger'in nasıl da, etkisi altında bulunduğu güçleri metafiziksel tipteki Dasein güçleri düzeyine yükselttiğini görür. Ama Heidegger'in siyasi işlerinde hâlâ felsefi bir öfkenin, etkisini gösterdiğini de hisseder. Ve bu Jaspers'i hayran bırakır. Bu *yeni gerçekliğin* Heidegger için nasıl olup da böylesi bir felsefi itme gücü ve anlam kazanabildiğini anlamak ister. Heidegger'in rektörlük konuşması hakkında "söylediğinizi bir gün felsefi olarak yorumlayarak gerçekleştireceğinizin ümit edilebilmesi" (BwHJ, 155) gibi şüpheli bir ifade kullanması da bundandır.

Heidegger rektörlük seçiminden sonra Führer ilkesini Freiburg'da zaten daha bu ilke Baden yüksek okul reformuyla resmen kurumsallaştırılmadan önce fiilen yerleştirmişti. Akademik senatonun gücünü birkaç ay boyunca senatoyu toplantıya çağırmayarak azalttı. Mesleki organlara ve fakültelere yazılan duyuruları ve bildirileri keskin ve buyurgan bir tondaydı. Birinci Dünya Savaşında cephe deneyimi pek olmayan biri olarak Heidegger, öğretim alanına askeri tini getirme fikrinden büyülenmişti. Eskiden bir deniz binbaşısı olan Profesör Stieler'i, doçentler için bir haysiyet divanı düzeni kurmakla görevlendirmişti. Doçentler subayların ilgili düzenlemelerine göre hizaya getirilecekti. Terfi pazarlıklarında kendisi de becerikliliğini kanıtlamış olan Heidegger şimdi maaş zamları için bezirgânlıklara, kürsü donanımlarına vs bir son vermek istiyordu, piyasa tininin ve ekonomik rekabetin üstesinden gelinmeliydi. Bu yüzden haysiyet divanı düzeni taslağında şöyle denir: "Meslektaşlarımızı yaşam kavgasındaki rakiplerimiz olarak görmeyen hakiki yoldaşlık ve gerçek sosyalizm tinini kendi ara-

mızda beslemek ve geliştirmek istiyoruz."

Heidegger'in onayladığı bu taslakta şu cümle de bulunmaktadır: "Bünyemizi aşağılık öğelerden temizlemek ve gelecekteki yozlaşma kampanyalarına karşı önlem almak istiyoruz."

Heidegger bu bağlamda "aşağılık öğeler" olarak herhalde daha çok uzmanlık ve kişilik açısından yeterince nitelikli olmayanları ima ediyordu, ama nasyonal sosyalist devrim için bunlar hepsinden önce Yahudiler ve siyasi muhaliflerdi. Heidegger'in bunu bilmesi gerekirdi.

Freiburg'da SA [Nazi akıncı birimi] daha Mart başında Yahudi dükkânlarını boykot propagandası yapmış ve Yahudi avukatların ve doktorların listesini etrafa yaymıştı. NS öğrenci derneği Yahudi profesörleri boykota çağırmaya başlamıştı. 7 Nisanda, 1918'den sonra göreve alınan "Ari olmayan" herkesi devlet memurluğundan çıkaran "Memurluk Mesleğinin Yeniden Yapılandırılması Kanunu" çıkarılmıştı. Freiburg'daysa vali Robert Wagner bir gün önce daha da sert bir emir vermişti: 1918'den önce devlet hizmetinde bulunuyor olsalar bile tüm Yahudi memurların işten çıkarılması amaçlanarak geçici izne çıkarılması. Bu emir nedeniyle Husserl 14 Nisan 1933'te izne çıkarıldı. Bu sırada Heidegger henüz görevde değildi. Wagner'in emri Nisan sonunda Memurluk Mesleğinin Yeniden Yapılandırılması Kanunu lehine kaldırıldığında, Husserl'in izninin geri alınması gerekiyordu. Buysa bu arada göreve gelen yeni rektörün ödeviydi. Heidegger bunu kişisel bir jestle birleştirdi. Elfride aracılığıyla Husserl'e çiçekler göndertti. Husserl zorunlu izni hayatının "en büyük hakareti" olarak algılamıştı, her şeyden önce de milliyetçilik duygusunun yaralandığını hissediyordu ve bir mektubunda şunları yazmıştı: "Sanırım en kötü Alman (eski tarzda ve kafada da olsa) ben değildim ve evim gerçek bir milliyetçi ruhun yuvasıydı. Bunu çocuklarımın h e p s i , cephede ve ... hastane-

de savaş esnasındaki gönüllü faaliyetleriyle kanıtlamıştır."

Çiçek demeti ve selamları, Husserl'in Heidegger'e karşı yaşadığı düş kırıklığını değiştiremezdi. Husserl öğrencisi Dietrich Mahnke'ye 4 Mayıs 1933 tarihli mektubunda Heidegger'in partiye "tamamen tiyatro gibi" gerçekleşen katılımını "bu sözde felsefi ruh arkadaşlığının sonu" olarak niteler. Bundan önce de, Heidegger son yıllarda "Yahudi düşmanlığını, hayranı olan Yahudi öğrenci grubuna karşı, fakültede de gitgide daha kuvvetle ifade ediyordu."

Heidegger Yahudi düşmanı mıydı?

Nasyonal sosyalistlerin ideolojik hezeyan sistemi anlamında değildi. Çünkü ne derslerinde ve felsefi yazılarında, ne de siyasi konuşmalarında ve kitapçıklarında Yahudi düşmanı, ırkçı ifadelerin bulunmaması göze çarpmaktadır. Örneğin Heidegger Mayıs kutlamalarından önceki bildirisinde *Alman milleti için yeni bir tinsel dünyanın kurulmasını çağın gereği* olarak nitelerken, buna hizmet etmek isteyen hiç kimseyi bu görevden dışlamak istemez. Heidegger'in nasyonal sosyalizmi kararcıydı. Onun için belirleyici olan köken değil, karardır. Kendi terminolojisiyle: İnsan *fırlatılmışlığıyla* değil, *tasarımıyla* yargılanmalıdır. Bu doğrultuda Heidegger hizmetlerini takdir ettiği, sıkıntıya düşen Yahudi meslektaşlarına yardımcı olabiliyordu. Klasik Filolojiden Kadrolu Profesör Eduard Fraenkel ve Fiziksel Kimya Profesörü Georg von Hevesey Yahudi oldukları için atılmaları gerektiğinde Heidegger Kültür Bakanlığı'na bir yazıyla bunu engellemeye çalışmıştı. Bunun için taktik açıdan geçerli savlar sunar: Alışılmışın ötesinde yüksek bir bilimsel nama sahip oldukları tartışmasız olan bu iki Yahudi profesörün atılması yurtdışından gelen eleştiri oklarının bilhassa hedef aldığı bir *sınır eyaletinin üniversitesine* daha da zarar verecektir. Ayrıca bu ikisi örnek bir karaktere sahip *asil Yahudiler*dir. Heidegger onların kusursuz dav-

ranışlarına *İnsan yargısının yettiği ölçüde* kefil olabilir. Fraenkel Heidegger'in müdahalesine rağmen üniversiteden atılmıştır, Hevesey bir süre daha kalabilecektir.

Heidegger Yahudi asistanı Werner Brock için de kefil olmuştur. Gerçi onu üniversitede tutamamıştır, ama Cambridge'de bir araştırma bursu ayarlamıştır.

Martin Heidegger 1945'ten sonra Yahudi bilimadamları için kefil olduğuna ve daha göreve geldikten birkaç gün sonra, "Alman olmayan tine karşı" Yahudi düşmanı bir ilanının üniversitede asılmasını yasakladığı için NS öğrenci derneğiyle çatışmaya girmeyi göze aldığına işaret etmiştir.

Bu davranış şekilleri Heidegger'in kaba ve ideolojik bir Yahudi düşmanlığına karşı çekincelerini göstermektedir.

1933 başında, ilticasından hemen önce Hannah Arendt Heidegger'e yazar. Ettinger'in bu mektubu açımlamasına göre, Heidegger hakkında bazı haberler kulağına gelmiştir, "Yahudileri seminerinden çıkardığı, Yahudi meslektaşlarını ... selamlamadığı, Yahudi doktora öğrencilerini geri çevirdiği ve bir Yahudi düşmanı gibi davrandığı doğru mu?" (Ettinger). Heidegger buna öfkeli bir tonla yanıt verir. Bu 1950'ye kadar Hannah'ya son mektubudur. Ettinger'in açımlaması söyle der: "Kendi çalışmaları açısından rahatsızlık verici olsa da, cömertçe zaman ayırdığı Yahudi öğrencilerine karşı açıklığıyla başlayarak sırasıyla Yahudilere yaptığı iyilikleri saydı ... Kim zor durumdayken ona gelir? Bir Yahudi. Kim doktora ödevi hakkında acilen konuşmak için ısrar eder? Bir Yahudi. Kim hemen eleştirmesi için ona kapsamlı bir eser gönderir? Bir Yahudi. Kim avans almak için yardım ister? Bir Yahudi" (Ettinger).

Heidegger'in mesleki görevi olan şeyleri burada *iyilikler* olarak

sunması bir yana, Heidegger bu savunmasıyla "Almanları, meslektaşlarını ve öğrencilerini gerçekten Yahudiler ve Yahudi olmayanlar diye ayırdığını açığa çıkarmaktadır" (Ettinger) ve aynı zamanda üniversitedeki Yahudileri sırnaşık gördüğünü de hissettirir. Heidegger'in 1989'da ortaya çıkan, "Alman Bilimi Yardımlaşma Cemiyeti"nin (bursların dağıtılması için bir kuruluş) vekâleten başkanı olan Victor Schwörer'e yazdığı 20 Ekim 1929 tarihli bir mektubundan, Heidegger'in akademik çevrelerde çok yaygın olan "Rekabete dayalı Yahudi düşmanlığını" (Sebastian Haffner'in bir tabiri) güçlü bir biçimde paylaştığı açığa çıkmaktadır. Heidegger şöyle der: *söz konusu olan ... kendi Alman tinsel yaşamımızı yeniden hakiki, yere sağlam basan güçlerle ve eğiticilerle beslemek veya geniş ve dar anlamda büyüyen Yahudileşmeye onu iyice teslim etmek arasında bir tercihte bulunmamız gerektiğinin kati olarak bilincine varmaktır.*

Bu "Rekabete dayalı Yahudi düşmanlığı," çekirdeğinde Yahudilerin asimilasyonunu kabul etmez, onları ayrıca özel bir grup olarak tespit eder ve kültür içinde baskın, nüfusun bütünü içindeki orantısal paylarına karşılık gelmeyen bir konum almalarına karşı savunmaya geçer. Bu anlamda Max Müller'in bildirdiğine göre, Heidegger 1933'ten önceki bir konuşmasında "dahiliyede aslında sadece iki Yahudi doktorun çalıştığına, ama sonunda bu dalda Yahudi olmayan sadece iki kişiye rastlandığına" işaret etmişti. "Bu bile onu biraz kızdırmıştı."

Bu yüzden Heidegger'in, işten atılma tehdidi altındaki Yahudi meslektaşları Hevesey ve Fraenkel için kefil olurken, Kültür Bakanlığı karşısında açıkça "Memurluk Mesleğinin Yeniden Yapılandırılması Kanunu"nun gerekliliğini kabul etmesi sürpriz değildir.

"Rekabete dayalı Yahudi düşmanlığı" ilke olarak kültürel alanda özel bir 'Yahudi tini' bulunduğu varsayımını içerir. Ama Heidegger

için, insanın kendini koruması gerektiği bu 'Yahudi tini' yoktur. Kendini daima bu türden 'tinsel' Yahudi düşmanlığına karşı korumuştur. Otuzlu yılların ortasında bir derste Spinoza'yı savunur ve eğer onun felsefesi *Yahudi* ise, Leibniz'den Hegel'e kadar bütün felsefenin Yahudi olduğunu açıklar. 'Tinsel' Yahudi düşmanlığını bu şekilde geri çevirmesi, bunun dışında felsefedeki *Almanlığı* memnuniyetle vurguladığı ve bu Almanlığı Fransızların akılcılığı, İngilizlerin faydacılığı ve Amerikalıların teknik saplantısı karşısında yücelttiği için, daha bir şaşırtıcıdır. Ama felsefedeki bu *Almanlığı* Heidegger, silah arkadaşları ve rakipleri olan Krieck ve Baeumler'den farklı olarak, asla 'Yahudilik'ten ayrımsamak için kullanmamıştır.

1945'te Heidegger'in Yahudi düşmanlığıyla ilgili bir bilirkişi raporu yazması istenilen Karl Jaspers, Heidegger'in yirmili yıllarda Yahudi düşmanı olmadığı yargısına varır ve şöyle devam eder: "Bu soruyla ilgili her zaman çekimser kalmamıştır. Kabul etmem gerekir ki, bu, başka vakalarda Yahudi düşmanlığının vicdanını rahatsız ettiğini ve keyfini kaçırdığını dışlamamaktadır."

Her durumda Heidegger tarzı Yahudi düşmanlığı nasyonal sosyalist devrime katılması için bir etken değildi. Ama nasyonal sosyalist Yahudi düşmanlığının çok erken gün ışığına çıkan acımasızlığı da, Heidegger'i bu hareketten yıldırmamıştır. Bu eylemleri desteklemiyor, ama sineye çekiyordu. Nasyonal sosyalist öğrenciler 1933 yazında bir Yahudi öğrenci derneği binasını basarak, devlet savcılığının soruşturma açmadan bu işten sıyrılamayacağı ölçüde şiddet uyguladıklarında, savcılığın Rektör Heidegger'den bilgi edinme ricasına karşı, Heidegger bu baskına sadece öğrencilerin katılmadığına işaret ederek her türden soruşturmayı reddetmiştir (bkz. V. Farías, 172). Heidegger linççileri korudu, bunu devrime borçlu olduğuna inanıyordu.

Yarı Yahudi olan Elisabeth Blochmann "Memurluğun Yeniden Yapılandırılması" kanununa göre işten çıkarıldığında Heidegger'e, ondan yardım isteyen bir mektup yazar. Heidegger Berlin'de arkadaşına arka çıkacağına söz verir; ancak başarıya ulaşamayacaktır ve taktik açısından göz önünde bulundurması gereken hiçbir etmenin olmadığı bu kişisel ilişkide bile bu tedbirlere karşı kızgın bir söz söyleyemez. Elisabeth Blochmann'ı sanki başına bir kaza gelmiş gibi teselli eder. Devrimin toplu tutumuyla iç içe geçen kendi tutumunun, ona çaresizlikle şunları yazan arkadaşı Blochmann'a da yönelik olduğu hiç aklına gelmez gibi görünmektedir: "Çok zor günler geçirdim, bu şekilde dışlanmanın mümkün olabileceğini tasavvur edemezdim. Belki, derinden bir tinsel ve duygusal aidiyetin güvenliği içinde çok safça yaşadım – bu yüzden ilk başta tamamen savunmasız ve çaresizdim" (18.4.1933, BwHB, 64). Heidegger şöyle yanıt verir: *Her türlü arzunuz ve ihtiyacınız için daima yardıma hazırım* (16.10.1933, BwHB, 77).

Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann, Karl Löwith – Heidegger'in en yakın çevresinden insanlar Almanya'yı terk etmek zorundadır, ama bu Heidegger'in nasyonal sosyalistlerle *isteklerinin ortaklığına* şimdilik gölge düşürmemektedir. Memleketi civarında ilk toplama kampları kurulduğunda, Yahudi öğrencilere vahşice saldırıldığında ve ilk sürgün listeleri şehirde dağıtıltığında bile Heidegger bu harekete ait olduğunu hissetmektedir. Ve eğer Heidegger resmi politikalara ilk dikkatli eleştirisini kaleme alıyorsa bu, Yahudi düşmanı taşkınlıklar değil, eski burjuva güçlerine verilen tavizler onu kızdırdığından dolayıdır.

1933 başında Hannah Arendt'in kulağına gelenler, Heidegger'in kendini Yahudi meslektaşlarından ve Yahudi öğrencilerden geri çekmesi ve Hannah'ya yanıtında yalanladığı şeyler, takip eden aylarda gerçekten meydana gelecektir. Rektör olduğu andan itibaren, Yahudi

meslektaşlarıyla özel ilişkilerini bitirmiştir ve Yahudi öğrencilerinden hiçbirine doktor unvanını vermemiştir. Onları fakültedeki meslektaşlarına iteklemiştir. "Heidegger Yahudi öğrencilerinin doktora yapmasını istiyordu, ama kendi yanında değil" (Max Müller). Arkadaşı olan Yahudi öğretim üyesi Wilhelm Szilasi'ye şöyle der: *Şimdiki durumda temaslarımızı koparmamız gerekli.*

Heidegger, Edmund Husserl'le de temaslarını koparmıştır. Eski öğretmenine ve arkadaşına seminerine girmeyi yasakladığı asılsız bir söylenti olsa da, Heidegger Husserl'in gitgide artan tecritini kırmak için kendiliğinden hiçbir adım atmamıştır. Bağlantıyı koruyan ve 'haberci' Max Müller aracılığıyla düzenli olarak Edmund Husserl'e "Felsefe Semineri'nden en içten selamlarını" gönderen ve enstitüdeki olaylar hakkında bilgi veren, Heidegger'in Katolik kürsüsündeki meslektaşı Martin Honecker'di. "O sıralar gözüme bir 'bilge' gibi görünüyordu, çünkü gündelik siyaset, bir Yahudi olarak onu ve Yahudi eşini sürekli tehdit etse de, hiçbir gündelik sorun onu ilgilendirmiyordu. Sanki bu tehdidin farkında değilmiş veya basitçe dikkate almıyormuş gibiydi" (Max Müller). Husserl enstitüdeki olaylara fazla ilgi göstermiyordu, ama Heidegger hakkında hep bir şeyler duymak istiyordu. Onun 1933'deki 'ihanet'ine duyduğu baştaki kızgınlıktan sonra, yargısı sonunda tekrar yumuşadı. Max Müller'e, "Herhalde çevremde bulunanlar arasında en büyük yetenek Heidegger'dir," demişti.

Edmund Husserl 1938'de yalnız bir halde öldüğünde ve 29 Nisanda cenazesi yakıldığında Felsefe Fakültesi'nden Gerhard Ritter haricinde kimse orada değildi. Hasta yatakta yatan Heidegger de orada değildi. O günün akşamında iktisatçı Karl Diehl, meslektaşlarından oluşan küçük bir toplantıda Husserl için bir anma konuşması yaptı. Diehl bu camiaya "dürüst insanlar fakültesi" diyordu.

Kırklı yılların başında Heidegger yayınevinin baskısı üzerine, VARLIK VE ZAMAN'ın ön sayfasındaki Husserl'e ithafını geri çekecektir. Ama notlarda gizli olan teşekkürü yerinde kalır.

1933 yılına dönelim.

Anımsayalım: Heidegger rektörlük konuşmasında bir çığır açılması, insanlık tarihinin ikinci bir başlangıcıyla ilgili senaryosunun taslağını vermişti; varlık tarihinin devler savaşındaki belirleyici bir eyleme tanık olmak ve katılmak için herkes davetliydi. Ama Heidegger'in durumunda bundan, kürsü sahibi profesörlerin üniversitesine karşı bir savaştan fazlası çıkmaz. Heidegger sonradan Jaspers'e şöyle der: *'Hayal' görüyor ve temelde sadece kafamdaki 'o' üniversiteyi düşünüyordum* (8.4.1950, BwHJ, 200).

'Yeni' bir üniversite için verilen bu savaş 1967'deki öğrenci isyanlarıyla bazı benzerliklere sahiptir. Heidegger *yürüyüşe geçmiş* devrimci öğrencilerin öncüsü olarak, ısrarla gençliğin hareketliliğiyle sahneye çıkar. Dizden bağlı pantolonu ve Schiller yakasıyla Heidegger cübbeli beceriksizlere karşı. Heidegger nasyonal sosyalist öğrenci temsilcilerini öğrenci derneklerinde kadrolu profesörlere karşı kullanır ve asistanların bağımsızlığını destekler. Birtakım umutlar beslemesine izin verilen kadrosuz öğretim görevlilerin zamanı gelmiştir. Heidegger diğer hizmetli personelin de danışmalara çağrılmasına özen gösterir.

Heidegger –sonradan Jaspers'in iddia ettiği gibi– "Führer'e önderlik edebileceğine" inanacak kadar ölçüsüz değildi, ama üniversite siyaseti alanında kadrolu profesörlerin hâkimiyetine karşı verilen savaşta gerçekten bir önder konumuna gelmeye çalışıyordu. "Yüksek okul birliği"nin Haziran 1933'deki toplantısında Heidegger'in yönetici bir pozisyon talep ettiği nasyonal sosyalist yüksek okul eğitmenleri fraksiyonu birliğin eski idari üyelerini istifaya zorlamada başarılı oldu. Ar-

dından düzenlenen rektörler konferansında Heidegger bu birliğin çözülmesinden yana tavır koydu. Ayrıca Freiburg, üniversitelerin nasyonal sosyalist dönüşümünün "öncüsü" ilan edilmeliydi. O zaman Heidegger gerçekten de Alman üniversitelerinin bir bakıma Führer'i olacaktı. Buna yönelik ihtirasları vardı. Ama diğer rektörlere kendini kabul ettiremedi. Nasyonal sosyalist fraksiyon protesto olarak toplantıyı terk etti. Heidegger'in faaliyetleri, ulusal düzlemde istenilen başarıya ulaşamadığı için, en azından bölgesel olarak örnek bir model gerçekleştirmek istiyordu. Baden'in, Führer ilkesine göre üniversitelerdeki düzenlemeyi [Gleichschaltung] gerçekleştiren ilk eyalet olmasını sağlayan, 21 Ağustosta yürürlüğe giren Baden yüksek okul reformunun hazırlanmasında Heidegger'in 1933 yazı boyunca yoğun faaliyette bulunduğu artık tartışmasızdır.

Heidegger için kadrolu profesörlerin hâkimiyetinin gücünün kesilmesi, burjuva idealizmine karşı ve pozitivist bilim dallarının yeniçağ ruhuna karşı savaşın devamı anlamına geliyordu. Bu tepi de 1967'deki öğrenci isyanında geri dönecektir. Heidegger'in o zamanlar savaştığı kişilere, 1967'li öğrenciler "uzman ahmaklar" diyecektir. 1967'deki eleştiri şöyleydi: Burjuva toplumu bilime olan ilgiyi, topluma ilgisizlik olarak öğretir. Bilimin, toplumun bütününe karşı bu sorumluluğundan Heidegger de bahseder – ancak başka kelimelerle: *Alman milleti için yeni zihinsel ve tinsel bir dünyanın kurulması, Alman Üniversitenin asıl ödevi olacaktır. Bu, en yüce anlamda ve düzeyde ulusal çalışmadır.*

1967 öğrenci hareketinin bir ideali, "el ve kafa işçiliği ayrımının kaldırılması"ydı. Bu, Heidegger'in de idealiydi. 25 Kasım 1933'deki öğrenci kayıt kutlamalarında BİR İŞÇİ OLARAK ALMAN ÖĞRENCİSİ konulu bir konuşma yaptı. Ernst Jünger'in 1932'de çıkan "İşçi" adlı denemesindeki düşünceleri andıran ifadelerle, Heidegger aydınların kibirine

karşı polemiğe girer. Öğrenci, kişisel kullanımı ve kariyeri için tinsel hazineler toplamak istememelidir, araştırmaları ve bilgisiyle millete en iyi nasıl hizmet edebileceğini kendine sormalıdır. *Bu türden bir hizmet, hakiki yoldaşlığın kökeninindeki temel deneyimin kazanılmasını sağlar.* Öğrenci, öğrenimini gayet mütevazı bir iş olarak kavramalıdır, ama gerçekten de işe el atmalıdır; hasatta, Freiburg çevresindeki ıslah çalışmalarında, şehir mutfağında veya nerede olursa yardım etmelidir. *Nasyonal sosyalist devlet işçi devletidir*, der Heidegger ve öğrenciler yerlerini alarak, araştırmaları ve bilgileriyle kendilerini *hizmette* hissetmelidir.

Garip olan, o zamana kadar hep gerçek bilimin ve felsefenin tinini, bütün faydalılık ve doğrudan uygulamaya yönelik kaygılardan uzak tutmak isteyen Heidegger'in şimdi bilimin ulusal amaçlar için araçlaştırılmasını savunmasıdır. Heidegger felsefenin *değerlere* odaklanmasını, burjuva idealizminin zayıflama aşaması olarak karikatürleştirmişti, şimdiyse ulusun kendi kaderini belirleme değerlerini öne çıkararak, onlar adına, felsefenin onayıyla *en zoruna hazır olmayı* ve *sonuna kadar yoldaşlığı* talep etmektedir. Bütün bunlar, Leipzig'deki 11 Kasım 1933 tarihli "Alman biliminin Adolf Hitler için gösterisi"ndeki konuşmasında özellikle vurgulanarak, varlığın *kendi özünü koruması ve kurtarması, en temel taleptir* (S, 149) şeklindeki felsefi ilkeyle ilişkiye sokulmaktadır.

Heidegger'in millete hizmeti. NSDAP 1934 yılı başında, işsizlerin topluma katılması için bir program duyurmuştu. İşsizler, 'devlet politikası' doğrultusunda eğitimlerini sürdürmek için üniversiteye celp edilir. Burada "yumruk işçileri," "alın işçileri"nden ders alacaktır. Heidegger 1967'deki adıyla bu "tabanla ilişki" programına destek vermişti. 600 işçi karşısında açılış konuşmasını yaptı.

İlk önce Heidegger önünde toplanan işçilere önünde toplanmış olmalarının ne anlama geldiğini açıklar. Sırf bu yolla, *milletimizin yeni*

geleceğinin tesisine ve inşasına hizmet etmektedirler. Ama şimdi maalesef işsizdirler. Bu, Heidegger'in, onların bu kötü durumlarını *Dasein kabiliyetini yitirmiş* olarak niteleyerek, dikkatlice ilk felsefi terimleri döktürmesi için uygun bir fırsattır. Ancak eğer devlete ve milletin bütününe hizmet edebilirlerse, *Dasein kabiliyetinde* olacaklardır. Öyleyse iş sağlamak ulus devletin ilk ödevidir. İkinci ödeviyse bilgi sağlamaktır. *Milletimizin her çalışanı, n e d e n ve n i ç i n bulunduğu yerde durduğunu b i l m e k zorundadır.* Birey ancak bu şekilde *milletin bütünü ve milletin kaderi içinde kök salabilir.* Şimdi Heidegger işsizleri, bütün halinde varolanın sorunsallığıyla, millet yoldaşının ihtiyacı olan bilginin bir şekli olarak baş başa bırakamayacağından ve işten fırlatılıp atılanların dikkatini, mahsus fırlatılmışlıklarına çekmek istemediğinden, onlara daha somut şeyler sunmak ve sağlamak zorundadır. Burada nasıl zorlandığı konuşmada fark edilmektedir. Aklına doğru dürüst bir şey gelmez. Bu yüzden de, *milletin hangi organlardan oluştuğu ... bu nasyonal sosyalist devlette Alman milletine neler olduğu ... milletin bünyesinin gelecekte sağaltılmasının ne anlama geldiği ... şehirleşmenin Alman insanına neler getirdiği* ... gibi bilinmesi gereken şeylerden bahseder. Bu bilgilerle, burada toplanan işsizler *aydınlık ve azimli Alman insanı* olabilirler. Üniversiteli bilgi sağlayıcılar onlara bu esnada yardımcı olabilirler. Bunu memnuniyetle yapacaklardır. Çünkü bilgi sağlayıcılar, kendilerinin de ancak bilgilerini çalışan insana sunduklarında milletin yoldaşları olacaklarını bilirler. Yumruk ile alnın birliği asıl gerçekliktir. *İş sağlamayı, doğru bilgi sağlamak ile gerçekleştirme istenci, işte bu istenç, en içten kesinliği ve en sarsılmaz inancı olmalıdır.* Ama bu inanç *Führer'imizin üstün isteğinden* destek almaktadır. Bir *Sieg Heil!* selamıyla Heidegger konuşmasını tamamlar.

Tübingen öğrenci derneğine 30 Kasım 1933'te yaptığı konuşmada,

Heidegger *yeni gerçekliğin fethi* sürecini, bir sanat yapıtının ortaya çıkışı gibi tarif eder. Şimdiye kadarki üniversite ortamını terk etmenin tam zamanıdır, o artık sadece *boş bir devletin boş adasıdır*. Ama savaşan kişi, kendini adeta ortaya çıkan bir yapıtın içinde bulur. Dasein'ın zenginliğini içine alır ve *devleti içindeki milletin hakikatinin ortağı* olur.

Felsefi esrimenin yerine millet cemaatinin gizemciliği geçmiştir. Yalnız başına düşünen sorgulama olarak felsefe şimdilik kenara çekilebilir. Ama tabii ki bütün bunlar felsefi bir iş olarak kalır, çünkü Heidegger bu hareketten felsefi olarak büyülenmektedir, üstelik başkalarını büyülemeyi de başarmaktadır. Büyülenenlerden biri o zamanlar şöyle demişti: "Heidegger konuştuğunda sanki gözümün önündeki bulutlar dağılıyor."

Heidegger'in olağandışı bir ihtirasla yürüttüğü bir projesi "bilim kampı"ydı. Bu fikri Heidegger henüz 10 Haziran 1933'te, Berlin'de "Alman Öğrenci Derneği Bilim Kurulu"nun eğitim toplantısında sunmuştu. Bu, izci kampı ile Platon'un akademisinin bir karışımı olacaktı. Sınırlı bir süre için açık doğada birlikte yaşama, birlikte çalışma, birlikte düşünme. Bu esnada bilim tekrar *doğanın ve tarihin yaşamsal gerçekliğine* uyanacak, Hıristiyanlığın *verimsiz ideolojiciliği* ve *pozitivizmin gerçeklik bezirgânlığı* aşılacaktır. Katılımcılar kendilerini yeni Dasein güçlerine açabilecektir. Hedef budur. 4 Ekim ve 10 Ekim arası 1933'te, Todtnauberg'deki kulübenin eteklerinde gerçeğe dönüştürülmüştür. Üniversiteden birlikte yürüyüşe geçilir. Heidegger bu ilk deneme için küçük bir doçent ve öğrenci çevresini seçmiş ve idari talimatlar vermiştir: *Hedefe yürüyerek ulaşılacaktır ... SA ve SS hizmet kıyafeti, gerekirse kolluk ile çelik miğferli üniforma.* Günlük plan: Saat 6'da kalk borusu, 22'de yat borusu. *Asıl kamp işleri, Alman zihninin ve tininin gelecekteki yüce okuluna savaşarak ulaşmanın yolları ve araçları hakkında düşünmeye*

adanır. Heidegger'in belirlediği çalışma gruplarının ve kursların konuları üniversite işleriyle, öğrenci temsilcilerinin düzenlenmesi, nasyonal sosyalist üniversite reformu, Führer ilkesi vs ile ilgilidir. Ama önemli olan *kamp birlikteliğiyle* mevcut devrimin *temel ruh halinin ve temel tutumunun* uyandırılmasıdır, diye yazar Heidegger. Heidegger sakin bir yer olan Todtnauberg'e bu gençleri kamp ateşine, bayrak törenine, karavanaya, söyleşilere, saz eşliğinde şarkı söylemeye götürür, ama bu niyetini sanki düşman ülkesine giriliyormuş da aşılacak tehlikeler varmış gibi duyurur: *Kampın başarısı, yeni cesaret ölçülerine ... sadakat, fedakârlık ve görev istencinin azmine bağlıdır* ... Bu girişimdeki tek tehlike Heidegger'in bu işi yüzüne gözüne bulaştırması ve bundan aslında Nazi izciliği yaşını çoktan geride bırakmış insanlarla tamamen sıradan bir kamp hayatından başka bir şey çıkmamasıydı. Katılımcılardan biri olan Heinrich Buhr, Heidegger'in Hıristiyanlığın "dünyayı değersizleştirmesi, dünyayı aşağılaması ve dünyayı birleştirmesi"ne nasıl da etkileyici bir şekilde karşı çıktığını ve "Dasein'ın güvensizliği hakkındaki o büyük ve asil bilgisini" nasıl övdüğünü anlatır. Sonradan papaz olan Heinrich Buhr, Jüngers'in "maceracı yürek"ini anımsadığını duyumsar. Bu esinlendirici, hatta bazıları için etkileyici bir organizasyondu, ama bunu atlatmak için cesaret gerekmiyordu. Romantikti, ama tehlikeli değildi. Heidegger'in müritleri ile öğrenci birliğinin karşısına askeri eylemciliği koyan ve militanca bir Yahudi düşmanlığını savunan Heidelbergli bir grup SA öğrencisi arasındaki sürtüşme biraz huzursuzluğa yol açtı. Heidegger 1945'teki siyasi Nazilerden arındırma davası için kaleme aldığı savunma yazısında bunu önemli bir siyasi çekişmeye dönüştürmüştür. *Heidelbergli bu grubun görevi kampı havaya uçurmaktı*, diye yazar.

Tartışmalar sonucunda Heidegger'in takipçilerinden doçent Stadel-

mann Heidegger'in emri üzerine kampı terk eder. Hugo Ott Stadelmann ile Heidegger'in bu olay hakkındaki yazışmalarını ortaya çıkarmıştır. Buradan sanki bir şövalye ile silahtarı arasında çok dramatik bir şey olmuş gibi bir izlenim edinmek mümkündür, sonuna kadar sadakat, fedakârlık, ihanet, sinsilik, pişmanlık, diş bileme. Heidegger *kamp sınavını* görünüşe göre kimsenin geçmediğini yazar, *ama herkes devrimin henüz sona ermediğinin bilincine varmıştır. Ve üniversite devriminin hedefinin, SA öğrencisi olduğunun.* Heidegger'in onu erkenden savaştan çıkarmasından açıkça incinen Stadelmann ise şunları yazar: "Şimdiye dek hiçbir zaman, devrimin kampına ait olduğumdan, Todtnauberg'de olduğum kadar emin olmadım ... Disiplinli olacağım, ama daha fazlasını umuyordum, gerçek bir bağlılığın mümkün olduğuna inanıyordum." Heidegger yanıt verir: *Benim için önemi hiç azalmamış olan bağlılığınızı şimdi tekrar kazanmam gerektiğini biliyorum.*

Burada apaçık bir rol oynayan varlık güçleri bir erkekler kulübü ve izcininkine benzer. Ama Heidegger mevki, entrika ve grup dinamiğine özgü gerilimlerin –Heidegger'in rektörlük konuşmasında dediği gibi– *fırtınada duran büyük bir şey*miş gibi göründüğü bir sahne kurmada başarılı olur. Heidegger gerçekliğe verdiği anlamların tutsağı haline gelir.

Millet cemaatinin toplu sanat eserine [Gesamtkunstwerk] daha fazla katkıda bulunmak istemeyip de, sanat ve felsefe eserlerine geri döndüğünde Heidegger düşünmesinin özgür hareketliliğini geri kazanır. Heidegger bu eserleri zaten siyasi gerçeklikten daha iyi 'okuyabilmektedir.' Kendini sadece felsefede ve felsefi olarak düzenlenmiş bir gerçeklikte evinde hissediyordu. Devrimci hareketin reel politik'inde *devreye girdiği* sırada kendine fazla yüklenmişti. Felsefenin görece güvenli mahallelerine yakında tekrar çekilecektir.

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

Felsefe ve Siyaset Arasında Kısadevre. Tekil ve Çoğul Olarak İnsan. Farklılığın Yok Oluşu. Bir Fark Ontolojisi Yoktur. Berlin'e İkinci Çağrı. Heidegger'in Hareketin Saflığını Koruma Çabaları. Devrimci Muhbir Rolünde.

Heidegger felsefenin *gücü* çağına yetmelidir, demişti.

Bu iddiasına yetişme denemesinde fundamental ontolojiyi kaidelerinden söker.

Anımsayalım: Heidegger VARLIK VE ZAMAN'da insan Dasein'ını temel bir düzlemde, bireysel yaşam taslaklarının tarihsel farklarının ve zıtlıklarının altında betimlemişti. Otuzlu yılların başlarındaki derslerinde çözümlediği can sıkıntısı ve korku ruh halleri de belli durumlardaki bireysel Dasein hallerine değil, doğrudan dünya-içinde-varolmaya ilişkindi.

Heidegger zaman zaman birlikte-varolmayı konu edinmiş olsa da, düşünmesi hep tekil olarak insana yönelikti: insan, yani dasein; insanın karşısında duran veya içinde bulunduğu şey de tekil olarak düzenlenmiştir, dünya, varolan, varlık.

Ama bu insan ile büyük bütünlük –varlık, tin, tarih– arasında bir alan daha vardır, insanın çoğul olarak bulunduğu o 'aralık,' birbirinden farklı olan, farklı ilgilerinin peşinden giden, eylem halinde karşılaşan ve ilk defa bu esnada siyasi gerçeklik adı verilebilecek şeyi meydana getiren çok sayıda insan vardır. Ontolojik anlamı tekilin çokluğu ve farklılığında bulunan bütün bu ortam Heidegger'in Dasein manzarasında kaybolur. Sadece iki tür Dasein vardır, sahih ve gayrisahih,

benlik ve *herkes*. Tabii ki Heidegger bireylerin Dasein taslaklarının farklı olduğunu yadsımayacaktır, ama bu farklılık onun için olumlu bir meydan okuma değildir; bunu varoluşun temel koşulları arasına almaz. Bizden farklı olan, anlamadığımız veya fazlasıyla anladığımız, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, umurumuzda olmayan veya merak uyandıran, aramızda dağlar olan veya hiçbir şey olmayan insanlar tarafından çevrili olduğumuz olgusuyla yaşamamız gerektiğinden, Heidegger bütün bu ilişki olasılıkları evrenini hiç dikkate almadığı gibi, onu eksistensialleri arasına da almamıştır. Ontolojik farklılığın mucidi olan Heidegger'in aklına, bir Farklılık Ontolojisi geliştirme fikri gelmez. Ontolojik faklılık, varlığı varolandan ayırt etmek anlamına gelir. Bir farklılık Ontolojisi ise, insanların çeşitliliğinin felsefi meydan okuyuşunu ve buradan birlikte yaşama için çıkan zorlukları ve fırsatları kabullenmek anlamına gelirdi.

Felsefe geleneğinde, insanların olduğu her yerde, sürekli sadece bir insandan bahsederek şaşırtma uzun süredir vardır. Felsefe sahnesinde Tanrı ve insan, ben ve dünya, "ego cogito" ile "res extensa" vardı, şimdi de Heidegger ile Dasein ve varlık. Heidegger'in *Dasein* bahsi de zaten sırf dilin de telkin ettiği gibi, *Dasein* olan her şeyin özdeşliğini ima eder. Dasein, *bütün içinde varolana maruz bırakılır*, der Heidegger. Ama tekil Dasein ilk başta, diğer orada-olan insanların dünyasına maruz bırakılır.

Şimdi bu insanlar dünyasının temeldeki çoğulluğunu dikkate almak yerine Heidegger kolektif tekile sığınır: millete. Ve bu millet tekilliği, kendi olmanın varoluş idealinin altına konur. Bu ideal, 'sahih olarak' kendi üzerine geri fırlatılmış tekillerde geliştirilmişti. 11 Kasım 1933'te Leipzig'de, "Alman biliminin Adolf Hitler için gösterisi"nde, *bütün Dasein'ın kendi özünü koruması ve kurtarması yolunda ilk talebini*

Heidegger, *kendi özünü koruması ve kurtarması* gereken millete açıkça aktarır. Millet neyin tehdidi altındadır? Versailles antlaşmasının onur kırıcılığının, eskiden Alman olan bölgelerin anavatandan kopuşunun, savaş tazminatı ödemelerinin. Bu haksızlığın yaptırımını hangi kurum uygulamaktadır? Milletler Cemiyeti. İşte bu yüzden, Hitler'in, Almanya'nın Milletler Cemiyeti'nden çıktığını duyurması ve sonradan bir halk oylamasıyla (tek bir liste üzerinden gerçekleştirilen milletvekili seçimiyle birleşik olarak) bu adımının onayını alması doğruydu. Heidegger bu siyasi manevrayı, sahihlik felsefesini bireyden millete kaydırarak takdis eder: *Dasein'ın ilk talebi.*

1933 Kasımındaki bu konuşma, uygulamalı ulusal fundamental ontolojidir. 1934 yazındaki MANTIK dersinde –bu ders şimdiye dek sadece tahrif edilmiş notlar halinde yayımlanmıştır– Heidegger açıkça *hep-benimkiliğin* [Je-meinigkeit] bu şekilde "hep-bizimkiliğe" [Je-unsrigkeit] dönüşümü hakkında düşünmüştür. *Benlik,* der Heidegger, *benin niteleyici bir belirlenimi değildir.* Temellendirici olan daha çok, *biz-benliğidir. Ben-benliği* için çabalarken, birey ayaklarının altındaki zemini kaybeder, benliğini yanlış yerde, yani bağları kopmuş bende aradığı için, *benliğe kaybolmuşlukta durur.* Oysa benlik sadece *biz*de bulunabilir, ancak her insan topluluğu *–bir bovling kulübü, bir hırsız çetesi–* böyle bir *biz* değildir. Sahihlik ve gayrisahihlik ayrımı, *biz* düzleminde de vardır. Gayrisahih 'biz' *herkes*tir, sahih 'biz' ise bir adam gibi kendi yolunu çizen millettir. *Öyleyse bir milletin bütünü, büyük bir insandır* (L, 26ff.).

VARLIK VE ZAMAN'daki sahihliğin pathosu yalnızlıktı. Ama millet, Dasein'ın kolektif tekili haline gelirse, bu yalnızlık milletin uğursuz birliği içinde kaybolmuştur. Ama Heidegger bu varoluşsal pathostan vazgeçmek istemediğinden, bütün bir milletin kararlı bir yalnızlık

içinde sergilenebileceği bir sahne seçer. Alman milleti diğer milletlerin ortasında yalnızdır. Millet, devrimiyle *bütün olarak varolanın* belirsizliğine çıkma cesareti göstermiştir. Bunu zaten rektörlük konuşmasında da duymuştuk: Millet, Zerdüşt'ün boş gökyüzünün altına çıkmıştır; anlamsızın içinde anlam bulmaya cüret ederek yola çıkmış; oluşumlar, müritlikler, birlikler halinde düzenlenmiş bir cemiyettir. Alman milleti metafiziksel millettir.

Gerçek siyasi düşünmenin ne olduğunu Hannah Arendt –aynı zamanda Martin Heidegger'e yanıt olarak– geliştirecektir: Gerçek siyasi düşünme "farklı olanın bir arada ve birlikte olmasından" çıkar ve tarihsel olayların karmaşasını gnostik olarak derinleştirme veya "sahih" bir tarihe doğru yüceltme sapkınlığına direnir, oysa bu "sahih" tarih, sadece sonsuz sayıda kesişen tarihlerden oluşan gerçek tarihin kargaşasını daima gözden kaçırmak zorunda olan bir otomatikliğe ve mantığa sahiptir. Siyasi düşünce yerine Heidegger sadece böyle bir tarih gnosisi bulmuştur. Siyasi kavramlarının eksik olduğunu fark etmiş olsaydı, durum o kadar da kötü olmazdı. Apolitik olması değil, bunu fark etmemesi ve tarih gnosisini siyasi düşünceyle karıştırması Heidegger'in bu aylardaki siyasi çıkışlarını bu kadar yakışıksız hale getirir. Tarih gnostiği olarak 'sahih' tarihini, onlarla 'siyaset' yapmak istemeden anlatmaya devam etseydi, gerçekten olduğu gibi, felsefenin sanatçısı olarak kalırdı; oysa o devrime kendini kaptırmış bir halde, felsefenin siyasetçisi olmak istiyordu. Ve işte orada durmuş yaz gündönümü ateşi başında tutulmuş gibi onu dinleyenlere seslenir: *Günler geçiyor, günler yine kısalıyor. Ama yaklaşan karanlığı yarma cesaretimiz artıyor. Savaşta asla kör olmamalıyız. Alevler bize akıl versin ve aydınlatsın, artık geri dönüşü olmayan yolu bize göstersin! Alevler yansın, yürekler tutuşsun!* –

Freiburg'daki profesörlerin çoğunluğu, rektörü vahşileşmiş, radikal bir hayalperest olarak görüyordu. Bazıları onu komik buluyor, aralarında şu hikâyeyi anlatıyorlardı: daha önce adı geçen felsefe doçenti ve eski deniz binbaşısı Stieler'in kumandası altında bazı öğrenciler bir tuğla fabrikasının lüleci çamuru çukurunda tahtadan sahte silahlarla alıştırma yaparlarken, Heidegger arabayla gelmiş ve dışarı sıçramış. Bir ağaç gibi, 2,02 metre boyuyla Stieler, ufak tefek Heidegger'in karşısına dikilmiş ve askeri tavırlarla içtima vermiş, sadece posta sansürcüsü ve cephe hava durumu nöbetçisi olarak askerlik yapmış olan Heidegger ise yine askeri tavırlarla bir kumandan gibi selamlayarak içtima almış. İşte Heidegger'in savaş sahneleri bu tarzdaydı.

1933 Eylülünde Heidegger Berlin Üniversitesi'ne, Ekimdeyse Münih Üniversitesi'ne çağrılır. Victor Farías bunun perde arkasını araştırmıştır. Buna göre her iki seferinde de çağrı, bariz biçimde oradaki fakültelerin direnmesine rağmen yapılmıştır. Berlin'de Alfred Baeumler bilhassa vurguyla Heidegger lehine konuşmuş ve bir raporunda onu "felsefi deha" olarak nitelemiştir. Aynı sırada Münih'le yaptığı görüşmelerde Heidegger, Berlin'de kendisine *özel bir siyasi görevle* profesörlük tahsis edildiğine işaret eder ve Münih'te de kendi isteğine uygun olarak, *yüksek okul kurumunun yeniden şekillendirilmesinde* kendisine danışılıp danışılmayacağını soruşturur. Kararını, *Adolf Hitler'in eserine* nerede ve nasıl en iyi hizmet edebileceğine bağlı olarak verecektir. Heidegger'e karşı direnç iki farklı taraftan gelir: Tutucu profesörler Heidegger'deki 'pozitif' öğretim içeriğinin, Ernst Krieck ve Jaensch gibi 'katı' Nazi ideologlarıysa nasyonal sosyalist dünya görüşüne imanının eksik olduğunu hissediyordu.

Berlin ve Münih başvurusunun perde arkasında Heidegger'in Marburg döneminden arkadaşı olan psikolog Jaensch'in bir raporu dolaşı-

yordu. Bu raporda Heidegger "tehlikeli bir şizofren" olarak betimleniyor, yazılarıysa gerçekte "psikopatolojik belgeler" teşkil ediyordu. Yine bu rapora göre Heidegger'in düşüncesi aslında Yahudi tarzı, "Talmudcu ve tahrifçi" olduğu için Yahudileri de çok çekiyordu. Heidegger "varoluş felsefesini" zarifçe, "nasyonal sosyalist eğilimlere göre kıvırmıştır." Bir yıl sonra Heidegger nasyonal sosyalist doçentler akademisinin idaresi için görüşmeler yaparken, Jaensch ikinci bir rapor yazar. Burada Heidegger'in "şizofren zırvalarıyla," "banal şeyleri anlamlılık görünümüne" büründürmeyi becerdiği uyarısı yapılır. Heidegger "kesinlikle devrimci"dir, bu yüzden de "devrim bizimle bir gün duracak" olursa, Heidegger'in "belki de artık tarafımızda kalmayacağı," yine "renk değiştireceği" hesaba katılmalıdır. Hareketin "resmi" filozofu rolünü isteyen Ernst Krieck, Heidegger'in konumunu "metafiziksel nihilizm" olarak niteler. Jaensch'ten farklı olarak Krieck, eleştirisini 1934'te kendi yayımladığı "Volk im Werden" dergisinde halka açık olarak ifade eder: "Heidegger'in öğretisinin dünya görüşsel temel tınısı, ihtimam-göstermeklik ve korku kavramları tarafından belirlenmiştir ve her ikisi de hiçliği hedefler. Bu felsefenin anlamı açıkça ateizm ve metafiziksel nihilizmdir; tıpkı bizde özellikle Yahudi edebiyatçılar tarafından temsil edildiği gibi. Yani Alman milleti için parçalanma ve çözülmenin mayasıdır. Heidegger 'Varlık ve Zaman'da bilinçli ve kasıtlı olarak 'gündeliklik' üzerine felsefe yapar – millet ve devlet, ırk ve nasyonal sosyalist dünya görüşümüzün tüm değerleri hakkında tek kelime yoktur. Rektörlük konuşmasında ... birden kahramanlık şarkıları söylüyorsa, burada 1933 yılına bir uyum söz konusudur ve ihtimam-göstermeklik, korku ve hiçlik öğretileriyle 'Varlık ve Zaman' (1927) ve 'Metafizik Nedir?'in (1931) temel tutumuyla tamamen çelişki içindedir."

Nasyonal sosyalist güç mekanizmasının çokmerkezliliği bilim politikası ve ideoloji sektörüne de etki ediyordu. Bayern ve Berlin Kültür Bakanlıkları'nda Heidegger'in kazanılmak istenmesinin nedeni, uluslararası namıydı. Vitrine koyulacak ünlü bir isim aranıyordu ve Heidegger'in 'şahsi' nasyonal sosyalizminin, parti çevrelerinde çoğunlukla anlaşılmadan kaldığı, hatta kuşkulu bir izlenim bıraktığı göz ardı ediliyordu. Hatta Krieck, Heidegger'in devrimi korku nihilizmine bağlayarak, Alman milletini sonunda "kilisenin kurtarıcı kollarına" itmeye çalışmasından kuşkulandığını ifade etmişti. Her durumda Heidegger, "harekete tinsel ve ahlaki bir çekirdek yaratma" ödevi için uygun değildir.

NSDAP'nin Irk Politikası Bürosu'nun müdürü olan Walter Gross da 1936'da bir bildiride, "uzmanlık açısından yeterli ve ırksal ve siyasi olarak kusursuz bilimadamlarının devralınan anlayışı ... nasyonal sosyalist anlamda kullanılabilecek ... neredeyse hiçbir öğe" içermemektedir sonucuna varırken, aklında Heidegger'in nasyonal sosyalizm anlayışı vardı. Yüksek okulların "siyasi olarak yönlendirilmesi" o zaman anlamsızdır; bilimlerin ekonomik-teknik etkisini artırmak daha iyi olacaktır. Gross, o zamanki kadrolu profesörlerin "utandırıcı" "nasyonal sosyalistçilik oynama" çabalarına bir son vermek için, üniversitelerin "siyasetten arındırılması"nı önerir. Nasyonal sosyalist dünya görüşünün geliştirilmesini ve yayılmasını, geçici olarak ilgili parti makamlarına bırakmak daha iyi olacak ve onların, örneğin on yıl içinde, "dünya görüşü açısından kusursuz" bilimsel genç kadroların göreve gelebilmesini sağlaması gerekecektir.

Öyleyse nasyonal sosyalizmin ideolojik güç odakları için Heidegger "nasyonal sosyalistçilik oynayan" biri olarak geçiyordu. 1934 yazı sonunda parti içinde bir süreliğine, yeni kurulacak nasyonal sosyalist

doçentler akademisinin yetişen bilimsel kadrolarının dünya görüşü eğitimi için bir kurumun müdürü olarak Heidegger'in adı geçtiğinde, Rosenberg bürosunu Heidegger'e karşı ısrarla uyaran yine Gross olmuştu. Gross, Jaensch ve Krieck'in raporlarına işaret ederek, Heidegger'in Freiburg'daki "faaliyetleri" üzerine olumsuz dahili raporları tanık gösteriyordu.

Tüm bu direnişe rağmen Münih'e ve Berlin'e terfi çağrısı Heidegger'e ulaşmıştı. Sonuçta Heidegger her ikisini de reddetti. Reddini resmen ve dahili olarak, Freiburg'daki üniversite reformu için hâlâ kendisine ihtiyaç duyulduğuna ve rektörlük için uygun bir selefin henüz bulunmadığına işaret ederek temellendirmişti. Geri *çekilirsem, Freiburg'daki her şey çöker.* 19 Eylül 1933'te Elisabeth Blochmann'a böyle yazar (BwHB, 73).

Freiburg Üniversitesi'nde insanlar bunu farklı görüyordu. Profesörlerin çoğu Heidegger'in görevden yarın değil, hemen bugün ayrılmasını arzuluyordu. Çünkü onun bildirilerinin, çağrılarının, uyarılarının kasıntı tonunu kimse sevmiyordu; ama hepsinden önce öğretim görevlilerinin çoğunluğu yeni siyasi durumda yolunu bulmaya hazır olsa da, öğretim ve araştırmalara daha fazla dokunulmamalıydı. Profesörleri kızdıran şey özellikle, SA öğrenci derneği tarafından düzenlenen savaş sporu alıştırmaları ve çalışma görevi uğraşıları yüzünden seminerlerin ve ders saatlerinin boş geçmesiydi. Ama Heidegger bu uğraşılara büyük değer veriyordu. Ona göre nasyonal sosyalist devrimin yeni tini kendini burada ortaya koyuyordu. Heidegger'in Hukuk Fakültesi dekanlığına atadığı Erik Wolf savaş sporu ve çalışma görevi için zaman yaratmak üzere, hukuk öğretimini Heidegger'in keyfine göre biçimlendirmek için özellikle yoğun çalışıyor ve bu sırada tutucu zihniyetteki profesörlerin güçlü direnişiyle karşılaşıyordu. Tükenmiş

bir halde Wolf, 7 Aralık 1933'te bu işi bırakmak ister ve Heidegger'e istifasını sunar. Izdırap çekmekte, bu görev için doğru adam olduğundan kuşkulanmaktadır, ama Heidegger'e saygıyla yazdığı gibi, çabalarının başarısızlığının, "şahsının yetersizliğinden" mi, yoksa meslektaşlarının engellemelerinden mi kaynaklandığına karar vermeyi, "diğer insanların bildiğinden daha derin nedenleri bilen siz majestelerinin yargısına" bırakır. Heidegger istifayı kabul etmez: *Yeni anayasaya ve mevcut savaş durumuna göre, fakültenin güveninden çok ilk başta benim güvenime sahip olmanız daha önemlidir.* Heidegger bu sadık, ama güvenini kaybetmiş takipçisine arka çıkmak zorunda hisseder, bu yüzden zıtlaşan öğretim görevlilerini Noel tatiline şu uyarıyla gönderir: *Belirleyici olan temel ve aslında sadece adım adım ulaşılacak olan hedef, göreve gelişimin ilk gününden beri nasyonal sosyalist devletin güçlerinden ve taleplerinden yola çıkarak bilimsel eğitimin temelden dönüşümüdür. Örneğin ders içeriğinin seçiminin ve dağılımının, 'bugünkü şartlara' sadece duruma göre uydurulması yetersiz olmakla kalmaz, aynı zamanda öğrencileri ve doçentleri asıl ödevden şaştırır. Derslerin iptaliyle doçentlerin serbest kalan zamanı, mutlaka derslerin ve alıştırmaların içsel dönüşümü hakkında düşünmeye hizmet etmelidir ... Üniversitenin dönüşümünün gerçekten beraberce istenmesinden çıkan savaşlar ve karşıtlıklar benim için, meslektaşlarımın hiçbir şey olmadan ve sadece şimdiye kadar olanlar örtülerek her yönden mümkün olduğunca tatmin olmasından çok daha önemlidir. Yüksek okulu bütünüyle ilerleten en küçük bir yardım için bile minnettarım. Ama fakültenin ve münferit doçentlerin çalışmasını, sadece geleceğin gerçekleştirilmesine katkısının görünür ve etkili hale geldiği ölçüye göre değerlendireceğim. Bugünkü çabalara sadece geleceğe yönelik kırılmaz bir istencin anlam ve destek verdiği kesindir. Nerede durursa dursun, birey hiçbir şeydir. Milletimizin devleti içinde-*

ki kaderiyse her şeydir.

Heidegger isteksiz olanları buna göre *değerlendirmekle* tehdit eder. Bu birçok anlama gelebilir; uyarıdan, yüksek makamlara ihbara, görevden uzaklaştırmaya, hatta tutuklatmaya kadar. Ancak Heidegger çalışma görevi ve savaş sporu açısından zayıf bir konumdaydı, çünkü bu arada yetkili parti makamlarında, öğretimin tekrar normale dönmesine izin verme eğilimi hâkimdir.

Heidegger daha sonra kendini haklı göstermeye çalışırken, dekanlar Wolf ve Möllendorf'un atılmasını Karlsruhe'deki bakanlığın siyasi nedenlerle talep ettiğini ve kendisinin bunu, özellikle sosyal demokrat Möllendorf'un olayında savunamadığını, bu yüzden de istifa ettiğini iddia eder. Hugo Ott ve Victor Farías'ın araştırmalarına göre bu yorumu sürdürmek mümkün değildir. Heidegger bir sosyal demokratla dayanışma yüzünden değil, parti politikası onun fikrince yeterince devrimci olmadığı için istifa etmiştir. Heidegger için önemli olan, sonradan iddia ettiği gibi, üniversitenin Batılı tininin, *üniversitas*ın savunulması değildi; o, devrimi aydınların tutuculuğuna ve üniversitenin sadece ekonomik ve teknik faydasıyla ilgilenen burjuvaların reel politik'ine karşı savunuyordu. Bu yüzden Tübingen'de 30 Kasım 1933'te yaptığı konuşmada *Alman yüksek okullarında devrim sona ermiş olmadığı gibi, daha başlamamıştır bile* açıklamasını yapar ve bu yüzden 12 Nisanda Kültür Bakanlığı ona, Fakülte'nin "tamamen haksız olmayan kaygıları" yüzünden Erik Wolf'u dekanlıktan almasını tavsiye ettiğinde 23 Nisan 1934'te rektörlükten istifa eder – Möllendorf'tan hiç söz edilmemektedir. Yani Bakanlık *bütün Alman varlığının kökten değişimi* (Heidegger) devrimciliğinin kendisi için fazla ileri gittiğini sezdirir.

Buna göre Heidegger'in rektörlükten istifası, kendi anladığı haliyle devrimci hareketin saflığı için verdiği savaşla bağlantılıdır: "Tanrı'nın

ölümü"nden sonra Batılı ruhunun yenilenmesi.

Devrimci hareketin bu saflığını, özellikle Freiburg'da güçlü olan aşırı dinci eğilimlere karşı da savunuyordu. 1934 başında Katolik öğrenci birliği "Ripuaria," Heidegger'in onayıyla bölgedeki parti makamları tarafından önce askıya alınıp, sonra o arada tamamlanan papalıkla yapılan antlaşma yüzünden bu birliğe tekrar izin verildiğinde, Martin Heidegger "Alman Öğrenci Birliği"nin önderi Oskar Stäbel'e kızmış bir halde şunları yazar: *Katolikliğin bu herkesçe bilinen zaferinin devam etmesine hiçbir şekilde izin verilmemelidir; özellikle de bu bölgede. Bütün yapılmış çalışmalara, b u n d a n ö n c e d ü ş ü n ü l e m e y e c e k ö l ç ü d e zarar vermektedir. Buradaki durumu ve güçleri en küçüğüne kadar tanıyorum ... Katoliklerin taktiği d a h a h â l â anlaşılamadı. Ve günün birinde bunun bedeli ağır olacak.*

Katolikliğin Freiburg'daki düzenlenişi ve büyük tinsel etkisi, Katolik kökenlerinden büyük zorluklarla kurtulmuş olan Heidegger için, *bütün Alman Dasein'ının değişimine* hafife alınmayacak bir engel oluşturuyordu. Bu yüzden de bilim kampında başlıca saldırılarını kiliselerde temsil edildiği şekliyle Hıristiyanlığa yöneltmişti. Kilisede herkes, bir tür yaşam sigortası gibi, rahatlar ve korkaklar için kendine göre bir Tanrı biçtiğinden söylediğine göre asıl tanrısızlık orada hâkimdir. Heidegger'in metafiziksel devrimiyse güçlüler, gözü pekler, azimli olanlar içindir.

Heidegger Katolikliği kökten eleştirerek, yolunu şimdilik geleneksel güçler yardımıyla bulmak isteyen parti makamlarına yaranamadı.

Heidegger'in iki durumda siyasi olarak sevmediklerini ihbar etmesine yol açan yine devrimci hareketin saflığı için verdiği savaştı.

Max Weber'in yeğeni Eduard Baumgarten bilimsel kariyerine Birleşik Devletler'de başlamış, Amerikan pragmatizmine de felsefi olarak

orada yaklaşmıştır. Freiburg'da yirmili yıllarda Heidegger'le arkadaş olmuştu, hatta Heidegger Baumgarten'in bir kızının vaftiz babası olmuştu. Felsefi açıdan görüş farklılıkları olsa da, bunlar şimdilik dostça tatlıya bağlanıyordu. Baumgarten Göttingen'e yerleşip, orada Amerika bilim dalında bir öğretim görevi aldı. Dersleri çok başarılı olduğu için, sınav yapma izniyle doçentliğe 1933'te hak kazanacaktı. Siyasi olarak uyum sağlamaya hazırdı ve SA'ya ve NS Doçentler Birliğine alınmak için dilekçeyle başvurdu. İşte bu anda Heidegger olanlara müdahale etti. 16 Aralık 1933'te NS Doçentler Birliğine şunları yazdı: *Dr. Baumgarten akrabalık ve tinsel kökeni açısından, M. Weber çevresindeki liberal-demokratik Heidelbergli aydınlardandır. Burada kaldığı sürece hiçbir şekilde nasyonal sosyalist olmadı ... Baumgarten benim yanımda başarısız olduktan sonra, eskiden Göttingen'de çalışan ve artık oradan atılmış olan Yahudi Fränkel'le canlı bir ahbaplık kurdu. Baumgarten'in Göttingen'e bu yolla yerleştiğini tahmin ediyorum ... Şu an ne SA'ya, ne de Doçentler Birliğine alınmasını mümkün görüyorum. Baumgarten konuşmacı olarak son derece beceriklidir. Ancak felsefe alanında göz boyadığını düşünüyorum.*

Heidegger kamuya açık konuşmalarında da, yeni şartlara sadece yüzeysel olarak uyum sağlayanlara karşı insanları tekrar tekrar uyarmıştı. Bu noktada Baumgarten'e karşı bu uyarısı devrimciliğinin bir sonucudur. Heidegger'in yazdığı bu rapor Göttingen Doçentler Birliğinin önderi üzerinde "nefretle dolu" bir etki uyandırdı, "işe yaramaz" olarak dosyalara eklendi. Baumgarten, partinin de yardımıyla kariyerine devam edebildi. Sonradan Königsberg'deki felsefe seminerine müdür, partinin yerel örgütüne gönüllü blok şefi oldu, Rosenberg bürosu onu çalışma toplantılarına davet etti.

Jaspers bu raporu 1935'te Marianne Weber'den duydu. Bu asla üs-

tesinden gelemeyeceği bir şeydi, yaşamının "en radikal deneyimlerinden" biriydi. "Max Weber'in çevresinden liberal-demokratik Heidelbergli aydınlar"a atılan bu taş ona da dokunuyordu. Ama şimdiye kadar Yahudi düşmanı olarak tanımadığı Heidegger'in, Yahudi düşmanı imalarla sevmediği bir bilimadamına kara çalmaya hazır olmasını Jaspers daha da kötü buluyordu. Jaspers tiksinmişti, ama aynı zamanda Heidegger'den korkuyordu da, bu yüzden ona doğrudan bu olaydan söz etmeye cesaret edemedi. Ancak 1945 sonunda Nazilerden arındırma komisyonu (Heidegger'in önerisiyle) Jaspers'ten Heidegger hakkında bir rapor yazmasını istediğinde Baumgarten vakasını açığa çıkarabildi.

Kimya profesörü ve Nobel ödülü sahibi (1953) Hermann Staudinger vakasında Hugo Ott ilgili belgeleri bulmuş ve süreci yeniden kurgulamıştır. Baden yüksek okullar şube müdürü Fehrle'nin Freiburg'u 29 Eylül 1933'te –Heidegger'in yeni yüksek okul anayasasına göre Führer-rektörlüğe tayini nedeniyle– ziyaretinde Heidegger şube müdürünü, Staudinger'in siyasi açıdan güvenilmez olduğuna dair kuşkuları hakkında bilgilendirir. Fehrle hemen soruşturma açtırır; "Memurluk Mesleğinin Yeniden Yapılandırılması Kanunu" uyarınca işlemlerin başlatılması için süre 30 Eylül 1933'te sona erdiği için acele etmek gereklidir. Heidegger daha yazdan, Staudinger hakkında incelemeler yaptırmaya başlamıştı. Staudinger'e yönelik suçlamalar Birinci Dünya Savaşı dönemiyle ilgiliydi. Staudinger 1912'den beri Zürih'teki Teknik Yüksek Okulda profesördü, ama Alman vatandaşı olarak kalmıştı. Sağlık sorunları nedeniyle ilk başta savaş hizmetine alınmamıştı. Savaş yıllarında pasifist makaleler yayımlayarak, insanlığı olduğu gibi tehdit eden bir savaş tekniğinin gelişmesi karşısında, siyasi düşünce tarzının değiştirilmesini talep etmişti. 1917'de İsviçre vatandaşlığı için başvur-

muştu. O sırada Alman tarafında hakkında dosya açılmış ve Staudinger, kimya alanında savaş için önemli bilgileri düşman güçlerine sızdırmakla suçlanmıştı. Gerçi bu suçlamadan vazgeçildi, ama 1919 Mayısında bile dosyasına, savaş döneminde "Alman davasının itibarına yurtdışında ağır hasar vermeye müsait" bir tutum benimsediği kaydı girilmişti. Staudinger 1925'te Freiburg'a çağrıldığında, bu olay tekrar dile getirilmiş, ama ulusalcı-tutucu profesörler bile artık bundan gocunmamıştı, çünkü Staudinger bu arada dünyaca ünlü bir yetenek haline gelmişti.

Heidegger de işte o zaman, Staudinger'i görevden uzaklaştırmak için soruşturma açılmasına neden olur. Gestapo dosyayı toparlar ve 6 Şubat 1934'te görüş bildirmesi için Heidegger'in önüne koyar. O da suçlamaları tek tek listeler: kimyasal üretim işlemlerini yabancı düşmanlara sızdırdığı kuşkusu; Staudinger'in *anavatanın en zor gününde* İsviçre vatandaşlığına başvurmuş olması ve sonuçta Alman onayı olmadan vatandaşlığı alması; *anavatanını silahla veya diğer hizmetlerle asla desteklemeyeceğini* kamuoyuna açıklaması. Bunlar yeterince ağır delillerdir. *Emekliye ayrılmasından çok işten çıkarılması tartışılmalıdır,* diye yazar Heidegger. *Bugün* Staudinger *kendini ulusal ayaklanmanın yüzde 110 dostu olarak sattığı için, bir müdahale* daha da acil biçimde gereklidir.

Baumgarten vakasında olduğu gibi, Heidegger'in işi şimdi de her şeyden önce sözde oportünistlerin izini sürmektir. Bu esnada Heidegger'in şevki bilhassa şahlanır, çünkü devlet ile bilim dalları arasındaki pragmatik ittifaka güvenmemektedir. *Köksüz* bilim dalları siyasi hizmetçilikleriyle tekrar ön plana çıkarsa, *bütün Alman Dasein'ının değişimi* onun gözünde başarısız olmak zorundadır. Bu yüzden Staudinger'e karşı kampanyaya girişirken, Staudinger de kendi açısından araştırma-

larının ulusal açılım için ne kadar önemli olduğunu kanıtlamak için elinden geleni yapar. Izdırap dolu sorgulamalara maruz kaldığı haftada, Staudinger kimyanın, kendine yeterliğe çabalayan yeni Almanya için önemini vurguladığı ve *ulusal devrimin patlak vermesinden* duyduğu *büyük sevinci* ifade ettiği bir makale yayımlar. Yüksek parti kademeleri onun lehine müdahale ettiklerinden, görevden atılmaz. Heidegger de söylediklerini değiştirir ve *adı geçen kişinin kendi alanında yurtdışında sahip olduğu konumu dikkate alarak,* 5 Mart 1934'te işten çıkarma yerine emekliye ayırmayı tavsiye eder. Ama Heidegger bu önerisiyle de içeri sızamaz. Staudinger karmaşık bir düzenlemenin ardından görevde kalacaktır.

Bu hikâyenin bir rövanşı vardır. Heidegger 1938'de YENİÇAĞIN DÜNYA İMGESİNİN METAFİZİK TARAFINDAN TEMELLENDİRİLMESİ üzerine ders verirken, modern bilimlerin teknikçiliğini eleştirdiğinde, NS parti yayın organı "Der Alemanne"nin yayımladığı bir makalede, Heidegger işe yaramazlığın bir örneği ("kimsenin anlamadığı ve hiçliği ... öğreten" bir filozof) olarak, uzman bilim adamlarının "yaşam için önemli" çalışmalarının karşısına konur. Bununla ne ima edildiğini bu makalenin altına yerleştirilmiş bir duyuru gösterir: Profesör Staudinger'in "Dört yıllık plan ve kimya" konulu dersinin duyurusu.

Heidegger bu olaydan, 14 Aralık 1945'te arındırma kurulu karşısında kendini savunurken bahseder. Ama bundan önce Staudinger'i ihbar ettiğini gizler.

Herhalde Heidegger ihbarını, kendini zora sokmak istemediği için gizlememiştir. Belki de bu yaptığı, ona bir ihbar gibi görünmemiştir. O, devrimci harekete ait olduğunu hissediyordu ve oportünistleri bu devrimci açılımdan uzak tutmak onun göreviydi. Bu hareketin içine sızmalarına ve onu kendi çıkarları için kullanmalarına izin verilmeme-

liydi. Heidegger için Staudinger, kişisel olarak işine geldiğinde bütün amaçlara hizmet edebilen, *tehlikesiz bir meşgalenin sakin rahatlığı*ndan başka bir şey aramayan o bilimadamlarından biriydi.

Tarihin ironisi: Bu rejime en büyük hizmetlerde bulunanlar aslında Heidegger gibi filozoflar değil, "apolitik" bilimadamlarıydı. Heidegger'in bir süreliğine kendi devrimci-fantastik tarzıyla hizmet etmek istediği sisteme, uygulamadaki ilk darbe gücünü onlar kazandırmıştır.

ONALTINCI BÖLÜM

Düşündüğümüz Zaman Neredeyiz? Todtnauberg Berlin'de: Bir Doçentler Akademisi Planı. Siyasi Girişimleri Terk. 'Mantık Anlatacağım ...' Heidegger Kahramanlarını Seçiyor: Hitler'den Hölderlin'e. 'Dünyanın Kararması' ve Gerçekte Varolan Nasyonal Sosyalizm.

Düşündüğümüz zaman aslında neredeyiz?

Ksenophon Sokrates hakkında güzel bir öykü aktarır. Sokrates asker olarak Peloponnes muharebesinde kahramanca savaşmıştı, ama birliklerin yürüyüşte olduğu bir anda bir fırsatını bulup birden düşüncelere dalıp kalakalmıştı ve kendini unutmuş, yerini unutmuş, içinde bulunduğu durumu unutmuş halde bütün bir gün boyunca orada durmuştu. Aklına onu düşündüren bir şey gelmişti veya bir şey dikkatini çekmişti ve böylece kendi gerçekliğinden kopmuştu. Onu hiçbir yere sürükleyen bir düşüncenin gücüne kapılmıştı, ama ne acayiptir ki burada kendini evinde hissediyordu. Düşüncenin bu hiçbir yeri gündelik olaylarda büyük bir kesintidir ve cezbedici bir başka yerdir. Sokrates hakkında bildiğimiz onca şeyden sonra, tinin bu başka yer deneyimi, ölüm korkusuna karşı zaferinin bir önkoşuludur. Düşüncelere kapılan Sokrates dokunulmaz biri olur. Bedenini öldürebilirler, ama tini yaşayacaktır. Dasein için verilen savaştan kurtulmuştur. Aristoteles, etrafındaki şeyler kendi yolunda giderken, hareketsiz ve dalmış orada duran bu Sokrates'i, felsefeyi her yer ve hiçbir yer becerisinden dolayı överken düşünecektir; felsefe, "ne bir donanım ne

de belli bir yer gerektirir ... insan dünya üzerinde nerede olursa olsun, kendini düşünmeye adarsa, sanki orada mevcutmuş gibi hakikati bulacaktır."

Ama Sokrates aynı zamanda şehir devletin, Atina'nın pazaryerinin filozofudur. Kafasındaki o başka yerle, o felsefi mevcut olmama halleriyle – mevcut olmak istiyordu. Felsefe hem yersizdir, hem de yerine bağlıdır.

İşte Heidegger bilhassa yerine bağlı bir filozoftu, siyasi girişimleri zamanında da güçlü sözlerle *kudretsiz- ve zeminsiz* dediği düşüncelere karşı cephe almıştır. Ama şimdi, üzerine sağlam basmak istediği yeni devrimci gerçekliğin zemininin sallandığını fark eder. Berlin'le terfi pazarlıkları yaparken Elisabeth Blochmann'a şunları yazar: *Bütün bunlar zeminsiz olurdu. Berlin'den tekrar çıktığımda rahatlamıştım* (19.9.1933, BwHB, 74).

Bu mektupta Heidegger bir o yana, bir bu yana savrulduğundan söz eder. Bir yandan: *Sadece bir tek şeyi bildiğime inanıyorum ..., o da büyük tinsel dönüşümlere karşı kendimizi hazırlamamız ve bunları birlikte ortaya çıkarmamız gerektiğidir.* Diğer yandan da: *Kendi çalışmalarımdan ... şu anda çok uzaktayım, oysa her gün gündelik işlerin ... beni nasıl da ona zorladığını hissediyorum.*

Heidegger nereye dönmeye zorlanıyordur?

Heidegger'in düşüncesinin yerleri son derece kesin olarak belirlenebilir. Bir kurgusal, bir de gerçek yer, felsefenin Yunanistan'ı ile taşra, tam olarak Todtnauberg.

Heidegger'in nasyonal sosyalist devrimle gerçekleştirmek istediği Yunanistan düşüne gelirsek, Nietzsche bunun hakkında gerekeni zaten yarım yüzyıl önce söylemişti:

"Bütün olarak Alman felsefesi ... şimdiye dek varolan ... en derin

memleket hasretidir ... İnsan hiçbir yerde memleketinde değildir, sonunda bir şekilde memleketinde olabileceği yeri geri talep eder, çünkü sadece orada memleketinde olmak ister: orası Yunan dünyasıdır! Ama tam da buraya çıkan bütün köprüler atılmıştır, – kavramların gökkuşağı h a r i ç ! ... Şu var ki: insan bu köprüden geçmek için çok zarif olmalıdır, çok hafif, çok ince! Ama bu tinsellik istencinde, neredeyse hayal gibi olma istencinde ne mutluluklar gizlidir ... Kilise azizleri arasından Yunanlılara g e r i dönmek ister insan ... Alman felsefesi, Rönesans istenci(dir), ... antik felsefenin kazıyla gün ışığına çıkarılmasıdır, hepsinden önce de Sokrates öncesinin, bütün Yunan tapınaklarından en iyi gömülmüş olanının! ... Günden güne daha bir Yunanlı oluyoruz, önce haklı bir şekilde, sanki Yunanlaştıran periler gibi, kavramlarda ve değer biçmelerde: ama bir gün umarız b e d e n i m i z l e de!"

Şimdiye kadar öğrendiğimiz gibi, Heidegger Yunanlılığın t o p l u m s a l bedene geri dönmesini istiyordu: *Yunan felsefesinin atılımının* kökensel *iktidarının* yenilenmesi olarak devrim (rektörlük konuşması).

Diğer yer: taşra, Todtnauberg. Karaorman'ın yükseklerinde Heidegger kendini Yunan düşlerine yakın hissetmişti, oradan siyasetin düzlüklerine inmişti, burası çalkantıda olduğundan, ondan bir şeyler kazanabilirdi – çünkü *Büyük olan her şey fırtınada ayakta durur!*

Siyasi açıdan etkin olduğu aylarında Heidegger –bu iki dünyayı, içinde yaşadığı ve içinde düşündüğü dünyayı– dilediği gibi bir araya getiremeyeceğinin acılı deneyimini yaşayacaktır. Heidegger'in 1934 Martındaki, Berlin'i alenen reddedişini içeren radyo konuşması hakkında çok dedikodu yapılmıştır: YARATICI MANZARA: NEDEN TAŞRADA KALIYORUZ? Genelde bunun içinde sadece ideolojik bir memleket ve köylülük romantizmi görülmek istenmiştir. Ama Heidegger burada

kendi tarzında basit, ama onun için önemli bir deneyim hakkında gerçekten bilgi vermektedir: *Bütün çalışmalarım ... bu dağların ve köylülerin dünyası tarafından taşınmış ve yönlendirilmiştir. Şimdi bazen o yüksekler-deki çalışmalar, burada aşağıdaki pazarlıklar, ders yolculukları, söyleşiler ve öğretim görevleri için uzun süredir kesintiye uğramıştı. Ama tekrar yukarı çıkar çıkmaz, kulübedeki Dasein'ımın daha ilk saatlerinde, önceki sorgulamalarımın bütün dünyası, üstelik onları bıraktığım halleriyle öne çıkar. Kendimi sadece çalışmanın kendine özgü salınımına bırakırım ve aslında onun gizli kanununu anlamaya gücüm yetmez* (D, 11).

Heidegger yaşamının dünyası ile düşüncesinin dünyasının Todtnauberg'deki kulübede, aslında sadece orada örtüşür hale geldiğini fark eder ve kendine itiraf eder. Sadece *kulübe Dasein'ında önceki sorgulamaların bütün dünyası*, Yunan başlangıcının bu tekrarı, canlı bir gerçeklik haline gelir; Heidegger'in hep dediği gibi, sadece orada *mevcut olur*. Bu yüzden, rektörlük başarısızlığından sonra düşüncesinin bu *yerine* geri dönebildiği için rahatlamıştır. Yolda bir rastlantı sonucu karşılaştıklarında, Wolfgang Schadewaldt Heidegger'e "Sirakuza'dan döndün mü?" diye iğneleyerek sormuş. Bilindiği gibi Platon Sirakuza'da devlet ütopyasını gerçekleştirmek istemiş ve kölelikten büyük bir şans eseri kurtulabilmişti.

Heidegger 23 Nisan 1934'te rektörlükten çekildiğinde, siyasi olarak göze batan bir mevkiden vazgeçmiş olur, ama yeni devrimci gerçeklik içinde felsefenin *bütün gücünü gösterebileceği doğru yeri* (Jaspers'e, 10.3.1933, BwHJ, 150) temin etme hedefini şimdilik korur. Ama düşüncesinin yeniden bulduğu *yerini* artık terk etmek istemediğinden, bu *yeri* oradan oraya taşıma, basitçe felsefesinin salyangoz kabuğu gibi beraberinde götürme denemesinden başka yapacak bir şeyi kalmamıştır. Berlin *zeminsiz* olduğu için oraya aldığı çağrıyı reddetmişti, ama 1934

yazında Berlin'deki doçentlik akademisinin biçimlendirilmesi için fikirler geliştirir ve bu fikirleri gerçekleştirme imkânının kendisine verilmesi şartıyla, oraya gelmeye hazır olduğunun sinyalini verir. Planları, bir tür filozof manastırı, Berlin'in ortasında bir Todtnauberg sığınağı kurmaya uzanmaktadır.

Heidegger bu konuyla ilgili olarak 1933 sonbaharından beri Berlin'le pazarlıktaydı. Doçentlik akademisi projesi Berlin'deki parti çevreleri ve oradaki Bilim ve Eğitim Bakanlığı tarafından harekete geçirilmişti. Bir gün kürsü sahibi olabilecek bütün genç bilimadamlarının geçmeleri gereken siyasi bir eğitim kurumu düşünülüyordu; hedef elbette ideolojik olarak milliyetçi dünya görüşüne yönlendirilmeleriydi. Venia Legendi [Üniversitede öğretim yetkisi] verilmesi, bu doçentlik akademisinin tamamlanmasına bağlı olacak ve böylece üniversitelerin elinden alınacaktı. Parti makamları "devralınan anlayışın" bilimadamları açısından mevcut duruma sessice ayak uydurduğuna, ama "nasyonal sosyalist anlamda kullanılabilecek ... neredeyse hiçbir öğe" içermediğine ilişkin kötü bir durum saptamıştı. Bu şekilde parti makamlarının saptadığı o kötü duruma, bir çare bulunacak ve yaklaşık on yıl içinde "dünya görüşü açısından kusursuz" bir bilimsel genç kadro yetiştirilebilecektir. Heidegger'in adı, bu akademiye müdür olarak geçmektedir. Heidegger ayrıntılı öneriler yapar ve bunları 28 Ağustos 1934'te Berlin'e gönderir. Bu bir akademi, ileri gelenler kulübü veya siyasi bir milli yüksek okul değil, *eğitsel* bir *yaşam cemaati* olmalıdır. Heidegger bu cemaati, *kendi tinine* sahip ve konaklama süresinin ötesinde de *bağlayıcı* bir *gelenek* yaratan bir tarikat gibi tarif eder. Önemli olan, ortamın *dile getirilmeyen etkisidir*. Bu yüzden öğretmenler, *ne veya ne üzerine 'konuştuklarından' çok, ne veya kim o l d u k l a r ı yla etki uyandırmalıdır*. Öğretmenler ve öğrenciler *bilimsel çalışma, dinlenme,*

toplanma, savaş oyunları, bedensel çalışma, yürüyüşler, spor ve kutlamanın doğal bir döngüsünden oluşan gündelik düzen içinde birlikte yaşamalıdır. *Hakiki bir yalnızlık ve toplanma* için de fırsat bırakılmalıdır, çünkü cemaate hizmet eden şey yalnızca *cemaat aracılığıyla meydana gelemez.* Dış düzenleme yalnızlık ile birlikteliğin bu döngüsüne uygun olmalıdır: Derslik, okuma masalarının bulunduğu bir yemek salonu, kutlamalar ve müzik yapmak için odalar, herkesin birlikte kalınan yatakhaneler. Buna karşılık, bireylerin zihinsel çalışmaları ve kendilerine yoğunlaşmaları için çekilebilecekleri *hücreler.* Kütüphane fakir donanımlı olmalı ve sadece önemli şeyleri içermelidir, *pulluk köylü için neyse, kütüphane de okul için odur.* Öğrenciler, *yazılı eserlerin hakiki ve temelden yargılanmasının ne demek olduğunu* öğrenmeleri için, kitapların seçimine katılmalıdır. Son olarak Heidegger bu bilim manastırının çekirdeğindeki düşünceyi özetler: *Bugünün bilim dünyasında zaten son derece güçlü olan 'Amerikancılık' aşılacak ve gelecekte de önlenecekse, bilimlerin yeniden düzenlenmesinin, kendi içsel gerekliliklerinden ötürü büyümesine imkân tanınmalıdır. Bu, münferit şahsiyetlerin belirleyici etkisi olmadan asla gerçekleşmemiştir ve asla başka şekilde gerçekleşmeyecektir.*

Heidegger'in kastettiği doçentlik akademisi gerçekleştirilmez. Perde arkasında entrikalar ve dalavereler dönmüştür. Rosenberg bürosu ve Bakanlık, başka parti makamları tarafından uyarılmıştır. Krieck 14 Şubat 1934'te Jaensch'e şunları yazmıştır: "Prusya yüksek okullarının bütün genç kuşağının, doçentlik akademisiyle Heidegger'in ellerine bırakılacağı söylentileri dolaşıyor. Bence bu bir felâket olur. Daha yüksek parti makamlarına; bu adam, tutumu, felsefesi ve Alman dilini kullanışı hakkında bir uyarı yazısı yazmanızı rica ediyorum." Zaten Münih ve Berlin terfi pazarlıkları esnasında da müdahalede bulunmuş olan Jaensch böyle bir rapor yollar. Bu raporda şöyle der: "Benim ...

fikrimi ifade etmemi isterseniz, söyleyeceklerimin başına, Adolf Hitler'in, kendisine en yüksek otorite olarak her zaman sağlam akıl kanunlarını tanıdığı ifadesini koymak isterim. Devlet kurumlarında en önemli adımlarda akılla çelişmek, mutlaka ve değişmez olarak bir faciaya yol açacaktır ... Yakın gelecekteki kültür hayatı için belki de en önemli makama yüksek okul yaşamımızda sahip olduğumuz en kafası karışık ve acayip, başına buyruk kişilerden biri getirilirse, bu sağlam akılla çelişkili olacaktır ... Genç akademik kuşağımızın en üst eğiticisi olarak, düşüncesinin başına buyruk olmasının yanında bulanık, şizoform, kısmen de şizofren olduğu (aşikâr olan) bir adamı atamanın, burada Marburg'da bariz gözlemleyebildiğimiz gibi, öğrenciler arasında eğitim açısından felaket etkileri (olacaktır)."

Bakanlık bu raporu geri çevirdiyse de, daha çok bir dünya görüşü eylemcisini tercih edeceğini gösterdi, bu yüzden Heidegger adaylar arasından ayrıldı. Yine de Heidegger rejimin ideolojik düzeneği için hâlâ kullanıma hazırdır. 1934 Mayısında "Alman Hukuku Akademisi"nde hukuk felsefesi komisyonuna çağrılır. Bu komisyonun başkanı, devlet hukuk komiseri Hans Frank, açılış konuşmasında bu komisyonun niteliğini ve ödevlerini belirlemişti. Yeni bir Alman hukuku için, "ırk, devlet, Führer, kan, otorite, inanç, toprak, askerlik, idealizm" değerlerine dayanan yeni temeller atılmalıdır; komisyon, "nasyonal sosyalizminin savaş komisyonu" olarak kurulacaktır. Weimar'daki Nietzsche arşivinde toplanan bu komisyonda Heidegger 1936'ya kadar çalıştı. Katkıları hakkında başka hiçbir şey bilinmemektedir. 1935'te Julius Streicher de bu kurula alınır. Bu olay öyle büyük ilgi uyandırır ki, Karl Löwith 1936'da Roma'da Heidegger'e bundan bahseder. Biraz duraksadıktan sonra Heidegger yanıt verir: "Streicher hakkında fazla söze gerek yoktu, 'Stürmer' gazetesi pornografiden başka bir şey değil-

di. Neden Hitler bu adamdan kurtulmuyor, bir türlü anlamıyordu, herhalde ondan korkuyordu."

Her ne kadar Heidegger'in Hitler'e ve devrimin gerekliliğine inancı kaybolmadıysa da, siyasetle ilişkisi gitgide azalır. Felsefesi kendine bir kahraman aramıştı ve bu, siyasi bir kahramandı. Şimdi Heidegger için tekrar, bu iki alanı ayırma zamanı gelmiştir. Felsefe *daha derine* yerleştirilir ve tekrar *tinin* temel olayı haline gelir. Her ne kadar bu siyaset için gerekli koşul olsa da, siyasetin içinde çözülmez. 1936'daki Schelling dersinin başlangıcında, şunları söyleyecektir: *Napolyon'un Erfurt'ta Goethe'ye söylediği o sözün derinden gerçek dışı olduğu kısa sürede gün ışığına çıkacaktı: Siyaset kaderdir. Hayır, tin kaderdir, kader de tindir. Tinin özü ise özgürlüktür* (GA 42, 3).

Heidegger'in siyasetten *tine* dönüşü, daha 1934 yaz dönemindeki dersinde gelişini duyurur. Bu ders, "Devlet ve Bilim" başlığı altında duyurulmuştu. İlk ders saatinde, mevki ve şöhret sahibi kim varsa toplanmıştı, partinin ileri gelenleri, saygın kişiler, meslektaşlar; öğrenciler azınlıktaydı. Heidegger'in rektörlükten çekilmesinden sonra neler söyleyeceğini herkes merak ediyordu. Bu ders, toplumsal bir olaydı. Heidegger kahverengi gömleklilerle dolup taşan amfide kürsüye kadar yolunu açtı ve konusunu değiştirdiğini açıkladı: *Mantık anlatacağım. Mantık* [Logik] *logos'tan gelir. Herakleitos der ki, ...* İşte o anda, Heidegger'in *derinliklerine* dalmaya hazırlandığı ve siyasete karşı konuşmak istemese bile ona karşı eski mesafesini korumak istediği netlik kazandı. Daha ilk cümlelerde *başıboş dünya görüşü gevezeliklerinin* yanında, burjuva biliminin alışıldığı gibi 'mantık' adı altında sunduğu *ıvır zıvır formülleri* de geri çevirir. *Mantık bizim için, varlığın temellerine doğru sorgulayarak inmektir, sorunsallığın sahasıdır* (L, 2). Daha ikinci ders saatinde amfide sadece felsefeye ilgisi olanlar oturuyordu.

Heidegger bir yıl sonra, rektörlükten sonraki ilk yarıyılına geri dönüp baktığında, Jaspers'e bunun zor bir başlangıç olduğunu yazar: *Bense ... el yordamıyla zar zor ilerliyorum; 32/33 kışında ... koptuğum işlerime daha birkaç ay önce ulaşabildim; ama bu sadece hafif bir kekeleme, bunun haricinde gerçekten aşılması gereken o iki kazık –kökenimin inancıyla hesaplaşmak ve rektörlüğün başarısızlığı– bana yetiyor* (1.7.1935, BwHJ, 157).

Kendi dinsel ve siyasi dürtülerini anlamaya yönelik bu çalışma esnasında, bir başka *kahraman* ona yardım eder: Hölderlin.

1934/35 kış yarıyılında Heidegger ilk Hölderlin dersini verir. Bundan sonra Hölderlin, düşüncesinin kalıcı bir odak noktası olacaktır. Hölderlin'de Heidegger, içimizde eksik olan tanrısal şeyin ve gündelik işlerin ötesinde bir 'siyaset'in ne olduğunu bulmak ister. Heidegger, Hölderlin *milletimizin tarihi içinde bir güçtür* der, ama bu güç henüz hakikaten gün ışığına çıkmamıştır. Eğer Alman milleti kendini bulacaksa, bu durum değişmelidir. Heidegger buna katkıda bulunmaya *en yüksek ve hakiki anlamda 'siyaset'* adını verir, *o kadar ki, burada etkisi olabilen kişinin, 'siyasi' şeylerden bahsetmesine gerek kalmaz* (GA 39, 214).

Heidegger yüzünü bu şaire döndüğünde bir Hölderlin Rönesansı yaşanıyordu. Hölderlin artık sadece, daha yüzyılın başına kadar olduğu gibi, "Hyperion" adı altında acayip bir mektup-romanı yazmış ve Alman klasisizmi döneminde bol bulunan Yunanseverlerden biri, edebiyat tarihi açısından ilginç bir şair değildir. Israrla Hölderlin'e dikkat çekmiş olan ne Dilthey ne de Nietzsche, onu Alman kamuoyunun bilincine çıkaramamıştır. Bunu ancak Birinci Dünya Savaşı arifesinde George çevresi ve üyelerinden, Hölderlin'in son eserlerini keşfeden, yorumlayan ve toplu eserlerinin büyük bir baskısına başlayan Norbert von Hellingrath başarmıştı. George çevresi Hölderlin'i 'sembolizm'in

dâhi bir öncüsü olarak görüyordu, ama sanatkâr, oyunbaz bir öncü değil, varoluşsal açıdan zorlayıcı bir öncü olarak. "Sanki en kutsal şeyin perdesi kalkmış da tarifsiz şeyler gözler önüne serilmiş gibi" – işte yirmili ve otuzlu yılların Hölderlin hayranlığı böyle bir ruh halindeydi. Max Kommerell Hölderlin'i, "önder olan şairler" düzeyine çıkarmıştı; Hölderlin'de insan, "Alman güç akımı"nı hissetmektedir. Coşkulu gençler arasında Hölderlin, Almanya'nın kırdığı kalbin bir dehası olarak geçiyordu. "Hyperion"dan şu cümleler tekrar tekrar alıntılanıyordu: "Bu çok sert bir söz, ama yine de söylüyorum, çünkü hakikat bu: Almanlar kadar parçalanmış bir millet daha düşünemiyorum, zanaatkârlar görüyorsun, ama insan yok; düşünürler var, ama insan yok; efendiler ve uşaklar, gençler ve yaşı yetmiş kişiler var, ama insan yok – ellerin, kolların ve bütün organların paramparça alt alta yattığı, o sırada dökülen kanın, canın kumdan süzüldüğü bir savaş alanı gibi değil mi bu?"

Yaşamın yeni bütünlüğüne duyulan özlemle Hölderlin, siyasi yelpaze üzerinde geniş bir aydın kitlesinin özdeşleşmesi açısından anlamlı bir kişilik haline gelmişti; ama özellikle, şairin sözlerinde yeni bir kutsallık deneyimi arayanlar için. Rilke "Hölderlin'e" adlı şiirinde şöyle der: "Ah, en yücelerin arzuladıklarını, sen istemeden bıraktın / Taş üstünde taş: öylece duruyordu. Ama bunun yıkılışı bile / seni saptırmadı."

Sonradan delirmesi, Hölderlin'in şiirine ek bir otantiklik kazandırdı – çıldırmasının nedeni, yaşamın tehlikeli ve gizemli alanlarına başkalarından daha fazla dalmış olması değil miydi?

Almanların şairi; ozanlığın gücüne yenilen ozan; yeni tanrılar doğurtan ebe, sınır akıncısı ve büyük mağlup – işte Hölderlin bu imgelerle görülüyordu ve Heidegger de buna katılır.

Heidegger'in Hölderlin yorumunun üç odak noktası vardır. Kendi 'güç' siyaseti başarısız olduktan sonra, Heidegger gücün özü ve varlık güçlerinin hiyerarşisiyle ilgilenmektedir. Şiir, düşünce ve siyaset – bunların birbiriyle ilişkisi nedir?

İkinci olarak Heidegger Hölderlin'le, içimizde eksik olan şey için bir dil bulmak ister. Bizim varlık eksikliğimizin güçlü sözler söyleyen tanığı ("Tanrıların Gecesi") ve bu eksikliğin olası aşımının habercisi olarak Hölderlin'den alıntı yapar. Üçüncü olaraksa Hölderlin aracılığıyla, bu *şiirin şairi* aracılığıyla, kendi eylemlerini, düşünmeyi düşünmeyi kavramak ister. Hölderlin'de, özellikle de onun başarısızlığında, kendi yansımasını bulur. Dolaylı olarak kendisinin, kendisini nasıl gördüğünün ve nasıl görülmek istediğinin bir resmini çizer.

Heidegger bu dersinde Hölderlin'in iki son dönem şiiri, "Almanya" ve "Ren nehri"ni yorumlar. Heidegger bütün tefsirinin temel düşüncesi olarak, Hölderlin'in bir sözünü alıntılar: "Şairler çoğunlukla bir dünya döneminin başlangıcında veya sonunda ortaya çıkmıştır. Milletler şarkılarla çocukluğun cennetinden, etkin yaşama, kültür dünyasına katılır. Şarkılarla asıl yaşama geri döner" (GA 39, 20).

Bir milletin ve kültürünün tarihindeki belli bir dönemde, *o zaman gündelik dilde bahsettiğimiz ve ele aldığımız şeyin açığa çıkmasını* sağlayan, şairin sözleridir, der Heidegger.

Şairane sözlerin kudretine dair, bir şair için şımartıcı bir görüş. Şairler bir millete kimliğini verir. Onlar, Homeros ve Hesiodos gibi, millete tanrılarını verir ve böylelikle bir *gelenek ve görenek* kurarlar. Bir milletin kültürünün asıl mucitleri, şairlerdir. Hölderlin şiirlerinde, şairliğin bu kudretini kendisine konu aldığı için, Heidegger ona *şiirin şairi* adını verir.

Bundan sonra Heidegger şiirin kültür kuran eylemini diğer büyük

kuruluş eylemleriyle ilişkiye sokar: dünyanın felsefi olarak açımlaması ve bir devletin kuruluşu. *Bir milletin temel ruh hali, yani Dasein'ının hakikati aslında şair tarafından kurulur. Varolanın bu şekilde örtüsü kaldırılan varlığıysa* [Seyn des Seienden], ... *düşünür tarafından varlık* [Seyn] *olarak kavranır ve böylece kavranan varlık da* [Seyn], ... *milletin bir millet olarak kendine getirilmesi yoluyla, b e l i r l e n e n tarihsel hakikatin içine konur. Buysa devletin yaratıcısı tarafından devletin ... yaratılmasıyla olur* (GA 39, 144).

Şiir, düşünce, siyasetin ortak yönleri, büyük bir kudrete sahip *eserler* olabilmeleridir. Hölderlin'e ilişkin olarak Heidegger şöyle der: *Günün birinde kendi gündelikliğimizden çıkmak ve şiirin gücüne atılmak zorunda kalabiliriz; terk ettiğimiz haliyle gündelikliğe asla geri dönemeyebiliriz* (GA 39, 22).

Şairler, düşünürler, devlet adamları *yaratıcı* oldukları için, başkalarının kaderi olurlar; bu sayede, dünyaya gelen şey kendi etrafında bir 'saray' yaratır ve yeni Dasein ilişkileri ve görünürlükler bu sarayın içindedir. O zaman varolanın toprak parçası üzerinde heybet ve büyüyle duran bu eserlerin yaratılmasına Heidegger *savaş* adını da verir. Bir yıl sonra verdiği METAFİZİĞE GİRİŞ dersinde bu yaratıcı savaşı şöyle betimler: *Duyulmamış, şimdiye dek söylenmemiş ve düşünülmemiş olanı ancak bu savaş tasarlar ve geliştirir. Sonra bu savaş; yaratanlar, şairler, düşünürler, devlet adamları tarafından taşınır. Hâkim olan hükme karşı eserin kütlesini fırlatır ve böylece açılan dünyayı onun içinde tutsak ederler* (EM, 47).

Heidegger'in, Hitler gibi birinin *yaratıcı*, devlet kuran eylemlerine nasıl *tutulabildiğini* şimdiye kadar gözlemleyebilmiştik. Şimdi söz konusu olan, Hölderlin'in şiirinin *iktidar alanıdır* ve nasyonal sosyalist devrim için geçerli olan, bunun için de geçerlidir. Tübingen'de, NAS-

YONAL SOSYALİST DEVLETTE ÜNİVERSİTE üzerine 30 Kasım 1933'te yaptığı konuşmasında Heidegger *devrimci gerçekliği, mevcut-olan bir şey* veya salt bir *olgu* olarak görmeye karşı uyarmıştı. Onun ne olduğu bu şekilde asla öğrenilemez. Bu gerçekliğin etki alanına girmek ve kendini dönüşüme bırakmak gereklidir. Öyleyse bu, Hölderlin için de, büyük şiirin tamamı için de geçerlidir. İnsanın kendini onun *girdabına* bırakmaya veya onunla güvenlik mesafesini korumaya karar vermesini gerektirir. Hölderlin'in şiiri kendini, sadece kapalılığı-açmaya-kararlı olanlara açımlar ve sonra onlar için –siyaset veya düşünce gibi– devrimci bir olay, *bütün Dasein'ın kökten değişimi* haline gelebilir. Ama çok az kişi bu maceraya atılmak ister. Heidegger güvenlik mesafesi koyma taktiklerini araştırırken, bunların hepsi sadece, kendini şiirin güçlü sözlerine doğrudan maruz bırakmamayı hedefler. Burada şiir, yaşantıların ve fantezinin *ifadesi* olarak, zihinsel ufku genişletmek için iyi, eğlendirici bir şey olarak anlaşılır. Veya ideolojik üstyapı olarak, gerçek olayların karartılması ve puslandırılması olarak şiir. Veya –Heidegger burada nasyonal sosyalist ideolojiden alıntı yapar– *Şiir milletin biyolojik olarak zaruri bir işlevidir* tasavvuru (GA 39, 27). Heidegger sindirim de milletin zaruri bir işlevidir, diye alay eder. Kendini bir şeyin iktidar alanına vermeme, tersine onu sadece dışarıdan sabitlemeye yönelik bu tutuma *liberalci* temel yaklaşım der. *Eğer sık sık kötüye kullanılan 'liberalci' sıfatı bir şeye verilebilirse ve verilecekse, o zaman bu, işte bu düşünce biçimidir. Çünkü bu, temel olarak ve önceden, kastettiği ve düşündüğü şeyden çıkar; kendisini, kastettiği şeyin salt bir nesnesi haline getirir* (GA 39, 28).

'Liberalci' teriminin çok değişik bir kullanımı. Bununla ima edilen, kendini bir şeyin kendi anlamına bırakmayı, düşüncesiz, duygusuz veya yöntemsel olarak reddetmektir; şeylerin 'üzerine,' 'altına' veya

'arkasına' geçmek, ama her durumda onların 'içine' çekilmekten kaçınmak istenir. Bu eleştirisiyle Heidegger birdenbire Hölderlin için "Tanrıların gecesi"ne özgü olan bir duruma ulaşır.

Biz "bugünküler," der Hölderlin, bilimsel bilgi anlamında "çok deneyimliyiz" deneyimli olmasına, ama bu sırada şeyleri, doğayı ve insan ilişkilerini, bütün doluluğu ve canlılığıyla algılama yetisini kaybettik. "Tanrısal olan" şeyi kaybettik, bu ise "tin"in dünyadan kaçtığı anlamına gelir. Doğayı altettik, "dürbün," evrenin en uzak köşelerine kadar uzanıyor, ama bu arada, görünen dünyanın "bayram havasıyla doğuşunu" "aceleye getiriyoruz." Doğa ile insan arasındaki "sevgi bağları"ndan biz "urgan yaptık," insanın ve doğanın sınırlarını "alaya aldık." "Kurnaz bir cins" olduk, hatta şeyleri "çıplak" görebildiğimiz için gurur bile duyar olduk. Bu yüzden insan yeryüzünü artık "görmüyor," kuş seslerini "duymuyor," insanlar arasındaki dil bile "kurudu." Bütün bunlar Hölderlin için "Tanrıların gecesi" demektir. Yani bu; dünyevi, insani ilişkilerin içkin anlamlılığının ve ışıma gücünün kaybını ifade eder.

Hölderlin'in anlayışına göre şair, bütün bu canlı, ama artık batmış olan dünyayı, yeniden dile getirmelidir. Sadece batmış olanları anımsatabildiği ölçüde, Hölderlin "zor zamanların şairi"dir.

Tanrısal olan Hölderlin'de bir ahiret bölgesi değildir, tersine insanın içindeki, insanlar arasındaki ve doğayla ilişkilerdeki dönüşmüş bir gerçekliği betimler. Hem tek başına, hem de hep beraber dünyaya açılmış olan, şiddetlenmiş, maceracı, yoğun, uyanık bir yaşam. Dünya-içinde-varolmanın sevinç nidaları.

Hölderlin'in bu tanrısallığına yirmili yılların Heidegger'i *sahihlik* adını koymuştu, şimdiyse bunun için yeni bir ad bulur: *varlıkla ilişki* [Bezug zum Seyn]. Heidegger'in VARLIK VE ZAMAN'da açıkladığı gibi,

Dasein zaten her zaman varlıkla ilişki içindedir. Gayrisahihliğe kaçış da bu ilişkinin bir parçasıdır. *Bezug zum Sein* açıkça kavrandığında, yani *sahihten* yaşandığında *Bezug zum Seyn* olur. Buradan itibaren Heidegger bu anlamda Dasein'ı tanrılaştıran *sahih* bir ilişki ima ettiği her seferde y ile *seyn* yazar. Tanrısal olana açılma da, Dasein'da tam da bu anlama gelir: kendini açmak ve kendi dipsizliğine ve dünyanın harikalarına kadar inmeye cüret etmek.

Bu açılmanın, tamamen tek başına, kararlı Dasein'ın bir başarısı olduğu düşünülebilir. VARLIK VE ZAMAN'ın sahihlik felsefesinde gerçekten de bu bireysel yön hâkimdir ve bütün bir milletin tanrılarını ve tanrısallıklarını *kuran* şair ve düşünür kahramanlar imgesinde, bu bireyselcilik yaşamını sürdürür. Ama yine de Heidegger şimdi tarihsel ve kolektif yönü daha kuvvetle vurgular. Böyle bir varlık ilişkisini [Seyns-Bezug] teşvik eden tarih çağları ve bunu zorlaştıran, hatta imkânsızlaştıran çağlar vardır. "Tanrıların gecesi" veya Heidegger'in de dediği gibi, *dünyanın kararması,* bütün olarak çağları kapsar. Heidegger için Hölderlin, eski tanrıların kaybolduğu, yenilerinin de henüz gelmediği bir çağ kırılması döneminde tek başına, hem geç kalmış, hem de erken gelmiş biri olarak kaybolanın acısını çekmek ve gelecektekinin şiddetine katlanmak zorunda kaldığı için o kadar büyüktür. "Ama dostum! çok geç kaldık. Gerçi tanrılar yaşıyor, / Ama başımızın üstünde, başka bir dünyada ... / Çünkü zayıf bir kap, onları tutmayı her zaman beceremez," der Hölderlin'in son dönem şiirlerinden biri. Heidegger bunu, "Bayram günlerindeki gibi ..." şiirinden şu mısralarla toparlar: "Oysa bize, Tanrı'nın fırtınası altında / Siz şairler! alnımız açık durmak yakışır, / Babamızın şimşeklerini, onun kendisini, kendi elimizle / tutmak ve bir şarkıya sarıp millete / bu kutsal armağanı vermek" (alıntı GA 39, 30).

Şairin başı üstünde dolanan bu "Tanrı'nın fırtınası" imgesini, Heidegger *varlığın* [Seyn] *üstün gücüne maruz kalmışlık* olarak yorumlar (GA 39, 31) ve Hölderlin'in 4 Aralık 1801'de, Bordeaux'ya yolculuğundan kısa süre önce, dostu Böhlendorff'a yazdığı bir mektuptan alıntı yapar: "Yeni bir hakikati, üzerimizde ve etrafımızda olan şeylerin daha iyi bir görünümünü sevinçle haykırabilirim; oysa şimdi tanrılardan, sindirebileceğinden daha fazlasını alan kadim Tantalos'un başına gelenlerin benim de başıma gelmesinden korkuyorum." Geri döndükten sonra kafası karışmış ve yıkılmış halde şunları yazar: "Şiddet öğesi, gökyüzünün ateşi ve insanların sessizliği ... beni her zaman esir almıştır ve kahramanlar hakkında söylendiği gibi, ben de Apollon'un beni vurduğunu söyleyebilirim" (Böhlendorff'a, Kasım 1802).

Heidegger'in yorumuna göre Hölderlin ileri gitmeye cüret etmiştir, belki de fazla ileri, *tinsel-tarihsel Dasein'ın tüm tehdidinin etkisini gösterdiği bölgeye kadar* (GA 39, 113). Etrafındaki millet *yoksunsuzluğun yoksunluğu* içinde direnir ve bu yüzden kendi şairine *ihtiyaç duyamazken,* bu şair her şeyi, acıyı ve muhteşem mutluluğu yalnız başına taşımak zorundadır. Hölderlin'in yaşadığı ve şiire döktüğü *temel ruh hali*, henüz millette bir yankı bulmaz. Önce *ruh halinin ayarlanması* gereklidir. *Daha hâkim olan ve güçlükle süregiden ruh hallerinin bu ayarlanması savaşına ilk doğan çocuğun kurban edilmesi gerekir. Bu çocuklar; deyişlerinde bir milletin kendi tarihinin içindeki gelecek varlığını* [Seyn] *önceden söyleyen ve bu esnada kaçınılmaz olarak duymazlıktan gelinen o şairlerdir* (GA 39, 146).

Bu çocuklar o şairlerdir, der Heidegger, ama aynı zamanda 'bunlar o düşünürlerdir ...' diye ima eder. Ve bu şekilde kendi portresine ulaşır. Çünkü Heidegger Hölderlin'in başına gelenlerin, kendi başına da geldiğine inanır. O da kendisini "Tanrı'nın fırtınasına" açmıştır, varlı-

ğın [Seyn] yıldırımı onu da çarpmıştır, milletin *yoksunsuzluk yoksunluğundan* o da ıstırap duymaktadır, o da henüz tam kabul edilmemiş bir eser *kurmuştur*. Heidegger "Ama bana ihtiyaç duyamazlar," diye çift anlamlı bir alıntı yaptıktan sonra, o sıradaki devrimle ilişki kurarak devam eder: *Almanlar bu korkunç sözleri daha ne kadar duymazdan gelecekler? Dasein'larının bu büyük dönüm noktası gözlerini açmayacaksa, kulaklarını başka ne açabilir ki?* (GA 39, 136).

İşte yine burada, *büyük dönüşüm*, nasyonal sosyalist uyanışın metafiziksel devrimi. Yeni bir *varlığın* [Seyn] *kurucusu* Hölderlin'e, nihayet kulak verileceği an, işte bu an olmalıdır. Çünkü Hölderlin *tarihsel bir dünya yaratmak için, tanrılara bir kez daha kafa tutma* macerasında millete öncülük etmiştir (GA 39, 221).

Öyleyse Heidegger bir kez daha, o büyük *uyanışı* kutlamaktadır. Hölderlin'in dünya tarihindeki saati geldiyse, bu neden aynı zamanda Heidegger'in de saati olmasın! Ama Heidegger rektörlükteki başarısızlığından sonra, doğrudan siyasi eylemin, *düzenleme ve idare*nin ona göre bir iş olmadığını bilmektedir. Onun ödevi *başka bir metafizik aracılığıyla, yani varlığın* [Seyn] *yeni bir temel deneyimi aracılığıyla* bu *uyanışa* hizmet etmektir [GA 39, 195].

Bu *uyanışı* dünya tarihindeki hangi büyük eğilimlerin tehdit ettiğini ve zora sokabileceğini Heidegger altı ay sonra METAFİZİĞE GİRİŞ dersinde tarif eder. Burada çağına güncel felsefi bir tanı koyma alanına girer. Düşüncelerinin merkezinde, *tinin kudretinin ortadan kaldırılması* dediği bir tez bulunmaktadır (EM, 34).

Tin ilk olarak, araçsal akla, Heidegger'in tabiriyle *zekâ*ya indirgenir. Artık sadece *önceden verili şeylerin hesaplanması ve incelenmesi ile bunların olası değiştirimi ve yeniden üretilmesi* söz konusudur. Bu hesaplayıcı *zekâ* ikinci olarak, bir dünya görüşünün, ideolojik bir doktrinin

hizmetine sunulur. Bu bağlamda Marksizme, –aynı zamanda milliyetçi ırkçılığa da– teknik saplantısı adını verir. *Şimdi zekânın bu hizmeti, ister sadece (Marksizmde olduğu gibi) maddi üretim ilişkilerinin düzenlenmesi ve kumandasıyla, ister (Pozitivizmde olduğu gibi) zaten yerleşmiş olan ... her şeyin anlaşılır şekilde düzenlenmesi ve açıklanmasıyla ilişkili olsun, isterse de bir milletin yaşamsal kitlesinin ve ırkının düzenleme açısından yönlendirilmesiyle gerçekleşsin* (EM, 36) – her durumda *tinsel olayın güçleri* özgür hareketliliklerini ve kendi kendinin amacı gibi olan onurlarını kaybetmektedir. Ama böylece varlığın talebine karşı *açıklıklarını* da kaybederler. Ekonomik, teknik ve ırkçı topyekûn seferberliğin sonucu, Heidegger'in formül tarzı ifadelerle işaret ettiği *dünyanın kararmasıdır: Tanrıların kaçışı, yeryüzünün yok edilişi, insanın kitleleştirilmesi, yaratıcı ve özgür olan her şeye karşı nefret dolu bir kuşku* (EM, 29).

Bu karanlık manzaraya, Heidegger 1935 yılındaki Alman gerçekliğini de ekler. 1933'teki uyanış ruhu tehdit altındadır; dışarıdan gelen Amerika (= teknik seferberlik) ve Rusya (= ekonomik seferberlik) tehdidi. *Uğursuz bir körlük içinde, her an kendi kendini hançerlemek için sürekli tetikte olan bu Avrupa, bugün bir yandan Rusya'nın diğer yandan Amerika'nın kıskacında bulunmaktadır. Metafiziksel olarak bakıldığında, Rusya ile Amerika aynı şeydir; ipini koparmış tekniğin ve ortalama insanın zeminsizce düzenlenişinin aynı tesellisiz çılgınlığı. Yeryuvarlağının en uzak köşesi de teknik olarak fethedilmişse ve ekonomik olarak sömürülebilir hale gelmişse eğer, istenilen her olgu, istenilen herhangi bir yerde ve istenilen herhangi bir zamanda istenilen hızla erişilebilir hale gelmişse eğer, ... zaman artık sadece sürat, anlıklık ve eşzamanlılıksa ve zaman, tarih olarak bütün milletlerin Dasein'ınından kovulmuşsa, bir boksör bir milletin en büyük adamı olarak geçiyorsa, milyonlarca insanın kitleler halinde toplanması bir zaferse – o zaman, evet o zaman bütün bu patırtının ötesinde, sorular*

hâlâ bir hayalet gibi etrafta dolaşmaktadır: niçin? – nereye? – sonra ne olacak? (EM, 29).

Ama uyanışın ruhu içeriden de tehdit altındadır – ırkçılık tehdidi (*bir milletin yaşamsal kitlesinin ve ırkının düzenleme açısından yönlendirilmesi*).

Heidegger nasyonal sosyalist devrimde modernliğin hayırsız gelişmelerine karşı bir direnme gücü görmüştü. Onun için bu, *bu hareketin içsel hakikatini ve büyüklüğünü* teşkil ediyordu (EM, 152). Ama 1935'te, bu hareketin en kıymetli dürtülerinin harcanması ve *ipini koparmış tekniğin ve ortalama insanın zeminsizce düzenlenmesinin aynı tesellisiz çılgınlığına* kurban gitmesi tehlikesini görmektedir (EM, 28). Bu durumda filozof, devrimci uyanışın kökündeki hakikati korumalı ve savunmalıdır. Ama sabırla silahlanmalıdır. *Felsefe, bugününde asla dolaysız bir yankı bulamama ve aynı zamanda bulmaya izinli olmama kaderini taşıyan az sayıda şeyden biri olduğu için, özünden çağına yabancıdır* (EM, 6).

Ama Heidegger kısa süre önce kendisinin de *dolaysız bir yankı* yaratmak istemenin cazibesine kapıldığından hiç söz etmez. Felsefenin iktidarı ele geçirme denemesinin başarısızlığından sonra, Heidegger her durumda tekrar felsefenin yalnızlığına döner; Hölderlin örneğinde olduğu gibi, o heyecan verici *dünyanın kararması tehlikesini* yalnız savaşçı gibi önlemeye çalışır. Oysa başarısız siyaset kaçamağından bir ders almıştır: *Hakikatin hazırlanması* bir gecede olmaz. Gerçi *Varlığın* [Seyn] *tezahür etmesi* felsefede, Heidegger'in felsefesinde, şimdiden yer yer meydana gelmektedir, ama bu olay toplumun bütününe yansıyana ve onu temelden dönüştürene kadar *uzun bir süre* geçecektir, bu yüzden de bu, *yoksul bir zaman* olarak kalacaktır. *Böylesine bir metafiziksel yoksunluk ortamında* tinler, bu ister Hölderlin, isterse Heidegger olsun, henüz meydana gelmemiş olan şeyin hatırasını canlı tutmak için da-

yanmak zorundadır.

Sonuç olarak Heidegger felsefi fantezilerine sarılır, ama bunları nasyonal sosyalist politikaya karışmışlıklarından kurtarmaya başlar.

Gerçekte varolan nasyonal sosyalizm Heidegger için gitgide ihanete uğramış bir devrim sistemi haline gelir, çünkü devrim onun için, metafiziksel bir devrimdi, milli bir cemaatin zemini üzerinde *varlığın* [Seyn] *tezahür etmesi*ydi. Böylece Heidegger'in kendinin hâlâ olduğunu düşündüğü asıl nasyonal sosyalist yoksul bir zamanda bir düşünür haline gelecektir.

Rektörlüğün başarısızlığından Heidegger en iyi dersi çıkarır: Kendi varlık tarihinde kendisini, fazla erken gelmiş ve bu yüzden çağı tarafından yok edilme ve yadsınma tehlikesine kapılan bir haberci olarak yazar. Hölderlin'in bir kardeşi.

ONYEDİNCİ BÖLÜM

Dünya İmgesinin ve Topyekûn Seferberliğin Zamanı. Heidegger Geri Çekiliyor. Hakikatin İşe Koyulması Hakkında. Heybetli Pragmatizm. Devlet Kurucuları, Sanatçılar, Filozoflar. İktidar Düşüncesinin Eleştirisi. Nietzsche ve Heidegger – Kim Kimi Aşar? Açık Denizde Sal İnşası Hakkında.

6 Kasım 1932'deki son özgür seçimlerde nasyonal sosyalistler oyların yüzde 33,5'ini kazanmışlardı. 5 Mart 1933'teki seçimde, meclis binasının yanmasından, Alman Komünist Partisinin kapatılmasından ve geri kalan muhaliflerin şiddetle bastırılmasından sonra bile NSDAP milletin çoğunluğunu hâlâ arkasına alamıyordu. Sadece tek bir parti listesinin bulunduğu, Almanya'nın Milletler Cemiyeti'nden çıkması hakkındaki halk oylamasıyla birleştirilmiş olan 12 Kasım 1933'teki milletvekili seçimlerinde nihayet yüzde 92 NSDAP'ye oy verir. Bu seçim sonucu kesin olarak milletin ruh halini tutarlı bir şekilde yansıtmıyordu: o sırada Hitler henüz bu kadar büyük bir kabul görmüyordu. Ama otuzlu yılların sonu için, milletin ağır basan çoğunluğunun Hitler'in politikasını genel olarak desteklediği tahmin edilebilir. Bunun nedeni de, terör, zorla birlik sağlama ve korkutmaların etkili olması değil, Hitler'in politikasının o sırada büyük çoğunluğun gözünde başarılı olduğunu kanıtlamasıdır. 28 Nisan 1939'da Hitler, büyük bir konuşmada bu başarıların bir özetini sunar: "Almanya'daki karmaşanın üstesinden geldim, düzeni geri getirdim, milli ekonomimizin her alanında üretimi dev adımlarla artırdım ... Hepimizin öylesine yüreğine dokunan yedi

milyon işsiz insanımızı, olduğu gibi faydalı üretime katmayı başardım ... Alman milletini siyasi anlamda birleştirmekle kalmadım, askeri olarak silahlandırdım ve 448 maddesinde, şimdiye kadar milletlere ve insanlara reva görülen en adi tecavüzleri içeren o sözleşmeyi sayfa sayfa ortadan kaldırmaya çalıştım. 1919'da bizden çalınan şehirlerimizi, devletimize tekrar geri verdim, bizden koparılmış, derin mutsuzluk içindeki milyonlarca Almanı yeniden memlekete getirdim. Almanların yaşam ortamının bin yıllık tarihsel birliğini tekrar kurdum ve ... bütün bunları, kan dökmeden ve kendi milletime veya başkalarına savaş acıları yaşatmadan yapmaya çalıştım. Bütün bunları, ... milletimin daha 21 yıl önce tanınmayan bir işçisi ve askeri olarak, kendi gücümle yarattım."

Bu başarı bilançosunun her bir noktasına Heidegger de onay verirdi. Milletin bu diktatörce meydana getirilen iç siyasetteki birliğini memnuniyetle karşılıyordu. Weimar demokrasisini aşağılayan biri olarak, siyasi muhalefetin ortadan kaldırılmasından hiçbir rahatsızlık duymuyordu. Führer ve takipçilik ilkesine Heidegger'in hiçbir itirazı yoktu. NS rejimi birçok insana yeniden iş vermişti ve böylece onlara yeniden *Dasein kabiliyeti* (Heidegger 1934 Şubatındaki bir konuşmasında böyle der) kazandırmıştı. Milletler Cemiyeti'nden çıkmak ve Versailles Antlaşması'nın tek taraflı olarak yürürlükten kaldırılması Heidegger için, milletin kendini ortaya koyma istencinin ifşası, *Dasein'ın kendi özünü koruma ve kurtarma yolundaki ilk talebinin* yerine gelmesidir. Hitler'in ilhak politikasını Heidegger destekliyordu, çünkü o da, *18 milyon Almanın, Alman milletine ait olduğu halde, Reich sınırları dışında yaşadığı için Reich'a ait olmamasını* bir skandal olarak görüyordu. Rejimin iç ve dış politikası, Heidegger'in çizgisi asla açıkça belli edilmemiş olan siyasi kanaatlerine uyuyordu.

Heidegger 1936 yazında Karl Löwith'e Roma'da, nasyonal sosyalizm *Almanya için çizilmiş olan yoldur, sadece yeterince uzun süre 'dayanmak'* gerekli, demişti. Ama Heidegger'in bu tasvibi tekrar siyasi fikir beyanı düzeyine indirilmişti. Metafiziksel pathos kaybolmuştu. Heidegger'in fikrine göre nasyonal sosyalistler gayet iyi bir politika izlemektedir – işsizliğin ortadan kalkması, sosyal barış, Versailles Antlaşması'nın gözden geçirilmesi, vs. O zaman Heidegger onu siyaset arenasına çeken metafiziksel devrimin gerçekleşmediğinin bilincine varmıştır. 1 Temmuz 1935'te Jaspers'e yazdığı gibi, *el yordamıyla zar zor ilerleyerek* 1932/33 kış yarıyılından beri *koptuğu işleri*yle tekrar bağ kurmaya çalışırken, yeniçağdan yeni bir döneme atılımın, şimdilik sadece yalnız düşünmenin –yeniçağın sürükleyici dinamiğinin ve böylece kendi siyasi-felsefi ihtiraslarının başarısızlığının derinde yatan nedenlerinin izini sürmek isteyen bir düşünmenin– ayrıcalığı olarak kalacağı görüşüne gözlerini artık kapayamaz. Nasyonal sosyalist devrimi çağın derinlerindeki bir kopuş olarak yaşadığında Heidegger bu dinamiği açıkça küçümsemişti. 1935 ile 1938 arasındaki yıllar bu yorumu değiştirme çalışmalarına adanmıştır. Daha 1935'teki METAFİZİK dersinde nasyonal sosyalizmin *içsel hakikatini ve büyüklüğünü* onaylamış ve böylelikle onun içindeki yeniçağa direnen şeyi betimlemek istemiştir. Modernlik projesinin sona ermeyen boyutlarını araştırdığı takip eden yıllarda Heidegger'in bakış açısı değişir ve nasyonal sosyalizm ona artık modernlikten ç ı k ı ş olarak değil, onun fazlasıyla tutarlı bir i f a d e s i olarak görünür. Heidegger nasyonal sosyalizmin, çözümü olacağını sandığı sorunun ta kendisi olduğunu keşfeder. Nasyonal sosyalizmde yeniçağın hiddetinin kudurduğunu görür: teknik çılgınlık, hâkimiyet ve düzen, yani topyekûn seferberlik olarak gayrisahihlik.

Ama Heidegger sonradan edindiği bu görüşü, bu hareket hakkın-

daki önceki ifadelerine dayandırmaktan çekinmez. 1935'deki METAFİZİK dersinin 1953'teki baskısında tam da bunu yapar. Orada hareketin içsel hakikati ve büyüklüğü hakkındaki ifadeye, parantez içinde bir açıklama ekleyerek, burada dehşet vericiliğin büyüklüğünün, yani *küresel olarak belirlenmiş teknik ile yeniçağ insanının karşılaşmasının* ima edildiğini söyler. Birazdan göreceğimiz gibi bu, Heidegger'in ancak METAFİZİK dersinden sonra geliştirdiği bir yorumdur –NIETZSCHE derslerinde, gizli felsefi notlarında, FELSEFEYE KATKILAR'ında ve savaştan sonra DÜNYA İMGESİNİN ZAMANI başlığı altında yayımlanan, METAFİZİK ARACILIĞIYLA YENİÇAĞIN DÜNYA İMGESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ adlı konuşmasında– Heidegger'in yazıları arasında en güçlü etkiyi uyandıranlardan biri budur.

1935 ile 1938 arasında Heidegger metafiziksel devrimin siyasi olarak gerçekleşmemesinden duyduğu düşkırıklığını işler; yeniçağın sürükleyici gücünü kavramaya, kendini neye kaptırdığını ve bu kapılmışlıktan tekrar nasıl kurtulabileceğini kavramaya çalışır.

Heidegger'in siyasi-felsefi ümitlerini yok eden ve onu tekrar yalnız başına düşünmeye iltica etmeye sürükleyen bu yeniçağ nasıl bir canavardır?

Heidegger DÜNYA İMGESİNİN ZAMANI'nda yeniçağı, topyekûn seferberlik imgeleriyle betimler. Burada açıkça alıntı yapmadan, Ernst Jünger'e gönderme yapar. Makine tekniği, bilim ve araştırmalar, güçlü bir sistem halinde birleşmiştir, çalışmadan ve ihtiyaçlardan kurulu bir sistem. Teknik düşünce dar anlamda araştırmayı ve üretimi yönetmekle kalmaz, insanların kendileriyle, birbirleriyle ve doğayla ilişkisi de tekniğin güdümü altındadır. İnsan kendisini de teknik olarak yönetilebilirlik kavramlarıyla yorumlar. Bu, 'sanat üretimi' olarak yeniçağın üretken evrenine eklenen sanat için de geçerlidir. Bütün olarak kültür,

işletilebilir, hesaplanabilir, kullanılabilir ve planlanabilir bir 'değer' stoku olarak kabul edilir. Aynı şekilde bu bütünün stokunu güvenceye almanın bir aracı olmaya indirgenen dini yaşantılar ve gelenekler de bu kültür değerleri arasındadır. Aşkınlığın bu şekilde araçlaştırılmasıyla, *Tanrı'dan arındırma* (H, 74) durumuna tam olarak ulaşılmıştır. Öyleyse yeniçağ Heidegger için: makine tekniği, araçlaşmış bilim, kültür işletmesi ve Tanrı'dan arındırma demektir. Ama bunlar sadece belirgin ve göze ilişen belirtilerdir. Bunların temelinde metafiziksel bir *temel tutum,* varolan [das Seiende] hakkında bütün yaşam alanlarını ve etkinliklerini olduğu gibi belirleyen belli bir görüş yatmaktadır. Varolan olarak neyin kabul göreceğine ve bütün eylemlerde ve vazgeçişlerde önemli olanın ne olduğuna dair bir karar. Bu temel tutum, Heidegger'e göre insanın bir 'özne'ye dönüşmesiyle tanımlanır, bu özne için dünya, 'nesne'lerin, yani gerçek ve olası şeylerin tecessümü haline gelir ve bunlar hükmetmek, kullanmak, tüketmek, geri çevirmek veya yok etmek için oradadır. İnsan ayağa kalkar, artık kendini bir dünyanın içine bırakılmış gibi görmez – tersine bu dünya onun karşısına geçer ve bir *dünya imgesinde* sabitlenir. *İnsan, olduğu gibi varolanın odak noktası haline gelir* (H, 86).

Ama zaten hep böyle olmamış mıydı? Hayır, der Heidegger, bir zamanlar durum farklıydı ve batışla cezalandırıldıktan sonra, bir daha farklı olması gerek.

Farklı olduğu zaman kadim Yunanistan'dı. Bu konuşmasında Heidegger, dünyada barınmanın *başlangıçtaki* şekli hakkındaki hayallerinin kısa ve öz bir tasvirini sunar. Kadim Yunanlılar için (ve eğer hâlâ bir geleceğimiz olmasını istiyorsak, geleceğimiz için de) şunlar geçerlidir: *Varolan yükselendir ve kendini açandır, mevcut olan olarak, mevcut olan insanların, yani mevcut olanı algılayarak kendilerini ona açanların*

üzerine gelendir. Varolan, ilkönce insanın bir tasavvur anlamında ona bakmasıyla varolur hale gelmez ... Daha ziyade insan, varolan tarafından kendisine bakılandır, kendini açan tarafından kendindeki mevcudiyete toplanandır. Varolan tarafından bakılmak, onun açıklığına çekilmek ve saklanmak ve böylece onun tarafından taşınmak, onun karşıtlıkları tarafından uyarılmak ve onun çelişkilerinin damgasını taşımak: büyük Yunan çağında insanın özü budur (H, 88).

Bu özlü tasvir fazla net olmadığı için, bir yorum gerektirir. Yunan düşüncesine göre dünya, insanın benzerleri ve diğer şeylerin arasına girerek, harekette bulunduğu ve gördüğü ve kendisine harekette bulunulduğu ve görüldüğü bir sahnedir. İnsanın yeri, her iki anlamda da bir görünürlük mekânıdır: insan kendini gösterir (ve sadece kendini gösterdiğinde gerçekten vardır, yoksa özel olanın mağarasındadır, bir 'budala'dır) ve varolanın geri kalanının kendini gösterebildiği bir varlıktır. 'Görünüş,' Yunan düşüncesine göre, varlığın kusurlu bir hali değildir. Bilakis varlık görünüştür, başka bir şey değildir. Sadece görünen şey vardır. Bu yüzden Platon için en yüksek varlık, idea olarak, görmeye teslim edilmişti. İnsan, dünyanın geri kalanıyla görmeyi ve kendini gösterebilmeyi paylaşan bir varlık olarak anlaşılmıştı. Yalnızca insan değil, dünyanın tamamı göz önüne gelmek ister; dünya sadece pasif olarak izlenen, bakışlarımızın ve müdahalelerimizin malzemesi değildir. Yunan düşüncesinde dünya, adeta geri bakar. İnsan her şeyi görünmeye zorlayan kozmik temel özelliği, bilhassa saf olarak ifade eder ve bu yüzden aktif ve pasif anlamda, en üst görünürlük noktasıdır. Yunan insanı bu yüzden, dünya sahnesini bir kjez daha sahneleyen tiyatroyu icat etmiştir. Yunan insanı için dünyanın tamamı, sahne özellikleri taşıyordu. İnsan, varlığın açık yeridir.

Heidegger'in kanısına göre, bu durumda daha zengin, daha yoğun

bir varlık, açık bir genişlik vardır. Buna zıt olarak, yeniçağ insanı kendi projelerinin tutsağıdır ve başına gelen şeyleri, bir sapma, kaza, rastlantı olarak görür. Böylece gizem, doluluk, uçurum, kader, inayet dünyadan kaybolur. *Ancak varolanın tasavvurun nesnesi olduğu yerde, varolan belli bir şekilde varlıktan mahrum kalır* (H, 99).

Heidegger'in varlık tarihi şu yapıdadır: Yunanlılar daima gizemli ve gizli kalan varlığın üstünlüğünün ve taşkınlığının bilinciyle, insanın ve dünyanın göz önüne geldiği ve birlikte trajedilerini ve komedilerini sahneledikleri açık bir sahnede hareket ediyordu. Hıristiyanlık çağında varlık, hürmetle karşıladığı Tanrı'da huzur bulurken, insan yine de yaratan ile yaratılan arasındaki benzerlikleri ve karşılıklılıkları merakla arar ve sonunda yaratılanı kendi yaptıklarında yineleme ihtirasına kapılır. Ama yeniçağ tamamen *saldırıya* (H, 106) geçmiştir. *Teknik olarak düzenlenmiş insanın küresel emperyalizminde insanın öznelciliği doruk noktasına ulaşır, bu noktadan insan kendini düzenlenmiş eşbiçimliliğin düzlüklerine bırakacak ve orada düzenini kuracaktır. Bu eşbiçimlilik, dünya üzerindeki bütün, yani teknik hâkimiyetin en güvenli aracı olacaktır* (H, 109).

Max Weber'in modernliğin büyüsü bozulmuş dünyası düşüncesini alıp tersine çevirerek, Heidegger tekniğin dünyasından *büyülenmemizden* bahseder. Yeniçağ tarihi bu tutsaklıkla hareket eder. Bir çıkış var mıdır?

Heidegger 1933'te, yeniçağın çelik kafesinden topluca çıkışın tarihsel bir gerçek haline geldiğini sanmıştı. Beş yıl sonra böyle bir temelden dönüşüm şansının bulunmadığını ve siyasi düzlemde bir süreliğine daha bulunmayacağını tespit eder. Şimdi devrimi ve ondan çıkan şeyi, daha tamamen yeniçağın topyekûn seferberliğinin etkisi altında bulunan bir süreç olarak anlar ve bu sırada kendi devrim savunuculu-

ğunu eleştirel olarak düşünmez.

Tanısı şöyledir: Yeniçağ rekabet içindeki dünyayı ele geçirme tasarılarının, Amerikancılığın, komünizmin, nasyonal sosyalizmin en çetin yüzleşmesi aşamasına girmiştir. Sözü edilen bu *temel yaklaşımlar* katı bir şekilde birbirinden ayrılır ve kararlılıkla savunulur – ama bütün bunlar, teknik olarak büyülenmiş yeniçağın ortak zemininde meydana gelir. *Bu savaş için ... insan bütün her şeyi hesaplamanın, planlamanın ve ıslahın sınırsız şiddetini oyuna sürer* (H, 92).

Hesaplama Amerikancılığı, *planlama* komünizmi, *ıslah* ise nasyonal sosyalizmi temsil eder.

Bu halleri NIETZSCHE dersinde *tamamlanmış anlamsızlık çağı* (N II, 9) olarak da adlandıran yeniçağ eleştirmeni Heidegger'in küresel perspektifinden bakıldığında bütün bunlar, Adorno'nun sonradan, –başka bir jargonda– dediği gibi, koca bir "felaket bağlamı"dır.

İnsan uzun süre karanlığa bakarsa, karanlığın içinden her zaman bir şey bulur. Heidegger genel karanlık içinde ayrımları ortaya çıkarmaya çalışır. Yeniçağ olduğu gibi *öznenin isyanı* olsa da, *insan bir yeniçağ varlığı olarak z a t e n olduğu gibi, kendi rastlantısallığıyla sınırlı ve kendi keyfine bırakılmış Ben olarak mı, yoksa toplumun Bizi olarak mı, insan birey olarak mı yoksa cemaat olarak mı, insan cemaatin içinde kişilik olarak mı, yoksa sırf bünyenin bir grup elemanı olarak mı, devlet ve millet ve millet olarak mı, yoksa yeniçağ insanının genel insanlığı olarak mı özne olmak ister ve olmaya mecburdur;* bunlar farklı şeylerdir (H, 90).

Heidegger'in tercihi açıktır. Birkaç cümle sonra *bireyselcilik anlamında öznelcilik musibet*inden bahsederken, bunu yeterince açık söylemektedir. *Biz, cemaat içinde kişilik* ve *millet*, bunlar yeniçağda özne olmanın en az çürümüş biçimleridir. Ve böylece Heidegger siyasi faaliyetlerini, aslında ima edilen metafiziksel bir devrim anlamında olmasa

da, yeniçağın genel uğursuzluğu içinde yine de daha iyi bir seçenek olarak haklı çıkarır. Ama yapılması gereken doğru şey tabii bu da değildir.

Heidegger yanlış anlamaları önlemelidir. Burada söz konusu olan, *çağın reddi* değildir. *Reddetme kudreti talebiyle* katılaşan bir düşünce, reddedilene zincirlenip kalır ve böylece açıcı gücünü yitirir. Söz konusu olan, *tarihsiz* bir gizemcilik de değildir. Düşünmenin kendisini açtığı varolanın varlığı dünyasız bir Tanrı değildir. Tam tersine: Böylesi bir düşünce, dünyanın yeniden bir mekân haline geldiği bir perspektifi geri kazanmak ister. Bu perspektif içinde, Heidegger'in 1935'deki METAFİZİK dersinde söylediğine göre, *her şey, her ağaç, her dağ, her ev, her kuş sesi, ilgisizliğini ve sıradanlığını tamamen yitirir* (EM, 20).

Bu düşüncenin sanatla ne kadar komşu olduğunu, Heidegger 1935'de ilk defa yaptığı SANAT ESERİNİN KÖKENİ başlıklı konuşmasında açıklar. Burada van Gogh'un yıpranmış ayakkabılarını gösterdiği (Heidegger bunları bir köylünün ayakkabıları sanır) bir resmi örneğinden, sanatın nesneleri nasıl, *umursamazlığını* ve *sıradanlığını* yitirecek şekilde gün ışığına çıkardığını tarif eder. Sanat resmetmez, görünür hale getirir. Bir eser halinde yücelttiği şey kendi dünyasını kurarak birleşirken, bu dünya dünyanın tamamı için şeffaf kalır, ama öyle ki, dünyayı kuran edim olduğu gibi deneyime açıktır. Böylelikle eser aynı zamanda varolanın *daha da varolmasını* [das Seiende seiender] sağlayan, *dünyalayan* [weltet], anlam veren bir güç olarak kendini gösterir (H, 58).

Sanat eseri aynı zamanda üretilmiş bir şeydir. Heidegger sanatın üretilmişliğini, DÜNYA İMGESİ makalesinde çözümlenen teknik üretimden nasıl ayırır?

Bu farkı göstermek için, Heidegger *toprak* kavramını kullanır. *Top-*

rak içine sızılamayan, kendi kendine yeten doğadır. *Toprak, özünden kendini kapayandır* (H, 33). *Teknik-bilimsel nesneleştirme* doğanın içine sızmak, işleyişinin gizemini ondan koparmak ister. Ama bu yolda onun ne *olduğunu* asla anlayamayız. Doğanın bu kendi-içinde-duruşu, onun kendini bizden kaçırma şeklidir. Bu 'kaçış'ı sırf duyumsamak demek, kendini bu büyüleyici kapalılığa, doğanın 'topraksallığına' açmak demektir. Sanat da bunu denemekten başka bir şey yapmaz. Bir taşın ağırlığını belirleyebiliriz, renkli ışığı dalgalara bölebiliriz; ama bu tür belirlenimlerde ağırlığın yükü ve rengin ışıması açımlanmaz. *Yeryüzü bu şekilde her içine sızma denemesini kendi üzerinde parçalara böler* (H, 32). Ama sanat, yeryüzünün *açımlanamazlığını* (H, 32) görünür hale getirir, başka hiçbir tasavvurun ulaşamadığı bir şey üretir; tam da yeryüzünün *kendini-kapayan* yönünün, kendini gösterebildiği bir mekân açar. Bir gizemi, ona dokunmadan açığa çıkarır. Sanat sadece bir dünya göstermekle kalmaz, dünya karşısında duyulan hayreti, yılgıyı, heyecanı, umursamazlığı da biçimlendirir. Sanat kendine ait olan şeyleri, kendine özgü bir dünya halinde birleştirir; Heidegger'in deyişiyle: Genel olarak *dünyadan kaçışa ve dünyanın çürümesine* bir süreliğine direnebilen bir dünya *kurar*. Onun için her şeyden önce önemli olan, sanatın bu dünya oluşturucu yönü ve böylelikle onun özel gücüdür. Örneğin Yunan tapınakları. Bugün onlar bizim için sadece sanat tarihinin anıtlarıdır, oysa bir zamanlar, etrafında bir cemiyetin yaşamının düzenlendiği ve bu cemiyete anlam katan birer odak noktasıydılar. *Tapınak eseri önce; doğumun ve ölümün, lanetin ve kutsamanın, zaferin ve rezaletin, direnişin ve düşkünlüğün – insan varlığına kaderinin biçimini kazandırdığı yolların ve ilişkilerin birliğini bir araya getirir ve aynı anda toplar* (H, 27). Böylece tapınak insana *insanın kendiyle ilgili beklentilerini* bahşeder (H, 28). Bu muazzam bildirimle sanat yapıtı, cemiyetin en üs-

tün tasdiği ve anlam kazandıran mercisi olan *Tanrısını* kurar. Bu yüzden Heidegger sanatı, *hakikatin iş başına geçirilmesi* olarak da adlandırır (H, 48). Bu bakış açısından, HÖLDERLİN dersinde de olduğu gibi, sanat, düşünme ve *devlet kurma eylemi* arasında bir paralellik kurar.

Burada söz konusu olan, kurulan 'hakikatlerin' ilk olarak tarihselliğini temellendiren vakur bir pragmatizmdir: bu hakikatlerin tümünün ömrü kısadır. İkincisi bu 'hakikatler,' sadece eserlerin içindedir, başka bir yerde değildir. *Hakikatin bir eserin içinde düzenlenmesi, önceden varolmayan ve sonradan da asla olmayacak böyle bir varolanın meydana getirilmesidir* (H, 48).

Heidegger kurulan hakikatlerin kökensel gücünü betimlerken, 1933'te nasyonal sosyalist devrimi, devlet kuran eylemin toplu sanat eseri [Gesamtkunstwerk] olarak algılamasının heyecanının hâlâ yatışmadığı fark edilir. *Hakikatin iş başına geçirilmesi, tekinsiz olanı açılmaya zorlarken, tekin olanı ve tekin olduğu sanılan şeyi de yıkılmaya zorlar. Eserin içinde kendini açan hakikat şimdiye kadar olanlardan kanıtlanamaz ve türetilemez. Şimdiye kadar olan, kayıtsız şartsız gerçekliğiyle, eser tarafından çürütülür* (H, 61). Bu cümleler Heidegger'in bakış açısından hem devrimin toplu sanat eserine, hem de bir Yunan tapınağına, bir Sofokles trajedisine, Herakleitos eserlerinden bir parçaya veya bir Hölderlin şiirine uymaktadır. Her seferinde söz konusu olan, insanı gerçeklikle dönüşmüş bir ilişki içine sokan yaratıcı bir eylemdir; yeni bir hareket alanı, varlıkla farklı bir ilişki kazanır. Ama her kurucu edim, eskime ve sıradanlaşma kanununa tabidir. Açılan şey yeniden kapanır. Heidegger bunu özellikle siyasi devrimde yaşamıştı. *Başlangıç en tekinsiz, en şiddetli olandır. Ondan sonra gelen, gelişim değil, salt genişleme olarak düzleşmedir, başlangıcın korunamaması, zararsızlaştırma ve abartmadır* (EM, 119). Böylece başlangıçtaki yeniçağ dünyasından çıkış sendeleme-

ye başlamıştır ve varlıkla bambaşka bir ilişki için oyun sahası (H, 110) açık tutmak, şiirle ittifak halindeki düşünmenin ayrıcalığıdır. Bu bambaşkanın ne olduğunu anlatmak için, Heidegger DÜNYA İMGESİ makalesinde *özne olmanın* aşılması formülünü, daha net olarak da: *insanlığın özne olmasının, tarihsel insanın yeni başlayan özünün tek olasılığı olmadığı ve de asla olmayacağı* (WB, 109) düşüncesinin dönüştürücü gücü formülünü kullanır.

Ama burada Heidegger ciddi zorluklara saplanır: özne olmanın aşılması, bir eser ortaya çıkarma istencinden kaynaklanan şiir ve düşünce tarafından açılacaktır. Ama eser son derece eylemci bir ruh halinin ifadesidir. Çünkü şairler ve düşünürler ne yapar? *Hâkim olan hüküm sürmeye karşı, eserin kütlesini fırlatır ve böylece açılan dünyayı onun içinde tutsak alırlar* (EM, 47). Heidegger'in bir eser ortaya çıkarma istenci, bilhassa kaba bir öznel yetkilendirme değil midir? Bu eser istencini, yine öznel bir yetkilendirme olarak anlaşılabilen Nietzsche'nin güç istenciyle özdeşleştirmek akla yakın değil midir? Her ikisinde de söz konusu olan, her ikisinin de teşhis ettiği, ortalığı kasıp kavuran yeniçağ nihilizmine karşı öznel itirazlar ve güç talepleri değil midir?

Rektörlük konuşmasında açıkça Nietzsche'nin "Tanrı öldü" tanısını benimseyen Heidegger Nietzsche'yle yakınlığının gayet bilincindedir. DÜNYA İMGESİ makalesinde Nietzsche'yi, yeniçağı aşmayı neredeyse başaran, ama ne yazık ki sadece neredeyse başaran bir düşünür olarak görür. Orada Heidegger, 1936'dan beri verdiği NIETZSCHE derslerinin merkezi düşüncelerinden birini özetler: Nietzsche yeniçağın değer düşüncesinde takılıp kalmıştır. Aşmak istediği çağ nihayetinde yine de onu yenmiş ve en iyi düşüncelerini mahvetmiştir. Heidegger Nietzsche'yi, onun kendini anladığından daha iyi anlamak ister. Onu yeni bir varlık düşüncesi yolunda yakalamak ister. Bu sırada Alfred Baeum-

ler gibi nasyonal sosyalist ideologların Nietzsche'yi tekellerine almasıyla hesaplaşmadan edemez. Oysa bu tekele alma durumu Nazi ideologları arasında da tartışılıyordu. Örneğin Ernst Krieck, alaycı bir tavırla Nietzsche'nin uyarlanmasına karşı uyarır: "Sonuçta Nietzsche sosyalizme karşıydı, nasyonal sosyalizme karşıydı, ırk düşüncesine karşıydı. Bu üç düşünsel yönelim göz ardı edilse, belki de mükemmel bir Nazi olabilirdi."

Karlsruhe'de felsefe profesörü olan Arthur Drews ise Nazi saflarındaki Nietzsche Rönesansına karşı 1934'te açıkça kızgınlığını gösterir. Nietzsche, "Alman olan her şeyin düşmanı"dır, "iyi Avrupalı"nın yetiştirilmesini savunurken, burada bir de Yahudilere "bütün milletlerin erimesinde başrolü" verir. Nietzsche düpedüz bireyselcidir, "nasyonal sosyalizmin temel ilkesi olan, kamu çıkarı kişisel çıkardan önce gelir," ona tamamen yabancıdır. "Bütün bunlardan sonra Nietzsche'nin nasyonal sosyalizmin filozofluğuna yüceltilmesi inanılmaz görünmektedir, çünkü o ... neredeyse her alanda nasyonal sosyalizmin tam tersini öğüt verir." Bu gibi yüceltmelerin tekrar tekrar olmasının "temel nedeni, ... herhalde ..., bugün Nietzsche hakkında konuşan çoğu kişinin, onun 'felsefesinin' yoğurdunun 'kaymağını' yemesi, ama onun aforizmalarla dolu yazı tarzında, düşüncelerinin bağlamı hakkında hiçbir net fikre sahip olmamasıdır."

Güçlü bir etki uyandıran "Filozof ve Siyasetçi olarak Nietzsche" (1931) adlı kitabında, hem "kaymağı" yemeyi, hem de bu sırada "düşüncelerinin bağlamını" göz önünde tutmayı beceren, Alfred Baeumler olmuştur. Baeumler Nietzsche'nin güç istenci felsefesini ve çağının biyolojiciliğiyle yaptığı deneylerini sömürür. Yaşam güçlerinin Darwinciliği, efendi ırk fikri ve insan yığınlarını plastik malzeme olarak ele alan şekillendirme dürtüsü, yaşamsal kararcılık aracılığıyla ahlakın

güçsüz bırakılması – Baeumler bu öğelerden kendi Nietzsche felsefesini tasarlar, ama bunun için aynının ebedi dönüşü öğretisinden faydalanamaz. "Aslında bu düşünce Nietzsche'nin sisteminden bakıldığında, önemsizdir," diye yazar. Baeumler Nietzsche'yle geleneksel metafizik davasını kapamak ister: Duyuların üstünde bir değerler ve fikirler dünyası yoktur, tabii Tanrı da yoktur, sadece bir dürtü zemini vardır. Bundan "ırk" ve "kan" çıkması için, Baeumler'in Nietzsche'nin fizyolojik yorumunu radikalleştirmesi yeterlidir.

Gerçekten de kan ve ırk gizemciliği, fizyolojik olarak kavranan bir güç istencinin olası bir sonucudur. Bunu Heidegger de böyle görür, ama Baeumler'den farklı olarak bu sonucu olumsuz olarak değerlendirir: *Nietzsche için öznellik mutlaka, bedenin, yani dürtülerin ve tutkuların, yani güç istencinin öznelliğidir ... Öznelliğin koşulsuz özü, bu yüzden mecburen bestialitas'ın brutalitas'ı* [hayvansılığın vahşiliği] *olarak gelişir. Metafiziğin sonunda şu cümle bulunur: Homo est brutum bestiale* [İnsan vahşi bir hayvandır]. *Nietzsche'nin 'sarışın hayvan' sözü, ara sıra yapılan bir abartma değildir, onun, varlık tarihsel ilişkilerinin farkında olmadan bilerek içinde bulunduğu bir bağlamın ibaresi ve şifresidir* (N II, 200).

"Sarışın hayvan"a tapma, Heidegger'e göre *öznenin isyanının* nihilist sonucudur.

Heidegger'in kendisi de, Nazi ideologları tarafından 'nihilizm'le suçlanmıştı. Zaten alıntılandığı gibi Krieck, 1934'te şunları yazar: "Bu felsefenin anlamı açıkça ateizm ve metafiziksel nihilizmdir; tıpkı bizde özellikle Yahudi edebiyatçılar tarafından temsil edildiği gibi. Yani Alman milleti için parçalanma ve çözülmenin mayasıdır." NIETZSCHE derslerinde Heidegger mızrağı sahibine çevirir ve Nazi ideologlarının temel aldıkları güç istencinin, Nietzsche ustaları bunu fark etmeseler de, nihilizmin aşılması değil, tamamlanması olduğunu kanıtlamaya ça-

lışır. Böylece NIETZSCHE dersleri, ırkçılık ve biyolojiciliğin köhnemiş metafiziğine karşı cepheden saldırıya geçer. Heidegger Nietzsche'nin, hâkim ideoloji tarafından kısmen kullanılabileceğini kabul ederken, kendini bu ideolojiden uzaklaştırır. Diğer yandan da Nietzsche'yle bağ kurmak ister, ama kendi düşüncesini, Nietzsche'nin izinde, Nietzsche'nin aşılması olarak sunarak.

Schelling'in, "İstemek, asli varlıktır" formülünde ifade edilen çok derin bir metafiziksel önermeden yola çıkarak Nietzsche, geleneksel metafiziği yıkmak ister. Ama Nietzsche istenci, Schopenhauer'e kadar uzanan gelenekten farklı kavrar. İstenç, arzulama, boğucu bir dürtü değildir, tersine "emredebilmektir," varlığı büyütme gücüdür. "İstemek aslında güçlenmeyi istemek, büyümek istemek gibi bir şeydir."

İstenç, yaşam gücünü artırma istencidir. Nietzsche için kendini korumak ancak bu artırma mantığında mümkündür. Sadece kendini koruma gücüne sahip olan, batar gider. Kendini ancak artırarak, yoğunlaştırarak, genleştirerek korur. Canlı, aşkın bir duyuya sahip değildir, ama içkin bir yön duyusuna sahiptir: yoğunluğu artırmaya ve başarmaya yönelmiştir. Yabancı olanı, kendi güç alanına ve kendi biçimine katmaya çalışır. Canlı egemendir. Bu, enerjiyle yüklü bir süreçtir, bu yüzden de "anlamsız"dır, çünkü daha üst bir amaçla ilişkili değildir. Peki, bu yüzden nihilist bir süreç midir? Nietzsche öğretisini, nihilizmin tamamlanması aracılığıyla aşılması olarak sunar.

Nietzsche nihilizmi, metafiziksel anlamlandırmanın uzun tarihindeki gizli nihilizmi gün ışığına çıkararak tamamlamak ister. Nietzsche'ye göre insanlar zaten bir şey kendi güç istençlerinin korunmasına ve artırılmasına veya üstün güçlerin savunmasına hizmet edebiliyorsa, o şeyi her zaman bir "değer" olarak görmüştür. Öyleyse her değer biçmenin ve değer vermenin ardında güç istenci vardır. Bu, "en üst de-

ğerler" –Tanrı, idealar, duyuüstü şeyler– için de geçerlidir. Ama bu güç istenci, uzun süredir kendine karşı şeffaf olmamıştır. Kendi yaptığı şeylerin insanüstü bir kökeni olduğu şiirini düzmüştür. İnsanlar bağımsız özlükler keşfettiklerine inanmış, oysa bunları –güç istencinin kuvvetiyle– sadece icat etmişlerdir. Kendi değer yaratıcı enerjilerini yanlış değerlendirmişlerdir. Belki kendi özgürlüklerinden korktuklarından – etkin ve armağan eden olmak yerine, edilgen olup armağan almayı açıkça tercih etmişlerdir. Kendi değer yaratan enerjilerinin değerini bu şekilde temelden düşürmeleri, yerleşik duyuüstü değerler tarafından da zorlanmıştır. Duyuüstü evrenden geçerek, bu dünya, beden ve sonluluk kıymetten düşürülmüştür. Sonluluk karşısındaki korkusuzluk belirgin şekilde eksiktir. Ve bu noktada, hiçlik ve sonluluk tehdidine karşı koruyucu sığınak olarak icat edilen o duyuüstü değerler, yaşamın değerinin nihilistçe düşürülmesine güç katmıştır. İdeaların cenneti altında insanlar, asla doğru düzgün dünyaya gelmemişlerdir. Bu idealar cennetini Nietzsche şimdi ebediyen yıkmak ister –nihilizmin tamamlanması budur–, böylece "toprağa sadık kalma"nın ne anlama geldiği nihayet öğrenilmiş olur – nihilizmin aşılması budur.

Tanrı öldü, ama Nietzsche'nin tanısına göre tevazunun atıllığı olduğu gibi kalmıştır ve bahsettiği "dev" görev, bu tevazu atıllığından kurtulmakta, Dionysosçu yaşama sarhoş edici, coşturucu bir evetle atılmakta yatmaktadır. Nietzsche için önemli olan bu dünyanın kutsanmasıdır. Bu kutsanmada kendini, salt ayılmanın nihilizminden ayırt etmek ister. Modern nihilizm bu dünyayı kazanmadan, bir öte dünya kaybeder. Nietzsche ise kaybederken kazanma sanatını öğretmek ister. Bütün kendinden geçişler, bütün mutluluklar, duyguların göğe yükselişleri, eskiden öte dünyaya sarılan bütün yoğunluklar, bu dünyadaki yaşamda toplanmalıdır. Aşkınlığın güçleri korunmalı, ama

içkinliğe doğru yönlendirilmelidir. Öteye geçmeli, ama yine de "toprağa sadık kalmalı" – Nietzsche'nin Üstüninsanından, geleceğin insanından beklentisi budur. Nietzsche'nin tasarladığı haliyle üstüninsan dinsizdir, ama bu, onu kaybettiği anlamına gelmez; dinini kendi içine geri almıştır. Bu yüzden aynının ebedi dönüşü öğretisinde de, yılmış bir dünya yorgunluğu belirtisi yoktur. Zamanın bu döngüsel akışı, olup bitenin içini anlamsızlık ve boşunalık noktasına kadar boşaltmamalıdır, tersine Nietzsche'de ebedi dönüş düşüncesi yoğunlaşmalıdır; onun buyruğu şöyledir: Anı öyle yaşamalısın ki, o anın sana geri dönmesini korkmadan arzu edebilesin. Da capo [Sil baştan].

Şimdi gelelim Heidegger'e: İdealizm eleştirisinde Heidegger Nietzsche'yi takip eder, 'toprağa sadık kalın' öğretisinde de. Ama tam da bu noktada Nietzsche'yi eleştirir ve onu, güç istenci felsefesiyle toprağa sadık kalmamakla suçlar. Heidegger için "toprağa sadık kalmak," varolana karışmışlıktan ötürü varlığı unutmamak demektir. Heidegger'e göre Nietzsche güç istenci ilkesinden yola çıkarak, her şeyi değer biçen insanın çevresine çekmektedir. İnsanın ilgilendiği ve kendisinin de olduğu varlık, bütünüyle bir "değer" olarak görülür. Varlık yanlışlıkla bu değerin içinde yok olur gider, öyle ki artık insanın gözünde hep bir 'değer'i vardır. Nietzsche, insanın kendine dönmekten korkmamasını, ayağa kalkmasını istiyordu. Heidegger şöyle der: Bu cesaret ayağa kalkmaktan çıkıp, ayaklanmaya dönmüştür; tekniğin ve kitlelerin ayaklanması ve şimdi de tekniğin hâkimiyetiyle tamamen, Nietzsche'nin "son insanlar" dediği insanlardan olmak istiyorlar, yuvalarında "gözlerini kırpıştırıp" küçük saadetlerini kuruyor, güvenliklerine ve mülklerine gelen her müdahaleye karşı en aşırı vahşilikle kendilerini savunuyorlar. Çağının Almanya'sına bakarak Heidegger, *İnsan ayaklanmaya geçmiştir, dünya nesne olmuştur ... Toprak kendini artık sadece*

saldırının nesnesi olarak gösterebilmektedir ... Doğa her yanda ... tekniğin nesnesi olarak gözükmektedir, der. Heidegger'e göre bütün bunlar daha Nietzsche'de oluşmaya başlamıştır, çünkü Nietzsche'de varlık sadece estetik, teorik, etik ve pratik değer biçme açısından görülür ve bu yüzden gözden kaçırılır. Güç istenci için dünya sadece "korunmayı artırma koşulları"nın tecessümüdür.

Peki, varlığa, kendisini özel olarak değer düzeyine yükseltmekten, daha yüksek bir değer biçilebilir mi? diye sorar Heidegger. Yanıtını da verir: *Varlık sadece bir değer olarak onurlandırılmakla bile zaten güç istenci tarafından konan bir koşul düzeyine indirilmiştir* ve böylece *varlığın deneyimine* çıkan yol *kararmıştır*.

Artık bildiğimiz gibi, *varlığın deneyimi*yle, daha yüce bir dünyanın deneyimi değil, gerçekliğin bitmez tükenmezliğinin deneyimi ve bunun ortasında insanla birlikte, *açık bir yerin* açılmasına hayret etmek kastedilmektedir; doğa gözlerini burada açar ve orada olduğunu fark eder. Varlığın deneyiminde insan, kendini bir oyun sahası olarak keşfeder. Varolanın içinde [im Seienden] tutsak alınmış veya tuzağa düşürülmüş değildir. Şeylerin ortasında 'oynar,' tıpkı tekerleğin hareket etmesi için göbeğin etrafında 'oynaması' gerektiği gibi. Varlık sorunu, der Heidegger, nihayetinde *bir özgürlük sorunudur*.

Varlığın deneyimi, bireylerin veya bütünüyle kültürlerin –teorik, pratik, ahlaki olarak– gerçeklikle ilişki kurmalarını sağlayan törenlerin taşlaştığı her yerde, kendi taslaklarına kendilerini *uyuşturduklarında* ve bu varlık ilişkisinin göreliliğinin bilincini, bununla beraber onu aşma gücünü yitirdiklerinde ortadan kalkmaktadır. Bu, hakikatlerimizin ve kültürlerimizin, kırılgan sallar gibi üzerinde sürüklendikleri zamanın *büyük, gizli akıntısı* (Heidegger) gözünde bir göreliliktir.

Öyleyse varlık, kurtarıcı bir şey değildir veya varlık, pathos olma-

yan bir ifadeyle, uygulanan, düşünülen ve henüz düşünülemeyen bütün varlık ilişkilerinin sınır kavramı ve tecessümüdür. Buna göre, Heidegger için varlık tarihi temel varlık ilişkilerinin tarihsel dizisidir. DÜNYA İMGESİ makalesinde, varlık ilişkilerinin bu dizisinin –hatta buna kültürel paradigmaların da denebilir– bir taslağını sunmuştur. Bu dizinin kendisi, bunun üzerinde bulunan 'daha yüce bir anlam'ı gerçekleştirmez. Daha çok Heidegger için, olanakların bir oyunu söz konusudur. Heidegger'in daha sonraki bir yazısında bununla ilgili şöyle der: *Varlığın ... bir zemini yoktur, bir uçurumu oynar ... Düşünme, bir sıçramayla, insan varlığımızın üzerinde kurulu olduğu bu oyunun enginliğine erişir.*

Varlığı düşünme, Heidegger için olası varlık ilişkilerinin uçsuz bucaksız ufkuna, insanın kendini böyle 'oynayarak' açık tutması devinimidir. Bu yüzden Heidegger'e varlığın ne olduğu da sorulamaz; çünkü o zaman ondan zaten kendisi her olası tanımın ufku olan bir şey için bir tanım talep edilmiş olur. Varlık sorusu da bu ufuk açılması olduğu için, anlamı, cevaplanmasında yatıyor olamaz. Heidegger'in yine de sonunda varlık sorusunu yanıtlama gibi uygunsuz bir talebi savuşturan formüllerinden biri NIETZSCHE derslerinde geçer: *Varlıkla işimiz olmaz* ... Bu demektir ki, varlık, insanın tutunabileceği bir şey değildir. Sabitleyen ve güven veren dünya görüşlerine karşı, doğrudan ortadan kaldırandır. Varlık sorusu, dünyanın bir dünya imgesi olmasını engellemelidir. Heidegger bu 'varlık'ın kendisinin bir dünya imgesi haline gelebileceğini fark ettiğinde "y" ile yazmış [Seyn], bazen de 'Sein' yazıp üstünü çizerek bu işten sıyrılmaya bakmıştır.

Heidegger için Nietzsche de bir dünya imgesi filozofuydu

Gerçekten de Nietzsche'nin düşüncesi, özellikle aynının ebedi dönüşü öğretisinde bir imge gibi tamamlanmış etkisi bırakır. Bu düşün-

ceyle zaman boyutu bir çembere dönüşüp yuvarlanarak silinir, üstelik bu Nietzsche'nin, Herakleitos'un 'oluşum'una bağlanarak, aslında zamana doğru öteleri düşünmek istemesine rağmen gerçekleşir. Herhalde Nietzsche ile Heidegger arasındaki zıtlığın can alıcı noktası budur: Nietzsche, güç istencinin dinamiği içinde zamanı düşünür ve aynının ebedi dönüşü öğretisinde onu tekrar varlık olarak yuvarlar. Heidegger ise varlığın anlamı zamandır düşüncesine sonuna kadar dayanmaya çalışır. Nietzsche zamanı bir varlık yapar, Heidegger ise varlığı zaman yapar.

Japon filozofu Nishida'dan gelen düşünce imgesine göre, dinler, anlamlandırmalar, kültürler, insanların açık denizde inşa ettiği ve üzerinde bir süreliğine zamanın içinde gezindikleri kırılgan sallardır. Heidegger'in düşüncesine göre Nietzsche, icatlarla dolu çalışmalarının ve salı tamamlamanın zafer sarhoşluğunda, gelgiti ve açık denizi gözden kaybetmiştir. Bu, varlığı unutmuşluktur. Heidegger ise denizin ötesine bakmak ister, bu yüzden varlık sorusu ona, şeylerin çalkalanmasını anımsatır.

Ama Karl Löwith'in Heidegger'in NIETZSCHE dersleri üzerine yazdığı bir eleştirisinde işaret ettiği gibi, bu ikisinden hangisinin, Heidegger'in mi, yoksa Nietzsche'nin mi, daha radikal olarak açıklara doğru düşündüğü ve hangisinin sonradan yine de kapsayıcı bir şeyde tutunacak bir yer aradığı tartışmalı kalacaktır. Hiç olmazsa Nietzsche için her şeyi kapsayan "Dionysosçu" yaşam, taşıyıcı bir zemin değil, "Apolloncu" kendimizi sağlama alma denemelerimiz için tehditkâr bir uçurumdu. Belki de, Heidegger'i güvenlik gereksiniminin aşılmasında radikallik eksikliğiyle Nietzsche suçlayabilirdi. Belki de Nietzsche Heidegger'in 'varlık'ını sadece, korunma ve sığınma için sunulan, Platoncu bir öteki dünya olarak görecekti.

Aynının ebedi dönüşü öğretisini açıklarken Heidegger, bazı düşünceleri için henüz *gelişecekleri bir yer* (N I, 264) olmadığından, Nietzsche'nin en iyi görüşlerini kendine sakladığından bahseder. Nietzsche'nin şu cümlesini alıntılar: *İnsan bilgisini paylaştığında artık onu yeterince sevmez olur* (N I, 265).

Heidegger Nietzsche'nin susuşunu öyle bir anlayışla yorumlar ki, Heidegger'in burada aynı zamanda kendi adına konuştuğu hemen fark edilir. *Bilgimiz Nietzsche'nin yayımladıklarıyla sınırlı kalsaydı, Nietzsche'nin neler bildiğini ve hazırladığını ve sürekli neyi baştan düşünüp kendine sakladığını asla öğrenemeyecektik. Ancak el yazmalarında kalanlara bakıldığında, belirgin bir resim çıkar* (N I, 266).

Heidegger bu notu kaydederken, kendisi de, paylaşmak için henüz zamanın gelmediğine inandığı bir el yazması, *kendine sakladığı* düşünceler üzerinde çalışıyordu: FELSEFE YAZILARI, alt başlık: OLAY HAKKINDA.

Heidegger'in Felsefi Güncesi: FELSEFE YAZILARI. Heidegger'in Felsefi Tespihi. Büyük Nakarat. Küçük Miraçlar. Çok Şey Söyleyen Suskunluk.

Heidegger'in 1938'deki varlık düşüncesinin 'kamuya açık' versiyonu için: *Varlıkla işimiz olmaz* ... Varlık onu doğrudan kavramak istediğimizde uzaklaşır. Çünkü kavradığımız her şey böylelikle varolan bir şey olur. Bilgimizin ve değerlerimizin düzenine kattığımız, dağıttığımız, parçaladığımız, ölçüt olarak koyduğumuz ve adı olan bir nesne. Bütün bunlar varlık değildir, ama biz varlıkla bir ilişkide bulunduğumuz için, bütün bunlar vardır. Bu ilişki varolanın karşımıza çıktığı açık ufuktur. Ve varlık sorusu da, bir zamanlar Tanrı adı verilen en yüce varolanı aramaz, tersine bu soru, bu ilişkiyi özel olarak görmemize izin veren mesafeyi yaratmalıdır. Oysa bu deneyim dönüştürür. İnsan, dünyaya karşı 'özgür' olduğunu fark eder; içinde bir *oyun sahası* açılmıştır.

Bir NIETZSCHE dersinde, bize Heidegger'in varlık sorusunun başka bir yorumunun ipucunu veren, karanlık bir ima bulunur. *İnsan varlığa bakışıyla, onun tarafından bağlanmaya izin verirse, kendinden öteye geçer; öyle ki, sanki kendisiyle varlık arasında uzanır ve kendinden çıkmıştır. Bu kendinden-yükseğe-çıkmışlık ve varlığın kendisi tarafından çekilmişlik, 'Eros'tur* (N I, 226).

1936 ve 1938 arasında yazılan ve o zamanlar yayımlanması kararlaştırılmamış olan FELSEFE YAZILARI, bu felsefi Eros'un tek belgesidir. Heidegger kendinden öteye doğru *düşüncelere dalmak* ister. Ne aracılı-

ğıyla? – Kendi düşünce alıştırmaları aracılığıyla. Nereye? – Hıristiyan Batı dünyasının Tanrı tasavvurlarını oyuna sokmak istemezsek, bunu söylemesi zor. Yine de YAZILAR'da sürekli Tanrı bahsi geçer, ama geleneğin bu haliyle henüz tanımadığı bir Tanrı. Bu Tanrı varlık düşüncesinden kaynaklanır. Varlığı hiçlikten yarattığına inanılan Tanrı'nın kendisi, Heidegger'de hiçlikten yaratılmıştır. Onu esrik düşünce meydana getirir.

Heidegger'in YAZILAR'ında bir kavram çılgınlığı ve papaz duası gibi cümlelerle nasıl "başka bir boyuta" geçtiğini izleyebiliriz. Bu YAZILAR Tanrı'nın yeni bir bahsinin icadı için bir laboratuvardır. Heidegger olumlu bir öğreti olmadan bir din kurmayı becerip beceremediğini bulmak için, kendi kendine deneyler yapar.

Heidegger önce, klasik din kurma şablonuna göre hareket eder: Yeni bir Tanrı'nın icadı, Tanrıların Alacakaranlığı'nın sahneye konmasıyla başlar. Sahte tanrılar kenara çekilmelidir, meydan boşaltılmalıdır. Bu amaçla Heidegger yeniçağ düşüncesinin artık bildiğimiz eleştirisini yineler. Bu eleştiri, Tanrı'nın anlağın veya kurgulamanın elde edilir bir nesnesi haline geldiği bulgusundan öteye geçer. Bu Tanrı tasavvurlarının yeniçağda solmasıyla, yerlerine en yüce iyilik, "prima causa" [ilk neden] veya tarihin anlamı üzerine ikame tasavvurları geçmiştir. Bütün bunların ortadan kalkması gerekir, çünkü bunlar varolanın siciline aittir; oysa *varlığın* [Seyn] kendini gösterebilmesi için, bu varolanın *yerle bir olması ve devrilmesi* gerekir.

Öyleyse varlık düşüncesi alıştırmaları bir boşaltmayla başlar. Bu şekilde Üstat Eckhart veya Jakob Böhme de kendi tanrılarını görmek istemiştir: Tanrı boş kalbi gerçekliğiyle doldurmalıdır.

Heidegger'in boşaltılmış düşüncesine hangi Tanrı gelir? Heidegger zarifçe sırrını açıklar. *Dolambaçsız konuşmaya cüret edelim,* diye yazar

ve devam eder: *Varlık* [Seyn], *Tanrılanmanın* [Göttern] *titremesidir* (GA 65, 239).

Sözcükler. Heidegger bunlarla bir şey düşünebilir mi? Birkaç yüz sayfa boyunca bunu dener. Bir Tanrı veya bir varlık, ister "y"li ister "y"siz, kendisini bir 'şey' olarak göstermesine izin verilmezse, bu zor olacaktır. Tam da varlık düşüncesine yasaklanması gereken tasavvur düşüncesi, bilindiği gibi 'bir şeyin ne olduğu'yla başlar. Yahudilerin resmi yasaklayan dininde Tanrı, en azından kendine Ben diyen bir şeydir: "Ben neysem oyum." Heidegger'in varlığıysa aşkın bir bensilik değildir. Dasein'ın karşısında duran bir şey değildir, tersine onda gerçekleşen bir şeydir. Tözümsü bir Tanrı tasavvurundan kaçınmak için, Heidegger bizi *titreten* bir olay anlamında *Tanrılanmak*tan bahseder. Yani Tanrı veya tanrılar değil, tanrılanma. Tanrılandığımız zaman, sadece titremekle kalmayız, burada bütün bir ruh hali silsilesi baskındır: *Dehşete kapılma, çekingenlik, yumuşak başlılık, coşku, utanma. Öz düşünme, temel ruh hallerinin* bu *madeninden, özüt olarak* düşüncelerini ve tezlerini çıkarır. *Temel ruh hali eksikse, bütün bunlar kavramlardan ve laf salatalarından zorla elde edilen takırdamalardır* (GA 65, 21).

Heidegger varlık düşüncesi tezleriyle sayfalar doldurur, ama Heidegger'in kendisinin de vurguladığı gibi, bu temel ruh halleri ender ve anlık olduklarından, bu tezler sıklıkla bu ruh halinden gelmez, tersine önce bu ruh halini üretmeye çalışır. Sapkın Katolik Heidegger'in gayet iyi tanıdığı papaz duasının özü de budur. FELSEFE YAZILARI onun tespih duasıdır. Bunlardan etkilenmeyen ve *dönüşüme* uğramayan kişilere sadece monoton gelen formülümsü tekrarlamalar, nakaratlar bundandır. Önemli olan *dönüşüm gücüdür* ve burada cümlelerin bozuk plak gibi tekrarlaması önemli bir rol oynayabilir. Çünkü nakarat cümleleri artık bir şey söylemeyen, bu yüzden de içinde suskun-

luğun yayıldığı cümlelerden başka nedir ki. Ama Heidegger varlığa yaklaşmak istediği ölçüde *felsefenin 'mantığına,' suskunluğun ermesi*[a] adını verir (GA 65, 78). Öyleyse Heidegger'in NIETZSCHE derslerinde, Zerdüşt örneğinde, tutulmuş olmayanlar için *öğretinin* nasıl *nakarat haline* gelmesi (N I, 310) gerektiğini anlayışla gözler önüne sermesine şaşmamak gerek. Burada açıkça kendi adına konuşmaktadır. Çok şey söyleyen bir *suskunluğun ermesi* yöntemi olarak *nakarat.*

YAZILAR'ın giriş notlarında Heidegger şunları yazar: *Burada hiçbir şey betimlenmez ve açıklanmaz; burada söyleyiş, söylenenin karşısında değildir, varlığın özü* [Wesung des Seyns] *olarak bunun kendisidir* (GA 65, 4). Önceden Hegel'de dünyanın tininin konuşması gibi, Heidegger'de *varlık* [Seyn] konuşmaktadır. Heidegger bu gözü pek iddiayı sadece bu gizli kayıtlarda bu kadar örtüsüz açığa vurur.

Ama *varlık* [Seyn] nasıl konuşur? Söyleyişin huşu içindeki papaz duaları, *varlık hakikatinin* ve *özünün titremesinin* ve *tanrılar tanrısının o tanrılanmasındaki içtenliğin çözülmüş yumuşak başlılığının füğü* (GA 65, 4) üzerine mırıldanmalar, bütün bu metafiziksel Dadacılık, semantik içeriği açısından hiçbir şey söylemez. Ama bunlar, mahrum bırakan ve tam da bu *mahrumiyet* içinde peşini düşüncenin bırakmadığı bir Tanrı hakkında, fena sayılmayacak bilgiler verir. Heidegger'in YAZILAR'ı, varlığa doğrudan hitap ettikleri ölçüde, mahrumiyet belirtilerinin acısını çeken bir düşünmenin ifadesidir. Heidegger okulunun artık böyle bir sorunu yoktur. Bu sorun kural gereği gündemden düşmüştür.

Heidegger felsefi geleneği yıktığı ölçüde, YAZILAR'daki düşünceleri de net ve sürükleyicidir – ele geçirdikleri bir nesneleri olduğu için de, bunu başarabilmektedirler. Ama bu yıkımdan sonra ortaya çıkan ve

[a] Heidegger'in ürettiği *Erschweigen* kelimesinden "susarak ermek" gibi bir anlam çıkar –çn.

çıkması gereken boşluk, boş olarak kalır. Yerini dolduracak bir olay gerçekleşmez.

Heidegger inanca geri çekilebilseydi, bu o kadar da kötü olmazdı. Ama o, doldurucu olayı, düşünceden çıkarmak ister. Artık 1927 Marburg'daki FENOMENOLOJİ VE TEOLOJİ dersindeki tavrını almaz. O zamanlar sadık bir Lutherci tavırla düşünceyi ve inancı kesin olarak birbirinden ayırmıştı. İnanç, Tanrı'nın yaşama daldığı, hükmedilemeyen olaydı. Düşünme sadece dalış yerini belirleyebilirdi. Tanrı olayının kendisi, düşünmenin işi değildir.

Ama Heidegger YAZILAR'ında kendini, tam da bu ihtiraslı projeye, tanrısalın gerçek mevcudiyetini düşünerek tanımaya adar. Ama şimdi tanrısal olan, düşüncede belirgin bir biçim alamadığı için, Heidegger kısa bir bilgiyle yetinmek zorundadır: *Son Tanrı'ya yakınlık, susarak gizlemektir* [Verschweigung] (GA 65, 12). Ve Heidegger, Vaftizci Yahya gibi, gelmekte olan bir Tanrı'ya işaret eder ve kendini *gelip geçici* [ein Vorläufiger] olarak niteler. Godot'yu bekleyiş daha Heidegger'in YAZILAR'ında başlamıştır.

Alt başlık olarak bunlara OLAY HAKKINDA adını verir. Aslında burada iki olay söz konusudur. Yeniçağ olayı, dünya imgesi, teknik, organizasyon, *boş marifetlilik*, kısacası: *tamamlanmış anlamsızlık çağı*. Bu, önkoşulları ta Platon'a kadar uzanan, varlığı unutmuşluğun felaket bağlamıdır. İkinci olay –yeniçağın sonu, dönüş– ise Heidegger'in varlık düşüncesinde hazırlanır. İlk olay Heidegger'in h a k k ı n d a konuştuğu bir olaydır, çünkü kısmen de olsa çoktan onun elinden kurtulduğuna inanmaktadır. Diğer olaysa Heidegger'in i ç i n d e n konuştuğu bir olaydır. Bu olay yeni bir dönem hazırlamaktadır, ama bu şimdilik yalnız bir kişinin olayıdır, bu yüzden de Heidegger, olayla [Ereignis] başlayan ve yalnızlıkla [Einsamkeit] biten bir ses yinelemesi zin-

ciriyle bir deney yapar: *Olay daima bir oluş, karar, karşılaşma, görevden alma, mahrumiyet, basitlik, tekillik, yalnızlık olarak olayı ima eder* (GA 65, 471).[α] Heidegger yalnız varlık düşüncesiyle bir Tanrı yakalamaya soyunmuştur. *Olay ve onun zaman-mekânın uçurumsuluğuna katılması, son Tanrı'nın, tanrımsı ve acayip, bütün varolanlarda en yabancı şey olarak, parçalamak ve kendi tekilliği içinde sona erdirmek için kendini astığı (veya yakaladığı,* [hängt oder fängt] el yazısına göre her iki okuma şekli de mümkündür) *ağdır* (GA 65, 263).

Konuşma tarzının tuhaflığı, hatta saçmalığı tabii ki Heidegger'in de gözünden kaçmaz. Keyfi yerinde olduğu anlarda buna ironiyle yaklaştığı bile olurdu. Carl Friedrich von Weizsäcker bir defasında ona güzel bir doğu Yahudi fıkrası anlatır: Hep meyhanede oturan bir adama, neden diye sormuşlar, "Karım yüzünden!" demiş. – "Karının nesi var?" – "Konuşuyor da konuşuyor, konuşuyor da konuşuyor ..." – "Ne diyor peki?" – "İşte onu söylemiyor!" Heidegger bu fıkrayı duyduğunda *Aynen öyle* der.

YAZILAR'da da aynen öyledir. Tek tük bazı özdeyiş benzeri ve bitmemiş parçalar içerseler de, bütün olarak katı kısımlara ayrılmışlardır. Heidegger 'ayrılmak' yerine *birbirine bağlamak* [fügen] der. Bütün bunlar bir *füg* halinde eklenecektir. İki ana sesli bir füg, birlikte ve birbirine karşı çınlayan iki 'olay,' sonunda aydınlanan [gelichtet] varlığın ahengiyle silinirler. Bölümlerin dizilişi, bütün olarak bir yaklaşımın yolunu işaretlemelidir. *Önbakış* bir defa çalılığın içinden kayrana ka-

---

[α] Heidegger burada Almancaya özgü ön eklerle ve tınılarla oynadığı için, bu cümleyi biçim ve içerik olarak çevirmek mümkün değildir. Bir fikir vermesi açısından burada sıralanan kelimeler: *Er-eignung, Ent-scheidung, Ent-gegnung, Ent-setzung, Entzug, Einfachheit, Einzigkeit, Einsamkeit*'dir. Örneğin *Entscheidung*: karar, *Scheidung* ise ayrılma, boşanma anlamına gelir –çn.

dar bütün yolu gözetlemektedir. *Uyum,* varlığı, kendini unutmuşluk aşamasında, yani bugünkü haliyle konu alır. *Pas verme* [Zuspiel], Batı metafiziğinde varlığın uyumunun ve sezgilerinin sürekli nasıl bulunduğunun öyküsünü anlatır. *Sıçrama* aslında bir adım değil, riskli bir sıçrama olan o belirleyici adımı atmadan önce, hangi kesinliklerin ve düşünme alışkanlıklarının atılması gerektiği hakkında izlenimler içerir. *Kuruluş*ta Heidegger öncelikle VARLIK VE ZAMAN'daki Dasein çözümlemesiyle uğraşır, insan sıçradıktan sonra tekrar tutunmaya çalıştığı için, eseri ana ithaf eden bir kendi kendini yorumlama içerir. *Gelecektekiler* ve *Son Tanrı* kısımlarındaysa bir tür miraç meydana gelir. Son kısım olan *Varlık*ta [Seyn] bir kez daha yukarıdan bütüne bakarak, ne kadar ilerlendiği ve ne kadar yükseğe çıkıldığı görülecektir. *Öz yoksunluğunda insanı özgürce görmek için, hangi zirveye çıkmamız gerekir?* (GA 65, 491).

Heidegger için bu arada bir şey netleşmiştir: Nasyonal sosyalizm bu *öz yoksunluğu* üzerinde bir değişiklik yapmayı beceremeyiştir. Aksine, o da yeniçağın *boş marifetliliğinin* ve topyekûn seferberliğinin bir parçasıdır. Bunun da ötesinde sunduğu şey *en sığından bir 'duygusallık'* ve *yaşanmışlık ayyaşlığı*dır [Erlebnistrunkenboldigkeit] (GA 65, 67). Ama bu eleştiri bütün bir döneme ilişkindir. Nasyonal sosyalizme karşı çıkan düşünsel ve kılgısal eğilimler de varlık düşüncesinin perspektifinden yararsız bulunur. Bütün bunlar gerçekdışıdır. Çeşitli dünya görüşleri, ister beni, bizi, proleteryayı, halkı desteklesin, ister Aydınlanmacı hümanizmi veya geleneksel Hıristiyanlığı bir değer olarak korumak istesin, ister milliyetçi, evrenselci, devrimci veya tutucu görünmek istesin, bütün bu farkların hiçbir önemi yoktur, çünkü önemli olan her zaman sadece, *'Özne'nin (İnsan) varolanın ortasına* (GA 65, 443) kendini yaymasıdır. *İnsanın kendi kanununu koyma*sına Heidegger *libe-*

ralizm der ve bu yüzden ırkçı biyolojizmi ve ırkçılığı, *biyolojik liberalizm* olarak adlandırabilir. Varlık düşüncesinin bu karanlığında, siyasi açıdan bütün kediler gridir. Aydınlık sadece Heidegger'in etrafındadır. Heidegger dünyanın geri kalanına karşı – YAZILAR'ın yalnız diyaloglarında kendini böyle görür.

Heidegger'in sadece varlık düşüncesi olayının 'içinden' felsefe yapmakla kalmaması, –neredeyse daha da sık– kendisi 'hakkında' varlık tarihinin bir olgusu gibi söz etmesi, göze çarpmaktadır. Sanal sahnesinde kendini; *arayan, koruyan, kollayan biri* (GA 65, 17) rolünde görür. *Varlığın* [Seyn] *soyluluğunu düşünmek için, en yüksek yalnızlık cesaretini gösteren*ler arasında kendini de sayar (GA 65, 11).

Fantezilerinde gezinerek, bir birlik kurularak varlık düşüncesinin toplumun bünyesine nasıl sızabileceğini araştırır. En içteki halka olarak – *varolanın alanları için yerleri ve anları önceden hazırlayan az sayıda birey* vardır. Daha geniş bir halka, kendini bu büyük *bireyl*erin karizmasına kaptıran ve kendini *varolanın dönüştürülmesi*nin hizmetine sunan *o çok sayıdaki birlikçiler*den oluşur. Sonra da, ortak bir tarihsel kökenin birleştirdiği, olayların yeni düzenine gönüllü olarak ayak uyduran *o çok sayıdaki birbirine mahkûm olanlar* gelir. Bu *dönüşüm* tam bir sessizlik içinde, Heidegger için önemsiz olan *'dünya tarihinin' sürüklenişinin gürültüsünden* uzakta gerçekleşmelidir (GA 65, 96). Heidegger gizli bir köşede oynanan ve Heidegger'in hem tanığı, hem yazarı olduğu 'sahih' tarihini resmeder.

YAZILAR'da boş yere yeni düzenin somut bir imgelemini aramamak gerekir. Heidegger eğretilemelere sığınır. Millete tinsel bir yerleşim alanı veren *büyük filozoflar yüce dağlara benzer. Ülkeye en yüksek noktasını verir ve en eski kayalarına işaret ederler. Bir kılavuz noktası olarak durur ve görüş alanını belirlerler* (GA 65, 187).

Heidegger felsefesiyle, *dağlar arasında bir dağ gibi durmak* hayalleri kurarken; düzlüklerdeki milletin, felsefenin *yüceliğinden* yönünü bulabilmesi için *en önemli şeyleri ayağa* kaldırmak isterken; burada Heidegger'in siyasi iktidar sarhoşluğundan sonra bile felsefesine hâlâ iktidar fikirleri bulaştığı görülmektedir. Bu taşlaşma imgeleri buradan gelir. Yirmili yılların Heidegger'i bambaşka bir eğretileme kullanıyordu. O zamanlar taşlaşmış düşünce binalarını *akışkanlaştırmak* istiyordu. Şimdiyse onları yükseklere çıkarır ve kendi felsefesini de *varlığın* [Seyn] *dağlarına* gönderir.

Aslında bu, Heidegger'in 1933'ten önce geliştirdiği felsefe fikriyle çelişir. O zamanlar söz konusu olan, Dasein'ı bir süreliğine aydınlatmak, sonra onunla birlikte yeniden kaybolmak için, dünya-içinde-varolmak gerçeğinden yükselen bir düşünmenin özgür, ama kendi içindeki sonlu hareketliliğiydi. Bir olay olarak düşünce, Dasein'ın kendisi gibi olumsaldır. Dağ eğretilemesi görmezlikten gelinemeyecek bir şekilde, bu arada Heidegger'in felsefesiyle adını, kalıcı bir dünyaya kazımak istediğine işaret etmektedir. Kendi rastlantısal varoluşunu ve bu tarihsel durumu aşan bir şeyden pay almak istediğine işaret eder. Bu yücelme takıntısı, sonluluk felsefesiyle çelişir. Aydınlanma süreci, eskiden "Ebediyet" veya "Aşkınlık" adı verilen bir alanı oyuna sokan bir tezahür olayı haline gelir. Yalnız başına eşelenen, gün be gün karalama defterine yazan filozof düşünceleriyle yalnız kalmak istemez. Artık siyasi bir harekete olmasa da, bir varlık tarihinin veya bir varlık kaderinin uğursuz tinine katılmaya çalışır. Varlığın sanal arenasında büyük ve kalıcı şeyler meydana gelmekte, Heidegger de onların ortasında bulunmaktadır.

Öyleyse Heidegger büyük resme ve bütüne dalıp, kendini orada yansıtırken, kendi kişisel yaşamı ve son yıllardaki gerçek tavırlarına

verecek felsefi dikkati kalmaz. Bir zamanlar şanlı bir felsefi disiplin olan özeleştiriye, en azından YAZILAR'da kendini tabi tutmaz. *Varlığı unutmuşluğun* o koca rezilliğini düşünür, ama kendi olumsallığını, farkına bile varmadan göz ardı eder. Kendi kendinin kör noktasında kalır. Varlık sorusuyla dünyaya ışık tutmak ister, ama kendi öz durumu aydınlanmadan kalır.

Heidegger varlık sorusuyla kendi Dasein'ını sıkıştırmaktan hep kaçınmıştır. Gerçi Jaspers'e 1 Temmuz 1935 tarihli bir mektubunda, etine *iki kazık* battığını ve onu çok zorladıklarını itiraf eder, *kökenimize duyduğum inançla hesaplaşma ve rektörlüğün başarısızlığı*, ama YAZILAR, kendi varlık tarihi dramında, baş aktör olarak kendi yolundan çekilmeyi ne kadar iyi becerdiğini göstermektedir. Habermas bu sürece *öze inerek soyutlama* demiş ve çok doğru bir noktayı yakalamıştır. Heidegger'in kökenlere duyduğu inancı kaybetmesi, çağının kaderi haline, rektörlüğünün başarısızlığıysa yeniçağın çılgınlığına karşı verdiği savaşta onurlu bir mağlubiyet haline gelir.

Ahlaki öz eleştiriyi düşünür, varlık tarihi sahnesinde, kendi düzeyinin altında bir iş olarak mı görür? Belki de, bir Protestanın vicdan azabının ona yabancı kalması, Katolik kökeninin mirasıdır. Bütünlük kavramına ve düşüncelerine sarılmak için, bunları salt kişisel olandan ayırır. Bu yüzden, coşkuyla desteklediği hareketin, kendi yakın çevresindekileri de kötü, hatta onun için kabul edilemez sonuçlara sürüklemesine, acayip bir umursamazlıkla seyirci kalabilir: Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann veya Edmund Husserl'in kaderini anımsamak yeterlidir.

Hannah Arendt ve Karl Jaspers, 1945 sonrası mektuplaşmalarında, Heidegger'in bariz bir şekilde, ahlaki duyarlılığı, düşünmesinin tutkusuna erişemeyen bir insan olduğunda karar kılmışlardır. Jaspers şun-

ları yazar: "İnsan böylesi pis bir ruhla –yani kendi pisliğini hissetmeyen ve kendini bundan çıkmaya zorlamayıp, düşüncesizce pisliğin içinde yaşamını sürdüren bir ruhla–, samimiyetsizliğin içinde en saf olanı görebilir mi? ... Heidegger'in bugün insanların hiç fark etmedikleri bir şeyi bilmesi, ne garip" (1.9.1949). Hannah Arendt yanıtlar: "Pislik dediğiniz şeye ben, kişiliksizlik derim, ama tam anlamıyla hiç kişiliği olmadığı, özellikle çok kötü bir kişiliği olmadığı anlamında. Yine de o şekilde, insanın kolay kolay unutamayacağı bir derinlikte ve tutkuyla yaşıyor" (29.9.1949).

Ama ahlaki bir tefekkür eksikliği, sadece karakterinin bir olgusu değil, aynı zamanda felsefi bir sorundur da. Çünkü burada düşünmede eksik olan, Heidegger'in o kadar sık anımsattığı *sonluluğu* gerçekten ciddiye alan o ölçülülüktür. Çünkü ölçülülüğün bir parçası da, insanın suçlu olabileceği ve bu olumsal suçu, düşünme için bir meydan okuma olarak kabul edebileceğidir. Demek ki, eski, şanlı bir felsefi disiplin olarak, kendine dönmeye ve kendini sınamaya YAZILAR'da yer yoktur. Ama böylelikle 'sahih varoluş'un ideali eksik kalır: Dasein'ın kendisi için şeffaflığı. Heidegger'in meşhur suskunluğu aynı zamanda içsel bir suskunluktur, neredeyse kendi kendine karşı bir inatçılıktır. Varlığı unutmuşluğa bu da katkıda bulunur.

Heidegger'in düşüncesinin gücü, çift anlamlı bir şekilde kendisinin ötesine geçer: Bu düşünce, bir yandan düşünen kişinin sıradan kişiliğini görmezden gelir, diğer yandansa düşünürü pençesine alır.

Georg Picht'in anımsadığına göre Heidegger, "düşünme göreviyle sanki yenilmiş gibi" bir "bilinç"le doluydu. Bazen "düşünmek zorunda olduğu" şeyin "tehdidi" altında olduğunu bile hissediyordu. Heidegger'le savaştan sonra tanışan bir diğer tanık, Hans A. Fischer-Barnicol ise şunları yazar: "Sanki düşünme bir medyum gibi, bu yaşlı adamı ele

geçiriyordu. Düşünme onun ağzından konuşuyordu." Oğlu Hermann Heidegger de bu izlenimi onaylar. Anlattığına göre babası bazı defalar ona şöyle demiştir: *İçimde düşünülüyor. Buna karşı koyamıyorum.*

Heidegger Elisabeth Blochmann'a mektuplarında da benzer ifadeler kullanmıştır. 12 Nisan 1938'de Heidegger ona *yalnızlığını* anlatır. Yalnızlıktan yakınmaz, tersine onu, *düşünme kaderini* seçmiş ve bu yüzden seçilmiş olması durumunun dışsal bir sonucu olarak kabul eder. *Yalnızlık, insana ait olanın uzakta kalmasıyla değil, – başka bir hakikatin gelmesi, bir dolu yalnızca-garip ve tek olanın ani saldırısı sonucu ortaya çıkar ve bundan ibarettir* (BwHB, 91).

Bu tarz şeyleri, YAZILAR'da şu gibi cümleleri kaydettiği sıralarda yazar: *Varlık,* [Seyn] *Tanrı'nın zorunluluğudur, k e n d i n i ilkönce bunun içinde bulur. Ama neden Tanrı? Nereden bu zorunluluk? Uçurum gizli kaldığı için mi? Bir üstün-gelme olduğu için, üstün-gelinenlerin buna rağmen daha yüce olması bu yüzden. Nereden bu üstün-gelme, uçurum, zemin, varlık? Tanrıların tanrılığı neden ibarettir? Neden varlık* [Seyn]*? Tanrılar yüzünden mi? Neden tanrılar? Varlık* [Seyn] *yüzünden mi?* (GA 65, 508).

Heidegger kendi cümlelerinin *garipliğinden*, Nietzsche örneğinde olduğu gibi, büyük düşünürlerin keşfedilmemiş garipliğine yaklaşarak sıvışır. *Bütün büyük düşünürlerin hakiki yakınlığını onların en garip hallerinde hissetmeyi ancak şimdi öğreniyorum. Bu, kendi içinde de garip olanı görmeye ve açığa çıkarmaya yardımcı oluyor, çünkü e ğ e r başarılı olursa, özde başarılı olan şeyin kökeni açıkça budur* (Elisabeth Blochmann'a, 14.4.1937, BwHB, 90).

Elisabeth Blochmann'a yazdığı bir başka mektupta, onu anlaşılırlığa taviz vermeye zorlayan ve bu yüzden yabancı *raylara sokan* resmi öğretim işletmesi ile *kendime ait ve sahih olana geri sıçrama* arasında gidip gelmesini anlatır (20.12.1935, BwHB, 87). YAZILAR onun için mutlaka

bu *kendime ait olanın* en iç alanına aittir. Ama söz konusu olan, bu arada da belirginleşmiş olacağı gibi, düşünsel olarak kendisiyle karşılaşma değil, bambaşka bir şeydir: Genitivus subiectivus anlamında bir varlık düşünmesidir.[a] Varlık düşünülmez, tersine varlık kendini ele geçirir ve onun aracılığıyla düşünür. Orta durumdaki varoluş.

Heidegger kendine acı çektirir, ama bu oyunda mutluluk da vardır. YAZILAR'da, Heidegger'in diğer yazılarında olduğundan daha sık *coşku*dan söz edilmesi dikkat çeker. Varlık, *coşku*da da karşımıza çıkar. Korku, can sıkıntısı ve coşku – YAZILAR'da varlık deneyiminin kutsal üçlemesi buradan çıkar. *Coşku*nun içinde Dasein, hayret edilesi 'öyle'liğin içinde göründüklerinde, dünya ve şeylerin gittikleri cennet olur.

Dasein'ın bu *açık yerini* koruyabilmek için, düşünme kendini geri çekmeli ve bu açıklığın, her türlü tasavvurla örtülmemesine dikkat etmelidir. Düşünme huzur vermeli ve *sakin* olmalıdır. Ama Heidegger gereksiz sözlerle dolu sessizliğin paradoksundan çıkamaz. Üstelik bir de büyük düşünürlerin geleneği vardır. Koca koca dağlar kayranın içine taşmaktadır. Önce bunları düzlemek gerekmez mi? Bu iş esnasında, açığa çıkarılmamış bir hazine kütlesinin burada onu beklediğini fark eder. Bütün 'büyükler'le Heidegger'in başına bunlar gelir. Platon'la verilen yirmi yıllık yoğun uğraşlardan sonra Heidegger, otuzlu yılların sonunda Georg Picht'e şunları söyler: *Bir şeyi size itiraf etmem gerek: Platon'un düşünce yapısı benim için bütünüyle karanlıkta.*

Elisabeth Blochmann'a yazdığı 27 Haziran 1936 tarihli bir mektupta, içinde bulunduğu çıkmazı şöyle tarif eder: *Öyle görünüyor ki, geleneği koruma savaşı, bizi tüketiyor; Kendine ait bir şeyler yaratmak ve bü-*

[a] Genitivus subjectivus: Tamlayanın özne durumunda olması. Yani bir öznenin varlığı düşünmesi değil, özne olarak varlığın düşünmesi –çn.

yük şeyleri korumak – bu ikisini beraber yapmak, insanın gücünü aşıyor. Üstelik bu koruma, yeni olana sahip çıkmadan gelmiyorsa, yeterince güçlü değil. Bu daireden bir çıkış yok, bu yüzden kendi çalışmalarım bana bazen çok önemli, hemen ardından da tamamen önemsiz ve acemice görünüyor (BwHB, 89).

Jaspers'e mektuplarında bu acemilik duygusunu aşırı derecede gösterir; hatta aralarındaki temas on yıllığına kopmadan önce yazdığı 16 Mayıs 1936 tarihli son mektubunda bile. Büyük felsefe karşısında, diye yazar, *kendi çabalamalarım tamamen önemsizleşiyor ve sadece geçici bir çözüm olarak hizmet ediyor* (BwHJ, 161).

Elisabeth Blochmann'a mektuplarında ve hepsinden önce de YAZILAR'da başka bir ruh halini açığa vurur: zaman zaman taşkınlığa varan büyük başarı duygusu ve eserlerinin büyük önem taşıdığı duygusunu. Öyle anlarda Heidegger kendisi aracılığıyla *başka bir hakikatin dünyaya indiğini* bildiğini sanır.

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

Heidegger Gözetim Altında. 1937 Paris Felsefe Kongresi. Heidegger Ateş Püskürüyor. Alman-Fransız Uzlaşması Fikirleri. Heidegger ve Savaş. 'Gezegen Alevler İçinde.' Düşünmek ve Almanlık.

Heidegger 14 Nisan 1937'de Elisabeth Blochmann'a, *dışarıdan şeylerin sıkıştırması azalıyor*, diye yazar (BwHB, 90).

Dışarıdan şeyler: Dilthey'in zorla emekli edilen damadı Georg Misch'in Göttingen'deki kürsüsüne yeni atama yapılacaktır. Temmuz 1935'te Felsefe Fakültesi, Martin Heidegger'i, atama listesinde birinci sıraya koyar. Dekanın imzaladığı bir rapora göre Heidegger'le, "günümüzün Alman felsefesinin önde gelen beyinlerinden biri, üstelik ... nasyonal sosyalist dünya görüşü yolunda çalışmaya hazır bir düşünür kazanılmış olacaktır."

Bu arada Bakanlık Heidegger'in, önemli siyasi konularda (dış politika, ekonomi, çalışma hizmeti, Führer ilkesi) eskiden olduğu gibi nasyonal sosyalizmi desteklese de nasyonal sosyalist dünya görüşünü kesinlikle benimsemediğini biliyordu. Bu yüzden Bakanlık Fakülteye, Misch'in takipçisi olarak Königsberg'den Profesör Heyse'yi atamayı niyet ettiğini bildirdi. Fakülte bunun üzerine aceleyle, asıl liste önerisini Heyse lehine değiştiriverdi. Göttingen'e geçmekle zaten ilgilenmeyen Heidegger arka sıralara koyulmaktan ötürü yine de incindi. Heyse felsefi açıdan Heidegger'in taklitçisiydi –Heyse şöyle der: "Ama böylece felsefede ve bilimde yine varolmanın en eski soruları patlak verir. Bunlar, insan Dasein'ının, varlığın en eski güçlerine zincirlenmiş ol-

masından kaynaklanır"– ve aynı zamanda siyasi ve organizasyon açısından becerikli, çakı gibi bir nasyonal sosyalistti. Uluslararası adı olan ve dünyanın en büyük filozoflar birliği olan "Kant Cemiyeti"nin yukarılardan atanmış başkanıydı. Heyse 1937 Paris Felsefe Kongresi'nde Alman delegasyonunun başkanı olarak da vazife görecekti. Bu konuya daha sonra geleceğiz.

Göttingen'de gerilere itilmek Heidegger'in, ağırlığı olan siyasi çevrelerde artık hoş görülmediği izlenimini güçlendirir. Ama siyasi iktidar aygıtında Heidegger'in hâlâ (sonuna kadar da olacaktır) destekçileri vardır. Berlin'deki Bakanlığın Heidegger'i aynı yıl Freiburg Felsefe Fakültesi Dekanı yapmak istemesini başka türlü açıklamak mümkün değildir. Bu gerçekleşmez, çünkü Freiburg'da o sırada görevde bulunan rektör buna karşı çıkar: "Profesör Heidegger rektörlüğü sırasında, Freiburg'daki meslektaşlarının güvenini büyük ölçüde kaybetmiştir. Baden Eğitim Müdürlüğü de aynı şekilde kendisiyle anlaşmakta zorluk çekmiştir."

Heidegger'in felsefesine karşı itirazlar büyüse de, devlet makamları uluslararası prestijinden faydalanmak istiyordu. Ekim 1935'te, yeni bir Nietzsche baskısını yayıma hazırlayacak bir komisyona atandı. Heidegger yurtdışında konuşma yapmak için davetler aldı ve bunlardan yararlanması engellenmedi. 1936 başlarında Zürih'te, aynı yıl Roma'da konuşmalar yaptı; kırklı yılların başlarındaysa İspanya, Portekiz ve İtalya'da dersler verecekti. Buna hazır olduğunu açıklamış, hatta konularını bile duyurmuştu, ama ders tarihlerini o kadar ertelemişti ki, sonuçta savaşın son aşamalarında bu dersler gerçekleştirilememişti.

1936 başında Heidegger "Istituto italiano di studi germanici"nin [Alman Araştırmaları Enstitüsü] davetiyle Roma'ya gitti. Aslında Roma, Padova ve Milano'da birkaç ders vermesi öngörülmüştü. Ama He-

idegger derslerini on gün kaldığı Roma'yla sınırladı ve büyük bir dinleyici kitlesi önünde HÖLDERLİN VE ŞİİRİN ÖZÜ hakkında konuştu. Bu vesileyle, mülteci olduğu halde İtalyan tarafınca aynı şekilde ders vermeye davet edilmiş olan Karl Löwith'le buluştu. Yaşamöyküsünde Löwith bir zamanlar öğretmeni olan Heidegger'le bu buluşmasını anlatır.

Dersinden sonra Heidegger Löwith'lere küçük dairelerine kadar eşlik etti ve "evimizin fakirliğinden gözle görülür ölçüde etkilendiğini" gösterdi. Sonraki sabah birlikte Frascati ve Tusculum'a doğru bir geziye çıkılır. Işıl ışıl bir gündür, ama gerginlikle doludur. Bu buluşma özellikle Elfride için "utanç verici" olmuşa benzer. Heidegger partinin rozetini taşırdı. "Benimle beraber bir gün geçirirken, gamalı haçın yerinde olmadığı belli ki, aklına gelmemişti." Heidegger candan davrandı, ama Almanya'daki olaylardan bahsetmekten kaçındı. Bu olaylar yüzünden ülkesinden sürülen Löwith ise bu konuda konuştu. Sözü, Heidegger'in birkaç hafta önce Zürih'te verdiği ders sebebiyle İsviçre gazetelerinde patlak veren tartışmaya getirdi.

Büyük teolog Karl Barth'ın kardeşi Heinrich Barth, Heidegger'in 20 Ocak 1936 tarihli SANAT ESERİ dersi hakkında "Neue Zürcher Zeitung"daki makalesini şu sözlerle açmıştı: "Heidegger'in demokratik bir devlette söz almasını, yeni Almanya'nın felsefi sözcülerinden –en azından bir süreliğine– biri olarak kabul edilmiş olmasına rağmen açıkça bir onur saymalıyız. Ama Heidegger'in 'Varlık ve Zaman'ı 'Hayranlık ve Dostlukla' Yahudi Edmund Husserl'e ithaf ettiği ve Kant yorumunu da yarı Yahudi Max Scheler'in anısıyla ebediyen birleştirdiği hâlâ çoğumuzun aklındadır. Bunların tarihi 1927 ve 1929'dur. İnsanlar genellikle kahraman değildir – filozoflar da öyle, ama istisnalar da vardır. Bu yüzden, kimseden akıntıya karşı yüzmesi talep edilemez; yal-

nız kendi geçmişine karşı belli ölçüde sadakat, sadece bilgi olmayan, bir zamanlar bilgelik olan felsefenin itibarını yükseltir."

O zamanlar henüz öğretim görevlisi olan Emil Staiger, buna kızgınlıkla tepki vermişti: Barth, görünüşe göre Heidegger'den zaten hoşlanmadığı için, felsefesini ihbar etmek üzere bir "siyasi tutuklama emri" çıkarmıştır. Oysa Heidegger'in yeri, "Hegel'in, Kant'ın, Aristoteles'in ve Herakleitos'un yanıdır. Bunu kabul ederse insan, Heidegger'in güne karışmış olmasından zaten daima üzüntü duyacaktır, tıpkı farklı alanların birbirine karıştırılmasının her zaman trajik olarak kalması gibi –; ama Prusyalı bir gerici olan Hegel aklına geldiğinde insan, 'Tinin Fenomenolojisi' karşısında saygısını nasıl yitirmiyorsa, aynı şekilde burada da hayranlığını yitirmeyecektir." Heinrich Barth buna bir defa daha yanıt verir, "felsefi ile insani olanı, düşünme ile varlığı uçurumlarla birbirinden ayırmak" yakışık almaz.

Heidegger'le konuşmasında Löwith ne Barth'ın saldırısı ne de Staiger'in savunmasıyla uyuşabildiğini açıklar; çünkü Löwith'in fikrine göre Heidegger'in "nasyonal sosyalizmin tarafını tutması felsefesinin özünde" yatmaktadır. Heidegger "çekincesiz" bunu onaylar ve "'tarihsellik' kavramının siyasete 'girmesi'nin temeli olduğunu" açıklar.

Heidegger'e göre *tarihsellik,* felsefenin de, *çağına gücünün yetmesini* istediği ölçüde içinde hareket ettiği davranış olanaklarının sınırlı ufkunu açar. Bildiğimiz gibi Heidegger 1933 devrimini, yeniçağın *boş marifetliliği* felaketinden kurtulmak için bir şans olarak görmüştü. Bu arada olayları farklı görmeye başladıysa da, Löwith'e karşı, yeni başlangıç şansının henüz tamamen kaybedilmediğinde ısrar eder; "sadece yeterince uzun dayanabilmek gerek." Ama yine de siyasi gelişmeler hakkında bir miktar düş kırıklığı duyduğunu itiraf etse de, devrimin ve bu yeni başlangıcın vaat ettiklerini henüz yerine getirememesinden,

hemen "aydınların" tereddütlü davranışını sorumlu tutar. "Bu beyefendiler, kollarını sıvayamayacak kadar narin olduklarını düşünmeselerdi, her şey farklı olurdu; oysa ben şimdi yapayalnızım" (58).

Heidegger Hitler'e eskiden olduğu kadar hayrandı. Birçok insanın olduğu gibi, her kötü şey için elinin altında "Führer bunları bir bilseydi!" gibi bir özür bulunduruyordu. Karl Löwith düş kırıklığına uğramıştı, ama Heidegger'in tepkisi ona tipik göründü: "Hiçbir şey Almanlar için, fikirsel olarak radikal, gerçeklere karşı da umursamaz olmak kadar kolay değildir. Bütünlük kavramlarına da o kadar kararlılıkla sarılabilmek ve 'şey'i 'kişi'den ayırmak için, tek tek bütün gerçekleri göz ardı etmeyi iyi beceriyorlar" (58).

Heidegger'in "bütünlük kavramı"ysa gündelik siyasetten gitgide uzaklaşarak, somut tarihten daha da kopmuştu. Hölderlin'i *tanrıların el sallaması* ile *milletin sesi* arasına – *tanrılar ile insanlar arasındaki o aralığa fırlatılmış* biri olarak tanıttığı dersinde de bu fark edilir (EH, 47). *Tanrıların gecesi* gelmiştir, tanrılar uçup gitmiş ve bir daha geri gelmemişlerdir. Heidegger dersini, *bu yoksunluk çağında, bu gecenin hiçliğinde* Hölderlin'le birlikte dayanmak gerek, diyerek kapatır, "çünkü zayıf bir kap onları her zaman tutamayabilir, / İnsan sadece bazen tanrısal doluluğa katlanabilir. / Üstelik insan onların hayalidir ..."

Roma gezisinden sonra Karl Jaspers'e yazdığı mektup, Heidegger'in o günlerdeki ruh halinden bir şeyler yansıtır; özellikle Hölderlin'in komşusu bir filozof olarak, kendini nasıl *yoksunluk çağında bir şair* olarak duyumsadığından söz eder: *Aslında 'felsefe'nin itibardan düşmüş olmasını, harika bir durum olarak kabullenebiliriz, çünkü şimdi onun için, göze batmadan savaşmalıyız* (16.5.1936, BwHJ, 162).

Heidegger güç sahiplerinden artık fazla itibar görmediğini, Roma'daki izleyicilerin saygıyla kulak verdiği Hölderlin dersine Almanla-

rın verdiği tepkilerden hissetti. Hitler gençliğinin dergisi [HJ-Zeitschrift] Wille und Macht'ta [İstenç ve Güç] Dr. Könitzer diye biri, gençliğin Hölderlin'i "kendince ... Profesör Heidegger'den daha iyi" tanıdığını yazmıştı. Kendini Hölderlin'in "Tanrıların gecesi"ne bırakmış biri için, Heidegger fark edilir ölçüde sert bir tepki verir. Başka bir Nazi yayın organı çalışanına, incinmiş halde şunları yazar: *'Wille und Macht'taki o olağanüstü beyin tespitine göre benim Hölderlin makalem, Hitler gençliğinin özüne yabancı olduğuna göre, bu tip 'Alman'lardan artık fazla bir şey beklenemez. Ayrıca Marburg'daki durumu bilen eski bir SS komutanı bana, bu Sayın Dr. K.'nin daha 33 yazında Marburg'da sosyal demokratım diye ortalıkta dolaştığını, şimdiyse VB'de* (Völkischer Beobachter [Milletin Gözcüsü]) *büyük bir adam olduğunu haber verdi.*

Bir Hitler gençliği dergisindeki eleştiriden daha az zarar verici bir başka olaysa Heidegger'in Roma gezisinden sonra başlayan bir süreçti. 14 Mayıs 1936'da Rosenberg Bürosu, Münih'teki NS Doçentler Birliği'nde "Profesör Dr. Martin Heidegger'in kişiliğinin nasıl değerlendirdiği"yle ilgili bir soruşturma başlattı.

Hugo Ott bu sürecin perde arkasını araştırmıştır. Buna göre Rosenberg Bürosu'nda güvensizlik baş göstermiş, Jaensch ve Krieck'in raporları etki göstermişti. Heidegger'in düzenli olarak Beuron Manastırı'nda dersler verdiği söylentisi de sıkıntı yarattı. Heidegger'in Cizvitler için bir işler çevirdiğinden işkilleniliyordu. Bu yüzden Büronun Doçentler Birliği'ne yazısında şöyle denir: "(Heidegger'in) Felsefesi, skolastik felsefeye kuvvetle bağlıdır, bu yüzden Heidegger'in yer yer nasyonal sosyalistler üzerinde de küçümsenemeyecek bir etki uyandırması gariptir," denir.

Bu gizli ruhbancılık kuşkusu, tam da Heidegger'in arka arkaya birkaç doçentlik ve doktora işlemi sırasındaki (örneğin Max Müller'de)

raporlarda, bir 'Hıristiyan' felsefesinin sonunçta *tahtadan bir demir ve bir yanlış anlama* olduğu kanısını dosyalara geçirdiği bir anda gelmişti.

Ne olursa olsun, Doçentler Birliği Heidegger hakkında öyle bir bilgi vermiş olmalı ki, Rosenberg Bürosu 29 Mayıs 1936'da dosyayı Devlet Güvenlik Başkanlığı, Bilim Kısmı'na aktarma gereği duydu. Bunun üzerine Heidegger'in Devlet Güvenlik Teşkilatı tarafından gözetime alınması emri çıktı. GERÇEKLER VE DÜŞÜNCELER'de Heidegger, 1937 yaz yarıyılında Berlin'den Dr. Hanke diye *çok yetenekli ve ilgili* birinin ortaya çıkıp derse katıldığını, bir süre sonra da kişisel bir görüşme talep ettiğini bildirir. Heidegger'e göre bu görüşmede, *o zamanlar Güneybatı SD'nin merkezini idare eden Dr. Scheel'in hesabına çalıştığını, daha fazla gizleyemeyeceğini itiraf etti* (R, 41).

Heidegger'in NIETZSCHE derslerinde ırkçılığa karşı eleştirilerini açıkladığı sırada gözetim altında olduğunu bildiği düşünülürse, bu durumda kişisel cesaretini takdir etmek gerekir. Bu derslerin dinleyicileri de o zamanlar böyle düşünmüş, ama Heidegger'in Hitler selamını diğer profesörlerden daha ısrarla sürdürmesine de bir o kadar şaşırmışlardı.

Heidegger GERÇEKLER VE DÜŞÜNCELER'de, önemli parti makamlarının otuzlu yılların ortasından itibaren felsefi çalışmalarını engellediğini ve onu *devreden çıkarmaya* çalıştıklarını yazar. Örneğin idari makamlar, 1937'de Paris'teki Uluslararası Descartes Kongresi'nden dışlanmasına çalışmışlardır. Fransız Kongre yönetimi devreye girmiş ve Alman delegasyonuna katılması son anda ancak böyle talep edilebilmiştir. *Bütün bunlar benim Alman delegasyonuyla Paris'e gitmemi imkânsız kılacak bir şekilde cereyan etti* (R, 43).

Ama Victor Farías Berlin'deki Document Center'daki ve Potsdam Arşivi'ndeki dosyalardan, Almanların Kongre'ye katılımını hazırlamak

için Heidegger'in daha 1935 yazında Paris'te olduğunu ortaya çıkarmıştır. Heidegger bu organizasyona büyük önem vermişti, çünkü Descartes onun için, kendi felsefesinin karşı çıktığı felsefi modernliğin kurucu babasıydı. Paris Kongresi onu, boy ölçüşeceği büyük bir arena olarak cezbediyor olmalıydı. Bu meydan okumaya memnuniyetle göğüs germek istiyordu. Heidegger kısa bir süre sonra, 9 Haziran 1938'de Freiburg'da METAFİZİK ARACILIĞIYLA YENİÇAĞ DÜNYA İMGESİNİN KURULUŞU (yayımlanmış halinin başlığı: DÜNYA İMGELERİ ÇAĞI) başlığı altında sunduğu düşünceleri geliştirmeye niyetliydi.

Bu yüzden Heidegger Paris'e gitmek istiyordu ve sadece, –ilk başlarda boşuna– Alman tarafından resmen oraya gönderilmeyi bekliyordu. Alman tarafının talebi geç geldi, Heidegger için fazla geç. Farías, Heidegger'in 14 Temmuz 1937'de Freiburg Rektörüne yazdığı ve neden bu kadar kısa bir süre içinde Alman delegasyonuna katılmaya hazır olmadığını açıkladığı bir mektup bulmuştur: *Bir buçuk yıl önce, Kongre Başkanı tarafından bana gelen kişisel bir daveti o zaman Milli Eğitim Bakanlığı'na bildirirken ekte, aynı zamanda Descartes'ın doğum yıldönümü olarak da belirlenmiş olan bu kongrenin, bilinçli olarak, doğrudan doğruya başat liberal-demokratik bilgi anlayışının bir hamlesi olacağına ve buna uygun olarak hazırlanmış, etkili bir Alman temsilciler grubunun erkenden bir araya getirilmesi gerektiğine işaret etmiştim. Bu uyarım yanıtsız kaldığı için o zamandan bu yana Paris tarafından çok defa tekrarlanan davetleri de bir daha bildirmedim. Çünkü bütün bu olayda benim için önemli olan, Fransız Kongre yönetiminin arzusu değildir. Tek başına belirleyici olarak kalan, ağırlığı olan A l m a n makamlarının, beni Alman delegasyonu arasında görmeyi istemeleri veya istememeleri yönündeki t e m e l istencidir.* Heidegger kongrenin stratejik olarak hazırlanması ve bir delegasyonun bir araya getirilmesi amacıyla Alman makamlarının kendi-

siyle hemen temasa geçmemesi yüzünden açıkça gücenmişti. Herhalde delegasyon başkanı olarak Paris'e gönderileceğini hesaplamıştı. Ama hükümet ve parti makamları 1936 ortasında Heyse'yi delegasyon başkanı olarak belirlediler. Heyse Ağustos 1936'daki bir makalesinde kongrenin niyetini şu şekilde nitelemişti: Görünüşe göre Descartes akılcılığı, toptan felsefe kavramıyla özdeşleştirilecekti. Böylelikle "bugünkü Alman felsefi iradesi" dışlanacak ve "büyük Avrupa geleneklerinin olumsuzlaması olarak, doğacı bir partikülarizmin ifadesi, ruhun feda edilmesi olarak" teşhir edilecekti. Almanya'nın "tinsel olarak tecrit edilmesi," Fransa'nın "tinsel önderliği" – organizasyonun stratejik hedefi buydu. Buna karşı güçlü bir şekilde etki edecek bir şeyler konmalıydı. Delegasyon sadece "nasyonal sosyalist Alman tinsel iradesini temsil etmek ve açıkça netleştirmek"le kalmamalıydı, sadece güçlü bir savunma değil, aynı zamanda saldırıya geçebilmek de gerekliydi. Heyse, "Avrupa topraklarına tinsel bir Alman taaruzu denemesi" gereklidir, diye yazar. Ama maalesef yeni Almanya'da bütünüyle Alman felsefesinin "uluslararası düzeyi" adına savaşa girişebilecek çok az filozof vardır. Heyse'nin öneri listesinde diğerlerinin yanında Heidegger, Carl Schmitt, Alfred Baeumler'in adı geçer.

Öneriler kabul edilir ve Heyse 1937 başlarında Heidegger'e döner, o da katılmayı reddeder. Böylelikle birkaç üzücü durumdan paçayı kurtarmış olur. Çünkü delegasyon yalnız ideolojik değil, aynı zamanda ırksal ölçütlere göre de bir araya getirilmiştir. Kongre yönetiminin baş konuşmacı olarak öngördüğü Husserl'in, "Ari olmadığı" için daveti kabul etmesine izin verilmez. Alman makamları haklı olarak, Husserl'in katılımının, "resmi delegasyonu tamamen arka plana" iteceğini tahmin etmişlerdi; Alman delegasyonuna karşı bir gösteri olarak, Husserl'in "sıradışı ölçüde alkışlanması"ndan korkuluyordu.

Delegasyon Paris'te savaşçı bir ruhla sahneye çıktı, profesörlerden bazıları parti üniforması giymişti. Bir Fransız gazetesi, önceki uluslararası felsefe kongreleriyle karşılaştırıldığında, Alman tarafında açık bir şekilde "bireylerin" değil, kolektif tinin temsilcilerinin ortaya çıkmasına hayret ediyordu. Şairlerin ve düşünürlerin ülkesinden, felsefenin de kapalı bir biçimde öne atılması, belli ölçülerde korkutucu olarak algılandı.

Sonuçta Heidegger evde kaldı ve orada Alman-Fransız uzlaşmasına katkısı üzerinde çalıştı. 1937'de "Alman Ülkesi. Millet ve Misyon üzerine bir Kitap" adlı toplama ciltte yayımlanan, Alman ve Fransız tini arasındaki hesaplaşma üzerine yazdığı makaleye, İFADE YOLLARI adını verir. Freiburg belediye başkanı ve NS gazetesi "Der Alemanne"nin eski yazı işleri müdürü Franz Kerber tarafından yayımlanan bu toplama cilt, Hitler'in askerden arındırılmış Rheinland'a girdikten sonra Fransa'yla uzlaşmanın propagandasını yaptığı sıralarda piyasaya çıktı. Ama Heidegger'in makalesi, böyle gündelik propaganda amaçları için hazırlanmamıştı. Petzet'in bildirdiğine göre Heidegger, "görünüşe göre aşırı derecede önem verdiği" bu metni, bir dost meclisinde memnuniyetle okumuş ve böylece metin, sonradan DÜŞÜNCE DENEYİMLERİ cildine alınmıştır.

Söz konusu olan, Fransız ve Alman milletinin anlaşmasıdır. Heidegger jeopolitik, ekonomik veya askeri çatışmalarla ve anlaşmazlıklarla oyalanmaz. *Dünyanın şimdiki saati, tarih yazan Batılı milletlere,* çok daha büyük bir görev vermiştir: *Batının kurtarılması.* Kurtuluş, milletler arasındaki farklı düşünme ve kültür tarzlarının uzlaşmayla birbirine benzetilmesi ve birbiriyle karıştırılmasıyla değil, her milletin daima kendine özgü olan şeyleri anımsayıp, bu zemin üzerinde Batılı kimliğinin kurtarılmasına katkıda bulunmasıyla başarılı olabilir: Fransa'da

kartezyen düşünce, yani "res extensa"nın [cisimleşmiş şeyler] aklın himayesine girmesi hayali hâkimdir. Buna karşın Almanya'da, daha kuvvetli bir ölçüde tarihsel düşünce gelişmiştir. Tek başına ele alındığında fazla orijinal olmayan bu karşılaştırmanın ilginç tarafı, Heidegger'in bunu, Batı dünyasının ilk sahnesi Yunanistan'da henüz ayrılmamış veya karara bağlanmamış olan eğilimlerin ayrıştırılması olarak görmesidir. Platon'un varlığı ile Herakleitos'un oluşumu, yani akılcılık ile tarihselcilik, o zamanlar şehir devlet'in ortak zemininde polemik içinde birlikte etki ediyor ve böylece, Yunanistan'ı okyanus içinde bir ada gibi çevreleyen *Asya tipi* kimliğe karşı kendini savunabilen tinsel bir kimlik doğuruyordu. *Şimdiki dünya saatinde Asya tipi olan* nedir? Heidegger bunu açıkça söylemez, ama tasvirinin mantığından şu sonuç çıkar: Günümüzde Asya tipi olan, 'barbarca' bir şey değil, tersine Kuzey Amerika ve Rusya'daki dizginden çıkmış şekliyle modernliktir. Ama Fransız kartezyen düşüncesi, bu modernliğin daha yeni kökeni olduğu için, Batı dünyasını kurtarmak amacıyla Fransız-Alman işbirliği, özgün bir asimetrinin damgasını taşıyacaktır. Fransız akılcılığı, Alman tarihselliğinin okuluna, özellikle de Heidegger'in varlık düşüncesinin okuluna gitmek zorunda kalacaktır. Çünkü akılcılık nesnellik deliliğini sadece bu düşüncenin perspektifinden aşabilir ve varlık tarihinin zenginliğine kendini açabilir. Bundan şu sonuç çıkar: Alman tini Fransız tinine, Fransız tininin ona duyduğu kadar gereksinim duymamaktadır. Heidegger'in dostane imaları da, Fransız tininin artık kendinde neyin eksik olduğunun farkına varmaya başladığına ilişkindir: bir Hegel, bir Schelling, bir Hölderlin. Öyleyse Fransız tinine yardım edilebilir.

Heidegger'in Fransız Kantçı Julien Benda'nın "Aydınların İhaneti" (La trahison des clercs) adlı felsefi broşürünü okuduğu yolunda her-

hangi bir dayanak yoktur. Fransa'da 1927'de çıktıktan hemen sonra büyük heyecan uyandıran bu kitap, Heidegger'in diyalog teklifine, Fransa'nın önceden verdiği bir yanıt olarak okunabilir. Çünkü Benda için aydınların ihaneti, kendilerini tarihin rüzgârına bıraktıklarında, hakikat, adalet, özgürlük gibi evrensel tinsel değerlerini, dürtü, millet ruhu, sezgi, vs gibi akıldışı güçlere feda ettikleri anda başlar. Bu "bilginler"in, dünyevi ruhbanlar olarak tanımlanan felsefi ve edebi aydınların ödevi aslında insanlığın bu evrensel değerlerini, o anki siyasi gündemin saldırılarına karşı korumak olmalıdır. "Cahiller" mecburen dünyevi işlere ve tutkularına kapılmışken, bunu başka kim yapabilir. Burada romantik millet tininin siren şarkılarına karşı, sert bir hümanist akılcılık öne çıkar. Kant'ın ölümünden bu yana, der Benda, Alman tininden bir şey öğrenemiyoruz – bu tine karşı yalnızca uyarmak yerinde olur. Benda'nın Renan'dan alıntıladığı bir cümle, Heidegger'e verilen bir karşılık gibidir: "İnsan ne diline, ne milletine aittir; o sadece kendine aittir, çünkü o özgür, yani ahlaki bir varlıktır." Julien Benda, insan tinini evrensel vatanından sürüp, milletlerin kavga nesnesine dönüştürenlerin, kendilerini birden "kültürler savaşı" çığırtkanlığı yapanlar arasında bulacağından emindir (98). Bunu Heidegger de hiç istemez. Kendince verimli bir komşuluk ilişkisi kurma olasılığını araştırmak ister. *Sürekli bir birbirini dinleme istenci ve sessiz bir kendi kaderini belirleme cesareti,* bu olasılığın bir parçasıdır (D, 21). Ama bütün bunlar, *tartışmaya götüren yolların* hangi varlık ilişkisinin varlığın açıklığına daha uygun olduğu kararının verilebileceği noktaya sürükleyeceği gerçeğini değiştirmez; kartezyen-akılsalcı mı, yoksa tarihselci mi? *Bir karar verilebilirlik alanı hazırlamak gibi zorlu bir ödevden kaçmaya* (D, 20) izin verilemez. İşte burada Heidegger'in, kendi düşüncesini, bu ödeve yeten bir düşünce olarak gördüğü belirginleşir. Felsefe alanın-

daki Alman-Fransız uzlaşması için, ortada bir yerlerde değil, Todtnauberg'in yükseklerinde buluşmak gerekecektir.

Üç yıl sonra, Hitler'in başlattığı savaş tüm hızıyla sürmektedir. 1940 yazında Fransa yenilir. O yılın yaz yarıyılındaysa Heidegger AVRUPA NİHİLİZMİ hakkındaki NIETZSCHE dersinde, sözü Fransa'nın teslim olmasına getirerek buradan şaşırtıcı bir sonuç çıkarır: *Bugünlerde bizler, tarihin gizemli bir kanununa tanık olmaktayız, bir millet günün birinde kendi tarihinden çıkan metafiziğe yetkin olamamakta, üstelik bu tam da, bu metafiziğin koşulsuz olana dönüştüğü anda olmaktadır ... Tanklara, uçaklara ve haberleşme araçlarına sahip olmak yetmez; bunları kullanabilen insanlara buyurabilmek de yetmez ... Temelinden yeniçağ tekniğine ve onun metafiziksel hakikatine uygun olan, yani kendini, tekniğin özünün hâkimiyetine bırakan, böylece bütün teknik süreçleri ve olasılıkları kendisi yönlendirebilen bir insanlık gereklidir. Koşulsuz 'makine ekonomisi'ne, Nietzsche'nin metafiziği anlamında sadece Üstüninsan uygundur ve tersi: dünya üzerinde koşulsuz hâkimiyeti kurmak için, bu Üstüninsan o 'makine ekonomisi'ne muhtaçtır* (N II, 165/166).

Buna göre: Almanya'nın kartezyen, Fransız ulusundan daha kartezyen olduğu kanıtlanmıştır. Descartes'ın "Res extensa" [uzamlı şey] üzerinde hâkimiyet kurma, yani doğayı teknikle dizginleme hayalini gerçekleştirmeyi, Almanya Fransa'dan daha iyi başarmıştır. *Topyekûn seferberlik* (N II, 21), yani bütün toplumun ve bireyin teknik ve organizasyon açısından tertiplenmesi ancak Almanya'da başarılmıştır. Burada bütün sonuçlar, *varlığı* sadece *kurgulanmışlık* ve nihayetinde *üretilmişlik* olarak anlayan yeniçağ metafiziğinden çıkarılmıştır. Yeniçağın kötülüğünü tamamen *–Üstüninsanca–* gerçekleştirdiği için Almanya kazanmıştır. Fransızlar büyücünün çıraklarıdır, artık *güçlerinin yetmeyeceği* bir süreci başlatmışlardır. Sadece totaliter Hitler Almanya'sında,

yeniçağ tekniğine *uygun* olan o *insanlık* oluşmuştur. Görünüşe göre burada insanların kendileri birer mermi haline gelmiştir. Sonradan Heidegger Japon öğrencilerinden birinin kamikaze pilotluğuna gönüllü yazıldığını ürpertiyle karışık bir büyülenmeyle anlatır.

Daha 1935'teki METAFİZİK dersinde, Heidegger için Rusya ve Amerika, *dizginden çıkmış tekniğin ümitsiz çılgınlığının* (EM, 28) öncü güçleriydi; şimdi Almanya'nın bu açıdan daha ileride olduğunu görür. Bundan duyduğu sessiz tatminin tınısını duymamak mümkün değildir. Oysa bu ne kadar da, Heinrich Mann'ın, sert bir teğmen tarafından en acı verici şekilde rencide edildiğinde, kıvançla 'bunda kimse bizi geçemez!' diyen Uyruğu [Der Untertan], Diederich Hessling'i andırmaktadır. Aynı şekilde Heidegger de der ki, Almanya'nın savaşı kazanmasının nedeni, kendini başkalarından daha etkili olarak tekniğin *kötülüğüne* bırakabilmesidir, ama yine de: Böyle çelikten bir iradeyle varlığını unutmuşlukta kimse bizi geçemez!

Heidegger'in oğulları, Jörg ve Hermann, askere alınır ve 1940'tan beri cephededir. Genç savaş malulleri, hava değişimi için tatildeki askerler, yaşlı adamlar amfileri ve seminerleri doldurur. Kız öğrencilerin oranı büyür. Savaş bölgelerinden gelen ölüm ve kayıp haberlerinin sayısı artar.

26 Eylül 1941'de Heidegger öğrencisi olan bir şehidin annesine şunları yazar: *Bugün hakiki bir tinle ve saygı dolu bir yürekle yaşamlarını kurban eden çok sayıdaki Alman gencinin en güzel kaderi yaşadığını bilmek, geride kalan bizler için zorlu bir adımdır.*

Peki şehitlerin payına hangi *en güzel kader* düşmektedir? Heidegger'in kendisi için de düşündüğü bu mudur? Ölülerin çoğu, sadece birkaç dostunun yakınıydi, ama filozofun hafızasında saklı kalarak, gelecek kuşakların içinde, *Almanların en içlerdeki görevi olan tine ve yü-*

reğe sadakati tekrar uyandıracaklardır. Bu savaş böyle bir anlam kazanır mı? Heidegger NIETZSCHE derslerinde bu savaşın, varlığını unutmuş *güç istencinin* bir ifadesi olduğundan söz etmemiş miydi?

Gerçekten de Heidegger derslerinde bunu tekrar tekrar söyler, aynı zamanda felsefenin, *güç istencinin koşulsuzca gücü ele geçirmesinin hizmetinde, 'insan malzemesinin' bu yanılsamaya yer bırakmayan kullanımının* (N II, 333) günümüzdeki tarihsel anında, tamamen gereksizleşme tehdidi altında olduğunu da söyler. Bir *kültür ürünü* olarak felsefe kamusal alandan kaybolmaktadır, çünkü felsefe, *varlığın kendisi tarafından hitap edilmek*ten başka bir şey değildir (GA 54, 179). Ama şimdi artık bu şekilde hitap edilmeye zaman yoktur. Savaşın sonuçlarından biri de, Almanya'da artık insanların, *şairlerin ve düşünürlerin milletine aidiyeti geride bırakmış olduklarına* inanmalarıdır (GA 54, 179). Ama böylesi bir savaş için kurban olmak/vermek nasıl anlamlı olabilir ki?

Heidegger'in bakış açısından bunun iki yanıtı vardır. Birincisi, çok iyi bildiğimiz, bir yaşam gerçekleştirme biçiminin sahihliği için, bütünün ahlaki niteliğinin önemli olmadığı yanıtıdır; asıl olan, insanın benimsediği *tutumdur.* Bu anlamda Heidegger şehidin annesine yazdığı mektupta, onun *içindeki ateşi* ve *asıl olanın karşısındaki saygısını* över – somut durumda bunun anlamı ne olursa olsun. Bunu tam olarak Heidegger de bilmez, çünkü genç adamın ölümünün somut koşullarını bilmez.

İkinci yanıtsa: Savaşın kendisi anlamlı olduğu için ve kurban olmak/vermek de bir o kadar anlamlıdır. Ancak bu noktada Heidegger'in vardığı yargılar tereddütlüdür. Bir yandan savaşı çığır açan bir güç istencinin ifadesi ve böylece bütün olarak, yeniçağın anlamını yitirmiş bir topyekûn seferberlik olayı olarak anlarken, hiçbir yerde, Hitler Almanya'sının tek başına sahip olduğu sorumluluktan söz et-

mez. Bu bakış açısından her türlü kurban olmak/vermek anlamsız olmak zorundadır. Ama Amerika'nın savaşa girmesiyle, Heidegger için durum yine değişir. 1942 yazındaki HÖLDERLİN dersinde Heidegger şöyle der: *Bugün Amerikancılığın Anglosakson dünyasının, Avrupa'yı, yani vatanı, yani Batılılığın başlangıcını yok etmeye kararlı olduğunu biliyoruz* (GA 53, 68).

Ama bu *Batılılık* artık nerede yaşamaktadır ki? Onun yeri artık resmi Almanya olamaz, çünkü Heidegger'in yorulmaksızın vurguladığı gibi, orada *makine ekonomisi* ve insanın malzeme düzeyine alçaltılması zafer kazanmıştır.

Ama bir de, Hölderlin'in inandığı 'gayrı resmi,' kurgusal Almanya vardır. Diliyle, sadece Yunanlıların becerebildiği gibi, felsefe tinini koruyan Almanya. 1943'teki HERAKLEİTOS dersinde Martin Heidegger şöyle der: *Gezegen alevler içinde. İnsanın özü çığırından çıkmış. 'Alman olanı' bulmaları ve korumaları şartıyla, dünya tarihi bilinci, sadece Almanlardan beklenebilir* (GA 55, 123). Her yandan ihanete uğrayan bu sahih, Batılı Almanya sadece Heidegger'in felsefesinde yaşıyor olmasın?

Heidegger *asi misyon bilinci*yle (GA 54, 114) hiç işi olmasını istemese de bu böyledir. Savaşın son aylarında felsefesi tamamen büyük kurucuların *anısına*, Hölderlin, Parmenides, Herakleitos'a yönelir. Düşünce ile dışarıdaki olaylar arasındaki uçurum Heidegger için gitgide derinleşir. Olaylar felaket sona doğru ilerlerken ve Hitler rejiminin cürümleri, Yahudilerin katledilmesiyle tüyler ürpertici bir doruk noktasına ulaşırken, Heidegger *başlangıçtakilerin* derinine kendini gitgide daha çok gömer. *Batıdaki başlangıçtakilerin gizli kalmış tini, başlangıçsızın bu kendi kendini imha sürecine aşağılayan bir bakışla bile bakmayacak, başlangıçtakinin sakinliğinin güveniyle, kendi zamanının gelmesini bekleyecektir* (GA 53, 68).

Heidegger bu arada, 1933'tekinden farklı olarak, bu *başlangıçtakini* toplumsal-siyasi büyük bir olay gibi beklemeye karşı dirençlidir. Yalnız başına şiir yazma ve düşünmenin *zamanı* gelmiştir. O, herhangi bir siyasi ve toplumsal harekette *tutunamaz*, tutunmaya da çalışmaz. Heidegger 1943'te, METAFİZİK NEDİR?'in yeni bir sonsözünde, *asıl düşünme hesaplanamayanın yavaş işaretlerine dikkat eder*, (WM, 51) diye yazar. Bu düşünme bir *başarı* getirmez. Geriye sadece, belki bir yerlerde benzeri bir düşüncenin *ateşlenmesi*, böylece de günün *dünya oyunu*ndan ayrılanların gizli kardeşliğinin oluşması umudu kalır. *Dünya oyunu* – büyük sefaleti nitelemek için Heidegger bu ifadeyi ilk defa 1941'de bir derste kullanır. Günümüzün *dünya oyunu*nda sadece *işçilere ve askerlere* yer vardır. Bu 'normallikten' çıkmanın iki yolu vardır. Heidegger,bunlardan birini, Ernst Jünger'i ima ederek, maceracılık olarak betimler: *Şimdiye kadarki dünyanın çığırından çıktığı böylesi bir dönemde, insanın gerçeklikten emin olabilmesinin tek yolunun artık sadece tehlikeden zevk almak, 'macera' olabileceği düşüncesinin uyanmasına kim şaşırabilir?* (GA 51, 36). Maceracı, varlığı unutmuşluğa parlak renkler ve canlı bir kıpırtı kazandırır. Onu ezeceğini bile bile modernlik makinesine atılır. Oyundan daha fazla keyif almak için mizasını sürekli artırır.

Heidegger için, felaket bağlamı olarak dünya oyununa karşı dayanmanın diğer şekli, tefekkürle düşünmenin *ısrarlılığı*dır. Eskiden buna meditasyon, "vita contemplativa" denirdi; ancak Heidegger bu kavramları, kendi teşebbüsüne uygulamak istemez. Bu *ısrarlılık* Heidegger'i, basit yaşamın yakınlarına sürükler. 1943'teki HERAKLEİTOS dersinde, modern insandan onu eğlendiren ve tutunduğu her şeyi, *sinemayı, radyoyu, gazeteyi, tiyatroyu, konserleri, boks maçlarını, seyahatleri* (GA 55, 84) alın der; *basit şeyler* artık ona hitap etmediği için, boşluktan

ölecektir. Oysa tefekkürle düşünmede boşluk, *varlığı anımsamak* için (GA 55, 84) bir fırsat haline gelir. Daha savaşın doruk noktasındayken – *gezegen alevler içindeyken*– Heidegger savaş sonrası felsefesinin en büyük konusuna kendini verir: Sükûnet.

Savaşın ortasında Heidegger bu sükûneti, gerçekliğin sıkıştırmasından gözlerini kaçırmaya borçludur. METAFİZİK NEDİR?'in 1943'teki dördüncü baskısına yazdığı, adı geçen sonsözde Heidegger, *varlık, varolan olmadan da pekâlâ vücut bulabilir* (WM, 46) gibi karanlık bir cümle yazar. Heidegger cehennemin başladığı bu yılda varolan hakkında o kadar geniş düşünmüştür ki, varlık onun için şimdi, önceden olmadığı bir şey olur: varolandan bağımsız bir ilişki büyüklüğü. Bu sapkınlığı, metnin 1949'daki baskısında tekrar geri alacaktır; o zaman *muhtemelen* yerine *asla* geçer ve bu cümle yükseklik korkusunu iyice kaybederek, *varlık, varolan olmadan asla varolamaz* halini alır.

Ama varlığın bu kötü dönemde mevcut oluş şekli için Heidegger savaşın son yıllarında yazdığı bir Hölderlin makalesinde, *açılan yarığın karmaşası* (GA 4, 62) gibi anlamlı bir tasvir bulur. Bir uçurum açılmıştır, yer sarsılmaktadır.

Heidegger aynı dönemde bunun zıddı olarak, Hölderlin'i takiben, memleketi Schwaben için ağıdını kelimelere döker: *Annemiz Suevya, 'evin ocağının' yakınında oturur. Ocak, ateşin sürekli saklanan korunu korur ve alevlendiğinde, havayı ve ışığı neşe için açar ... Bunun için insan, mecbur kaldığında, bu yakınlığın yerini zorlukla terk eder* (GA 4, 23).

YİRMİNCİ BÖLÜM

Heidegger Akıncılar Arasında. Freiburg Yıkılıyor. Panik Dolu Kır Güzellikleri: Wildenstein Şatosu. Heidegger Arındırma Kurulunun Karşısında. Jaspers'in Raporu: "Özgürlükçü Değil, Diktatörce, İletişimsiz." Öğretim Yasağı. Fransa Heidegger'i Keşfediyor. Kojève, Sartre ve Hiçlik. Heidegger Sartre Okuyor. Kaçırılmış Karşılaşma. Başpiskoposu Ziyaret. Kışın Ormanda Sinirsel Çöküntü ve İyileşme.

27 Kasım 1944 gecesi İngiliz-Amerikan bombardıman filoları Freiburg şehrini yerle bir eder. Martin Heidegger kısa süre önce bir Volkssturm [milisler] alayıyla Breisach'a gitmiştir, orada Fransız ordusunun Ren nehrinin sağ kıyısına geçmesini engellemek isterler. Ama bunun için artık çok geçtir. Akıncılar geri döner, onlarla birlikte Heidegger de döner. Führer'in 18 Ekim 1944 tarihli, son celbi çağıran emri yüzünden askere alınır, onaltı ile altmış yaş arasındaki bütün erkekler gidecektir; hiçbir muaf raporu geçerli olmayacaktır, çalışma kabiliyeti askerliğe uygunluk için tek ölçüt olacaktır. Ve Heidegger çalışma kabiliyetinde olduğundan askerliğe de uygundur. Ama Heidegger'in bütün meslektaşları askere alınmamıştır. Asker toplama yetkisi yerel parti makamlarındaydı. Muazzam bir karmaşa hâkimdi. Bu yüzden Felsefe Fakültesi üyeleri Heidegger'in tekrar serbest bırakılması için harekete geçti. Eskiden Berlin'deki Kayzer Wilhelm Genetik Arıtma Enstitüsü'nün meşhur müdürü olan ve o sıralar Freiburg'da emekliye ayrılan Eugen Fischer, fakülte adına Universite Öğretmenleri Sendikası

başkanı Scheel'e bir yazı yazar. Heidegger'in serbest bırakılması için rica eder ve şu sözlerle yazısını bitirir: "Bu en zor zamanda, düşman Alman Alsace'ında, şehrimizden elli kilometreden az bir uzaklıktayken bu ricayı sunuyorsak, bu şekilde Alman biliminin geleceğine olan güvenimizi gösteriyoruz." Scheel üç hafta sonra, "Durum açıklık kazanmadığından Heidegger için bir şey yapamadım," diye yazdığında, mesele zaten hallolmuştu. Akıncılar arasındaki görevinden geri döndüğünde, Heidegger el yazmalarını düzenlemek ve onları Messkirch yakınlarında emniyete alabilmek için üniversiteden izin almıştı. Ama bombalarla yıkılmış ve Müttefiklerin işgalini bekleyen Freiburg'u terk etmeden önce, filozof Georg Picht ve sonradan meşhur olan piyanist eşi Edith Picht-Axenfeld'i ziyaret etti. Heidegger Bayan Picht'in kendisi için bir kez daha bir şey çalmasını istiyordu. Bayan Picht, Schubert'in mirası Si bemol majör sonatını çalar. Heidegger Picht'e bakar ve *biz felsefeyle bunu yapamayız,* der. Heidegger 1944 yılının bu Aralık gecesinde Picht'in misafir defterine şunları yazar: *Çünkü batış ecelden farklıdır. Her yıkılışın içinde yükseliş gizlidir.*

Peki etrafında olup bitenler, Heidegger'in kaçtığı bir *ecel* miydi, yoksa *batış* mı? Misafir defterindeki kayıt bu soruyu yanıtsız bırakır. Ama altı ay kadar sonra, 20 Temmuz 1945'te, bilim kampı günlerinde Heidegger'in çömezi olan ve geçen sürede Tübingen'de dekan olan Rudolf Stadelmann'a bir mektubunda bu soruyu yanıtlayacaktır: *Şimdi herşey batışı düşünüyor. Biz Almanlar batamayız, çünkü henüz yükselmedik ve önce gecenin içinden geçmemiz gerek.*

Freiburg'dan kaçışı ile bu arada Fransızların işgal ettiği şehre dönüşü arasında geçen altı ayda, Heidegger panik dolu bir kır havası içinde yaşar. Kardeşi Fritz'le beraber Messkirch'te kış boyunca el yazmalarını düzenler. Bahar geldiğinde de, arkadan bütün Felsefe Fakül-

tesi veya ondan geriye kalanlar gelir. Çünkü Freiburg'da üniversitenin bölümlerini dışarı taşımaya karar vermişler ve güvenli bir sığınak bölgesi olarak, Messkirch yakınlarında, Beuron'un üzerindeki Wildenstein Şatosu seçilmişti. 1945 Martında on profesör ve çoğunluğu kız, otuz öğrenci kısmen yaya, kısmen bisikletlerle, ağır kitaplarını yüklenip Karaorman'a ve Tuna'nın yukarılarına çıkmış ve Fürstenberg ailesinin mülkü olan şatoya ve yakınındaki Leibertingen'e yerleşmişti. Messkirch'ten Wildenstein şatosuna uzanan bu patikada Heidegger gençliğinde sık sık yürürdü, şimdiyse şatonun lokantasında küçük bir seminer vermek için bu yolu yürürken, aşağıdaki vadide Fransız birlikleri, Vichy işbirlikçi hükümetinden geride kalanların kaçtığı Sigmaringen yönünde ilerliyordu. Mayıs sonunda ot hasadı başlar. Profesörler ve öğrenciler harmana yardım eder, karşılığında da erzak alırlar. Freiburg'dan yukarılara çok az haber sızar. Tek bildikleri, şehrin işgal altında olduğudur. Çok şükür Freiburg uğruna bir muharebe olmamıştır. Aşağıdaki vadide, Beuron manastırı civarında bir sahra hastanesi kurulmuştu; her gün yaralılar geliyordu. Eskiden bir soyguncu şövalye sülalesinin yaşadığı yukarıdaki kayalıklardaysa, hasat işleri arasında Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi," ortaçağ tarihi ve Hölderlin okunmaktadır. En çok da Hölderlin. Hölderlin, "İster" ağıtında, Yukarı Tuna'nın şarkısını söylemişti: "Buralara İster derler. / Ne güzeldir mekânı. Sütunların kemerleri yanar, / Ve kımıldar ..." Heidegger bu şiiri zaten çok yorumlamıştı, şimdi bir kez daha yorumlar. Bu arada Hölderlin, Heidegger'in kişisel soyağacının değişmez bir parçası olmuştur. 1942'deki İSTER dersine, daha önce de alıntılanan (gözden geçirilmiş ciltte bulunmayan) şu notu eklemişti: *Belki de şair Hölderlin ... Tuna vadisinin yukarılarında, nehir kıyısının yakınında, kayalıkların altındaki bir süthanenin koyun ahırında ... "İster övgüsünün" meydana gelme-*

siyle aynı zamanda büyük babası doğan bir düşünürün ... kaderini belirleyecektir. Efsanelerin gizli tarihi rastlantı bilmez. Her şey kaderdir.

Wildenstein Şatosu'ndan bakıldığında, Heidegger'in dedesinin doğduğu o koyun ağılının ait olduğu Tuna evi görülmektedir.

Bu özel yaz yarıyılı, 24 Haziranda Şato'da bir kapanış töreniyle sonlanır. Civardaki insanlar da davetlidir, yanlarında yiyecek getirirler. Şato avlusunda tiyatro oynanır ve dans edilir. Üç gün sonra, Prens Bernhard von Sachsen-Meiningen'in yakınlardaki orman evinde, Heidegger bir kez daha büyük bir gösteri yapar – bu, birkaç yıllığına son gösterisidir. Küçük bir piyano dinletisi dersin açılışını yapar. Heidegger Hölderlin'in bir cümlesi üzerine konuşur: *Bizde her şey tinsel alana odaklanıyor, zenginleşmek için fakirleştik.*

Şimdi işgal altındaki Freiburg'da, Fransız askeri idaresi tarafından evlere el konulması için ilk tedbirler başlar. "Heidegger şehirde Nazi olarak kabul edilmektedir (Rektörlüğü)" – Belediye başkanlığı komiserliğinin dosyalarındaki bu kısa kayıt, Heidegger'in Rötebuck 47 numaradaki evini daha Mayıs ortasında "kara listeye" sokmak için yeterlidir. Sadece eratın konaklayacağı mı, yoksa Heideggerlerin evlerini terk etmek zorunda mı oldukları henüz belli değildir. Hatta kütüphaneye el konulması tehlikesi vardır. İlk haftalarda yetkililerle zorlu pazarlıkları tek başına yürütmek zorunda kalan Elfride Heidegger itiraz eder ve kocası dönene kadar beklenmesini rica eder.

Henüz Heidegger'in dönüşünden önce Bayan Heidegger'in belediye başkanlığı komiserinden öğrendiğine göre, ciddi barınak eksikliğinin hafifletilmesi için askeri hükumetin talimatıyla, "ilkönce parti üyelerinin evleri talep edilecektir," Heidegger de vaktiyle tartışmasız bir şekilde parti üyesidir.

Heidegger Temmuz başında Wildenstein'den geri döndüğünde,

onun için durum çok değişmiştir. Az önce insanlar Şato'da ve orman evinde onu huşuyla dinlerken, birkaç gün sonra Freiburg'da davalı durumuna düşer. Gelecekte devlet dairelerinde, mesleğini zaten yapamayacağı için, kütüphanesini de unutabileceği ima edilir. 16 Temmuzda Heidegger'in belediye başkanına yazdığı yazı, gelecek yıllardaki savunmasının bir taslağıdır. *Kişiliğime ve çalışmalarıma karşı yürütülen bu ayrımcılığa kesinlikle itiraz ediyorum. Neden ben sadece evime el konulması şeklinde değil de, aynı zamanda çalışma ortamımın da tamamen elimden alınmasıyla cezalandırılıyor ve bütün şehrin gözü önünde, hatta dünya kamuoyunun gözü önünde iftiralara uğruyorum? Partide asla bir görev üstlenmediğim gibi, ne partide, ne de birimlerinden birinde bir faaliyette bulundum. Ama rektörlüğüm siyasi bir kusur olarak görmek isteniyorsa, herhangi birinin bana karşı getirdiği herhangi bir itiraza ve suçlamaya karşı kendimi savunma imkânının tanınmasını talep etmek zorundayım, yani ilkönce bana ve resmi görev faaliyetlerime karşı ne suçlamalar getirildiğini bilmem gerekir.*

İlk başta evi ve kütüphanesi elden gider. Ama Heidegger henüz görevdedir. Fakat Fransız askeri yönetimi, siyasi arındırma tedbirlerine çoktan başlamıştır. Yeniden bağımsız bir kurum olarak kendini düzenlemek isteyen üniversite, kendi kendini temizleme gücüne sahip olduğunu kanıtlamaya çalışır. Böylece senato, 8 Mayıs 1945'te üniversite içinde, üniversite üyelerinin siyasi geçmişlerini yargılamak için bir anket faaliyetine ve bir ölçütler kataloğu düzenlemeye karar verir. Burada sadece göze batan faaliyetler kaydedilecektir. Üç kategori öngörülmüştür: Emniyet teşkilatı için çalışma / muhbirlik –parti görevleri– yüksek idare ve temsil görevleri (rektörler, dekanlar). Heidegger'in hesap vermek zorunda olması, üniversite makamları için de doğaldı.

Fransız askeri yönetimi üniversiteyi daha bağımsız bir kurum ola-

rak tanımaz ve bu yüzden arındırma işlemini, üniversite makamlarına bırakmaya razı değildir. Fransız irtibat subayı, üniversiteyi askeri yönetim karşısında temsil eden ve araştırmanın sürdürülmesini yüklenen bir komisyon oluşturur. Şimdi verilen adla bu "Arındırma kurulu"nda Profesör Constantin von Dietze, Gerhard Ritter ve Adolf Lampe vardır. Bu üçü 20 Temmuz ihanetine karışmışlar ve kısa süre önce hapisten çıkarılmışlardı. Onlardan başka teolog Allgeier ve botanikçi Friedrich Oehlkers de bu kuruldadır. Oehlkers, Karl Jaspers'in bir arkadaşıdır ve onun gibi bir Yahudiyle evli olduğu için, son yıllarda büyük korkularla yaşamak zorunda kalmıştır. İşte bu komisyona karşı Heidegger ilk defa, 23 Temmuz 1945'te hesap verecektir. Komisyon ona karşı anlayışlı yaklaşır. Örneğin Gerhard Ritter protokole, Heidegger'le yakın ilişkilerinden, Röhm darbesinden beri içten içe nasyonal sosyalizmin bir muhalifi haline geldiğini bildiğini kaydeder. Sadece komisyon üyesi Adolf Lampe Heidegger'in aklanmasına kararlılıkla karşı çıkar. İktisatçı Lampe, Heidegger'in rektörlüğünden mustarip olmuştu, çünkü Heidegger o zamanlar Lampe'nin siyasi olarak güvenilmez olduğu gerekçesiyle bir kürsüye vekâletinin uzatılmasına karşı çıkmıştı.

Komisyon karşısında 23 Temmuzdaki ilk ifadesinde, Heidegger savunmasını hepsinden önce Lampe'ye yapması gerektiğini fark eder. Bu yüzden iki gün sonra onunla kişisel bir görüşme talebinde bulunur. Bu görüşmeden Lampe komisyon için ayrıntılı bir protokol hazırlamıştır. Buna göre Lampe, "utanç verici bir durumu" önlemek ve mahcubiyet kuşkusundan kendini arındırmak için, ilk başta 1934'te gerçekleşen kendiyle ilgili olayların, yargısı üzerinde hiçbir rol oynamadığını açıklar. Sonra da komisyonun öne sürdüğü suçlamaları tekrarlar: birincisi, rektörün öğrencilere tam olarak NS propagandası tarzındaki

seslenişleri; ikincisi, Führer ilkesinin Heidegger tarafından şeklen de olsa uzlaşmasız olarak uygulanması ve üçüncüsü, rektörün öğretim görevlilerine verdiği, içeriği Lampe'ye göre, "yüksek okul öğretim görevlilerinden talep edilmesi ve korunması gereken bağımsızlığın hassas ölçüde zedelenmesi" olarak değerlendirilmesi gereken direktifleri. Heidegger'in uluslararası şöhreti, bu kabahatlerinin ağırlığını artırmaktadır, çünkü bu sayede "nasyonal sosyalizmin o zamanlar bilhassa tehlikeli olan gelişme eğilimlerine temelden destek vererek" katkıda bulunmuştur. Heidegger Lampe'ye karşı, sonraki yıllarda, "Spiegel" söyleşisine kadar sarılacağı bir savunma çizgisi geliştirir. Sosyal çelişkilerin, yenilenmiş bir ulusal cemaat hissiyatı zemininde dengelenmesini umduğu için nasyonal sosyalizmi desteklemiştir. Ayrıca komünizmin ilerleyişine de dur denmesi gerekmiştir. Rektörlüğe seçilmesine sadece *büyük direnişlerle* izin vermiştir ve sonra *daha kötü şeyleri* (örneğin parti kodamanlarından Aly'nin seçilmesini) engellemek için ilk yıl görevde kalmıştır. Ama meslektaşları o zamanlar bunu fark etmemiş, bu yüzden onu gereken şekilde desteklememişlerdir. Sonra da otuzlu yılların ortasından itibaren, kamuoyu önünde –hepsinden önce de Nietzsche derslerinde– nasyonal sosyalistlerin güç hırsına eleştirilerini yöneltmiştir. Parti de buna uygun karşılık vererek, derslerine ispiyoncular göndermiş, eserlerini yayımlarken zorluklar çıkarmıştır.

Lampe, Heidegger'in hiç suçluluk duymamasına kızarak, "kişisel sorumluluk" talep eder. Führer ilkesini Heidegger gibi uygulamaya koyan kimse şimdi "entrikalara" ve destek bulamayışlarına işaret ederek paçayı kurtaramaz. Heidegger'in sonradan geliştirdiği, sisteme yönelik eleştirilerine gelince, Lampe bunları bir "telafi" olarak değerlendirememektedir; buna sadece "rektörlüğü sırasında gösterdiği kararlılığa karşılık gelen açıklıkta eleştirel bir çıkışla ve bu çıkıştan kaynakla-

nan kişisel tehlikeleri göze alarak" ulaşılabilirdi.

Heidegger'in savunması, korkudan kaynaklanır. Aynı şekilde zan altında olan, aralarında romancı Hugo Friedrich'in de bulunduğu meslektaşları Fransızlar tarafından hapse atılmıştır bile. Benzer şeylerin kendi başına da gelmesinden korkar. Evi, kütüphanesi için korkar. Bir uçurumun eşiğindedir, ama kendi siyasi kabahatlerinin değil, sosyal sınıfından düşme ve iş imkânlarını yitirme tehdidinin yarattığı uçurumun eşiğindedir. Lampe'ye şöyle der: kurulun olumsuz bir oyu, onu *yasaklı* yapacaktır. Bu yüzden kendini savunmak ve haklı çıkarmak için her şeyini verir.

Öyleyse Heidegger bir suçluluk duymamaktadır. Zaten böyle hissetmemektedir de. Çünkü onun için durum şöyledir: Nasyonal sosyalist devrimi, metafiziksel bir devrim yerine koyduğu için, bu devrime kısa bir süreliğine bağlı kalmıştır. Devrim kendisine vaat ettiklerini yerine getiremediğinde de –kendisine vaat ettiklerini zaten asla tam olarak izah edememiştir– kendini geri çekmiş ve partinin onayı veya itirazı olmadan felsefe yapmayı sürdürmüştür. Sisteme karşı eleştirel mesafesini gizlememiş, derslerinde açıkça dile getirmiştir, bu noktada da, sisteme ayak uydurmuş olmasına rağmen hiçbirinden hesap sorulmayan büyük çoğunluktaki bilim adamlarından daha az sorumludur. Sistemin işlediği suçlarla onun ne işi olabilirdi? Heidegger hesap vermeye çağrıldığında gerçekten şaşırmıştı. Sonradan Jaspers'e itiraf ettiği gibi (8.4.1950), kısa süre de olsa işbirliği yaptığı için *utanç* duyuyordu, bu doğru. Ama bu, hata yapmanın, *yanlış görmenin* utancıydı. Onun istediği –açılım, yenilenme– Heidegger'in bakış açısından, sonunda gerçekte ortaya çıkan şeyle fazla alakalı değildi. Felsefe güdülü siyasi icraatından sonra siyaset ile felsefe alanlarını birbirinden ayırması, şimdi Heidegger'e felsefi bakış açılarının saflığını geri kazanma olarak

görünüyordu. Kamuoyu önünde açıkladığı kendi düşüncesinin yolu Heidegger'i kendi gözünde aklıyordu. Bu yüzden ne hukuki ne de ahlaki anlamda bir suçluluk duyuyordu.

Arındırma kurulu 1945 Ağustosunda, Lampe'nin oyuna karşın Heidegger'in siyasi tavırlarını çok yumuşak bir şekilde yargılar. İlk başta nasyonal sosyalist devrimin hizmetine girmiş ve bunu böylelikle "Alman kültür camiası gözünde" haklı çıkarmış, bu sayede de "siyasi çalkantılar içinde Alman biliminin kendini savunmasını" zorlaştırmış olsa da, 1934'ten itibaren "Nazi" olmamıştır. Kurulun önerisine göre, Heidegger erken emekli edilmeli, ama görevden uzaklaştırılmamalıdır. Öğretim yetkisini korumalı, ama meslek organlarına katılmaktan men edilmelidir.

Senato (Fransız askeri yönetimi henüz son sözü söylememiştir), Heidegger neredeyse tüyüne dokunulmadan paçayı kurtarırsa, öğretim bünyesindeki diğer suçlu üyelere karşı tedbir almanın artık imkânı kalmayacağı iddiasıyla, bu yumuşak yargıya karşı çıkar. Bu yüzden kurul, Heidegger vakası için bir kez daha araştırma yapmakla görevlendirilir.

O zamana kadar Heidegger savunmasını, bütünüyle aklanacak şekilde yapmıştı. Tüm haklara ve görevlere sahip olarak öğretim bünyesine ait olmak istiyordu. Şimdiyse üniversitenin, askeri yönetime karşı inanılırlığını korumak için, onun vakasında bir ibret dersi vermeye açıkça hazır olduğunu fark eder. Durum Heidegger için kötüleşmektedir. Bu yüzden, emekliye ayrılmaya hazır olduğunu hissettirir. Sadece öğretim yetkisini ve tabii ki emekli maaşını kurtarmak ister. Kendisini temize çıkaracağını umarak Karl Jaspers'ten bir rapor alınmasını önerir. Ama Karl Jaspers'in 1945 yılı Noel günlerinde yazdığı bu rapor (Hugo Ott bunu tekrar bulmuştur), tam tersi bir etki gösterecektir.

Jaspers bunu ilk başta reddetmek istiyordu, ama özellikle o kış yarıyılında suçun kabullenilmesinin gerekliliği hakkında bir ders verirken, kendini yine de buna mecbur hissetti. Heidegger bu dersten haberdar olsaydı, herhalde Jaspers'ten bir rapor istemezdi. Çünkü Jaspers derste şunları söylerken, Heidegger'i de göz önünde bulunduruyordu: "1933'te işbirliği yapan ve önder kademelere ulaşmak isteyen ve kamuoyuna karşı dünya görüşü olarak yeni iktidarın yanında yer alan – sonradan kişisel olarak bir kenara itilen, istenmeyen kişi haline gelen çoğu aydın, ... bunlar Nazilerden mustarip olduklarını ve bu yüzden Nazilerden sonra gelen dönem için yaratıldıklarını sanıyorlar. Kendilerini Nazi karşıtı sayıyorlar. Bu aydın Nazilerin yıllar boyunca bir ideolojisi vardı – Alman ruhunun geleneklerini koruyorlardı – yıkımı savunuyorlardı – bu şekilde bu yolu destekliyorlardı ... 1933 yılında olgun bir insan olarak, siyasî bir yanılgıdan değil, nasyonal sosyalizmin artırdığı varlık duygusundan kaynaklanan bir içtenlikle ikna olanlar, herkestekinden daha derine inmesi gereken bir erime olmaksızın saflık kazanamazlar.

Jaspers ve Heidegger arasındaki bağlantı 1936 yazında kopmuştu. Heidegger'in cevap yazmadığı 16 Mayıs 1936 tarihli son mektubunda Jaspers, Heidegger'in bir Hölderlin makalesi göndermesine, şu ifadeyle karşılık vermişti: "Susmamı ... anlayacak ve mazur göreceksiniz. Ruhumun sesi kesildi; çünkü sizin kendiniz hakkında yazdığınız gibi, bu dünyada felsefeyle 'saygı görmeden' kalmıyorum, tersine ... yine de sözcükler boğazıma takılıyor" (BwHJ, 162).

1937'de Jaspers görevden atılmış, öğretim ve yayın yasağı almıştı. Heidegger buna bir kelimeyle bile tepki göstermedi. Sonraki yıllarda Yahudi olan Gertrud Jaspers, sürekli toplama kampına sürülme tehlikesi altındaydı. Bu yüzden evli çift yanlarında zehir kapsülü taşıyordu.

Nazi idaresinin ilk yıllarında, Jaspers kendini Heidegger'e karşı yeterince açık olmamakla ve siyasi gelişimi hakkında onu sorguya çekmemiş olmakla suçlamıştı. Bunu neden yapmadığını, asla göndermediği, 1 Mart 1948 tarihli bir mektubunda anlatır: "Bunu, o terör devletinde, bana gerçek dostluğunu olumlu olarak kanıtlamamış olan herkese karşı güvensizliğimden dolayı yapmadım. Spinoza'nın dikkatliliğini ve Platon'un nasihatini örnek aldım: böyle zamanlarda, bir yağmur fırtınasında olduğu gibi, kafayı içeri çekmeli ... Size karşı hislerim 1933'ten beri ıstıraptan ibaret, ta ki, zamanın akışında hep olduğu gibi, bu acı daha otuzlu yıllarda, çok daha korkunç şeylerin dehşeti altında neredeyse ortadan kaybolana kadar. Sadece uzak bir anı kaldı, bir de arada bir hep yeniden hayranlık" (BwHJ, 167).

Heidegger'in şimdi 1945 sonunda zor durumdayken, Jaspers'e dolaylı olarak dönmesi, Jaspers'i hayal kırıklığına uğratır, çünkü kurtuluştan hemen sonra Heidegger'den açıklayıcı birkaç söz beklemiştir. Ama hiçbir şey olmamıştı; 1945 sonbaharında, kendisinin de çalıştığı "Dönüşüm" dergisinin bir sayısını Heidegger'e gönderdikten sonra da.

1948'deki (göndermediği) mektubunda Jaspers 1945'deki raporunu şöyle yorumlar: "Bu ifadelerin soğukluğu içinde, kalbimde neler olduğunu algılayamazsınız. Mektubum, kaçınılmaz olanın gerçekleşmesine izin vermek ve sizin için tehlikeli bir durumda, mümkün olanın en iyisini yapmak, çalışmanıza devam edebilmeniz niyetiyle yazılmıştı" (BwHJ, 167).

Jaspers'in gerçekleşmesine izin vermek istediği "kaçınılmaz olan" şuydu: Jaspers, Heidegger'in Eduard Baumgarten'i ihbar ettiğini, ama diğer taraftan Yahudi asistanı Dr. Brock'un iyi bir karneyle ve kişisel çabalarıyla İngiltere'de ilerlemesine yardımcı olduğunu bildirir. Komisyonun Jaspers'e açıkça sorduğu, Heidegger'deki Yahudi düşmanlı-

ğına gelince, Jaspers şöyle özetler: Heidegger yirmili yıllarda Yahudi düşmanı değildir, ama "bazı durumlarda," Baumgarten vakasının kanıtladığı gibi, kendini oraya sürüklenmeye bırakmıştır.

Senatonun kararı için, Jaspers'in raporundaki belirleyici cümleler şunlardı: "Bizim durumumuzda gençliğin eğitimi en büyük sorumlulukla ele alınmalıdır. Tam bir öğretim özgürlüğüne doğru çabalamalı, ama bu derhal oluşturulmamalıdır. Heidegger'in bana özünde özgürlükçü değil, diktatörce, iletişimsiz görünen düşünce biçiminin, bugün öğretimdeki etkisi felaket olurdu. Saldırganlığı kolayca yön değiştirebilen siyasi yargıların içeriğinden, düşünce biçimi bana daha önemli görünmektedir. Heidegger'in içinde, gözle görülür biçimde işleyen bir yeniden doğuş olmadan, kanımca böyle bir öğretmen, bugün içten neredeyse dirençsiz olan gençliğin karşısına çıkarılamaz. Önce gençliğin bağımsız düşünmeyi öğrenmesi gerekir."

Yani Jaspers'in raporu, Heidegger'in nasyonal sosyalizme dışarıdan katkılarını değerlendirmekle fazla oyalanmadan, Heidegger'in düşünce biçiminin, Almanya'daki zorunlu siyasi-ahlaki yeniden inşa süreci için zararlı olduğu yargısına varır.

Bu rapor karşısında senato, 19 Ocak 1946'da Fransız askeri yönetimine, Heidegger'in öğretim yetkisinin alınmasını ve azaltılmış bir emekli maaşı bağlanarak görevden uzaklaştırılmasını önerme kararını verir. Askeri yönetim bu kararı 1946 sonunda benimseyecek ve 1947'den itibaren emekli maaşının kesilmesini buyurarak, daha da sertleştirecektir. Ama sonradan bu sert karar, 1947 Mayısında geri alınır.

Belirtildiği gibi bu sert önlemler alınmadan önce, üniversitede ve Fransız askeri makamlarında bir fikir değişikliği olmuştu. Henüz sonbahar başlarında Heidegger davasından kolayca yakayı kurtaracağını

hesaplayabiliyordu. Çünkü o sırada Fransız askeri yönetimi de, evine el konulması emrine rağmen Heidegger'e karşı bir ölçüde anlayışlı yaklaşıyordu; onu *yedek* düzeyine koymuşlardı, yani fazla kusurlu değildi ve yakında tekrar göreve alınabilirdi.

Ama Heidegger'in aklanmasına karşı olanlar, özellikle Fransız aydınlarının Freiburg'a ve Todtnauberg'e gerçek bir hac yolculuğuna çıktığından bahseden haberleri ve söylentileri duyduğunda alarma geçti. Hatta söylentiye göre, 1945 Ekiminde Heidegger ile Sartre buluşacaktı. Söylendiğine göre, resmi makamlar Heidegger'den, Fransız gazetelerinde Almanya'daki durumu yorumlamasını talep etmişti. Bu hikâyelerin ardındaki gerçeklerin ne olduğunu birazdan göreceğiz, yine de sırf söylentileri bile etkisini gösterdi. Bunun üzerine Heidegger karşıtları, hepsinden önce Adolf Lampe, Kasımda incelemenin devam etmesini ve daha katı bir ceza verilmesini talep etti ve bu talepleri kabul gördü. Lampe'nin iddiası şuydu: eğer Heidegger "açıklama ve yol gösterme adına bir söz söyleyebilmenin" kendisine düştüğünü sanıyorsa, ya "üniversitemizi vahşice güç kullanarak, nasyonal sosyalizmin yoluna sokma" suçunun büyüklüğünü inkâr ederek sorumsuz davranıyordur veya Heidegger "neredeyse korkutucu ölçüde gerçeklere karşı kördür." Her ikisi de, bu filozofu nihayet tedavülden kaldırmayı gerekli gösterecektir.

Böylece, tam da Heidegger'in Fransız kültür âlemindeki ikinci büyük kariyeri başladığı sırada, üniversitenin ve Fransız askeri yönetiminin Heidegger'e karşı daha sert tavır takındığı bir durum doğdu.

Heidegger'in etkisi Fransa'da, Jean Wahl ve Gabriel Marcel'in daha yirmili yılların sonlarında "Varoluşçuluk" adını verdikleri tinsel bir akım ile bağlantılı olarak, otuzlu yılların başlarında ağırlığını koymuş-

tu. 1929'da Fransa'da yeni bir Kierkegaard çevirisi yayımlanmıştı ve Jean Wahl varoluş kavramını, buna bağlanarak şöyle tanımlamıştı: "Varolmak şu anlama gelir: seçmek; tutkulu olmak; olmak; tekil ve öznel olmak; kendisiyle sonsuz ölçüde ilgili olmak; günahkâr olduğunu bilmek; Tanrı'nın karşısında durmak."

Kartezyen düşünceyle keskin bir karşıtlık içinde tasarlanan bu iki fikir, otuzlu yılların Fransa'sında "yeni düşünce"nin odak noktasındaydı. Bedensel, sonlu, parçalanmış, her tür taşıyıcı zemininden koparılmış varlık olarak anlaşılan varoluş fikri. Ne kartezyen akılcılık, ne de Bergson'un sezgisi, o büyük güvenliğin yolunu açar. Gerçeklik, o özlü ve garantili anlamını yitirmiştir; insan kendini, arasında bir seçim yapması gereken imkânların içine fırlatılmış olarak bulur. Bu yüzden suçlu da olabilir. Öyleyse varoluş fikri, dünyadaki her şeyin akılla açıklanabilir olduğu fantezilerine son verir.

Varoluş fikri, olumsallık fikriyle bağlantılıydı. Tek başına insan, kendini kelimenin tam anlamıyla rastlantının cisimleşmesi olarak algılar. Şansına belli bir vücut ve bununla beraber belli bir mekân ve zaman noktası düşmüştür. Bunlar üzerinde hak sahibi değildir, bu yüzden pek çok şey üzerinde hak sahibi değildir. O daha kendisine söz geçiremeden önce, daima üzerinde hak sahibi olmadığı bu şeyler ona söz geçirmiştir. Olumsallık, olan bir şey olmayabilirdi de demektir. İnsan artık hiçbir yüce gayeden emin olamaz ve yine de inandığı bir tanesi varsa, bir Kierkegaard uçurumunun üzerinden atlaması gerekir.

Olumsal varoluş fikri, başlangıçtan itibaren, radikal olarak kavranmış bir özgürlük fikri içeriyordu. Varoluşun Hıristiyan anlayışında özgürlük, insanın içinde bulunan, Tanrı'ya ve mutlak olana karşı karar verme imkânı anlamına gelir. Kendini ondan kesip koparma imkânı. Hıristiyan olmayan anlayıştaki varoluş için, özgürlüğun anlamı boşlu-

ğun içine itilmiş olmak demektir.

Biraz önce adı geçen Julien Benda'nın karşı cephe aldığı, varlık gizemciliğinin, inayet kararcılığının, saçmacılığın ve nihilizmin ortak bir Descartes karşıtı zeminde buluştuğu bu Fransız varoluşçu çevresinin oluşumunda, bir diğer tinsel güç olarak fenomenoloji etki gösterir. Yirmili yıllardan bu yana Fransa'da Husserl ve Scheler keşfedilmektedir.

Varoluşçuluk, insan yaşamında ve kültürde a priori olarak garanti edilmiş anlamlı bir tutarlılık olduğundan kuşkulanırken, fenomenoloji yöntemi, dünyadaki ayrıksı şeylere karşı mutluluk verici bir tür uyanıklık geliştirmek için bütünleyici olarak hizmet görür. Fenomenoloji Fransa'da, bu uyanıklıktan, anlamlı bir bütünün parçalanmış olmasını tazmin eden bir zevk alma sanatı olarak etki eder. Fenomenoloji saçma bir dünyada bile bilginin verdiği mutluluğa izin verir. Camus fenomenoloji tutkusu ile saçma bir dünyadan acı çekme arasındaki bu bağlantıdan, "Sisyphos Söyleni"nde söz etmişti: Husserl'in düşüncesini onun için cazip hale getiren, açıklayıcı bir birlik ilkesinden vazgeçmesi ve dünyayı kuralsız farklılığı içinde betimlemesidir. "Düşünmek, tekrar görmek ve dikkatle öğrenmek demektir, yani bilincini yönlendirmek, her fikri ve her imgeyi Proust tarzında bir tercihli mekâna dönüştürmektir."

Almanya'da okuyan ve orada fenomenolojiyle tanışan Raymond Aron, dostu Sartre'a otuzlu yılların başında fenomenolojik "deneyimler"inden bahsettiğinde, Sartre sanki çarpılmış gibidir: Demek her şey hakkında, bu fincan, içinde karıştırdığım kaşık, sandalye, siparişimi bekleyen garson hakkında felsefe yapmamızı mümkün kılan bir felsefe var? İlk başlarda söylentiden fazla bir şey olmayan fenomenoloji söylentisi, Sartre'ın 1933 kışında Berlin'e giderek, orada Husserl'i okuma-

sına neden olacaktır ve sonra fenomenoloji hakkında şunları diyecektir: "felsefede yüzyıllardır bu kadar gerçekçi bir akım hissedilmemiştir. Fenomenologlar insanı yeniden dünyanın içine batırmışlardır; korkularına ve acılarına, aynı zamanda isyanlarına tüm ağırlığını geri vermişlerdir."

Bu varoluşçu ve fenomenolog manzara içinde, otuzlu yılların başından itibaren Heidegger'in felsefesi de etkili olmaya başlar.

1931'de Heidegger'in dersleri, NEDENİN ÖZÜ ve METAFİZİK NEDİR? Fransız felsefe dergilerinde yayımlanmıştı. Bunlar ilk çevirilerdi. 1938'de bunları, VARLIK VE ZAMAN'dan iki bölüm (ihtimam-göstermeklik ve ölüm hakkında olanlar), KANT kitabından bir bölüm ve HÖLDERLİN VE ŞİİRİN ÖZÜ makalesini içeren bir seçki takip etti.

Ama Heidegger bu kısıtlı çevirilerden çok, sürgün Rus Alexandre Kojève'in 1934 ile 1938 arasında verdiği efsaneleşmiş Hegel dersleri sayesinde Parisli aydınların tüyosu haline gelmiştir.

Roger Caillois sonraları Kojève'in "bütün bir nesil üzerindeki, kesinlikle sıradışı ölçüdeki entelektüel hâkimiyeti"ne işaret etmiştir. Bataille, Kojève'le her karşılaşmasının onu "kırdığını, ezdiğini, on defa arka arkaya öldürdüğünü: boğduğunu ve yere yapışmış halde"bıraktığını bildirir. Raymond Aron için Kojève, hayatı boyunca karşılaştığı üç gerçek üstün beyin arasındadır (Sartre ve Eric Weil'le beraber).

Asıl adıyla Alexandre Wladimirowitsch Kojewnikow soylu bir ailenin çocuğu olarak, Ekim Devriminden sonra 1920 yılında Almanya'ya kaçmıştı. Gizlice kaçırılmış aile takılarından geriye kalanları satarak geçiniyordu. Amcası Wassily Kandinsky'nin bazı resimleri de iyi para getirmişti. Heidelberg'de Jaspers'in yanında okudu ve doktora yaptı ve bu yıllar boyunca "Varolmayanın Felsefesi" konulu bir felsefe güncesi tuttu. Yine bir Rus göçmeni olan arkadaşı Alexandre Koyré onu otuzlu

yılların başında Paris'e getirdi. Kojève Koyré'yle, Koyré Kojève'in ağabeyinin karısıyla aşk yaşamaya başladığında tanışmıştı. Kojève genç kadını kaçırmış ve Koyré akrabaları tarafından baştan çıkarandan kurbanını kurtarmakla görevlendirilmişti. Ama Koyré, Kojève'le ilk karşılaşmasından o kadar etkilenmişti ki, "Kız haklı. Kojève benim ağabeyimden çok daha iyi," diye itirafta bulunmuştu.

Kojève para sıkıntısı çekiyordu –borsa çöktüğünde, "La vache qui rit" peynir markasının hisselerine yatırdığı birikimini kaybetmişti– bu yüzden "Ecole pratique des Hautes Etudes"de Hegel öğretme teklifi ona cazip geldi.

Kojève, yani Avrupa felsefesinin Nabokov'u, şimdiye kadar tanınmayan bir Hegel'i gözler önüne seriyordu: bu, Heidegger'e karıştırılacak kadar benzeyen bir Hegel'di.

Herkes Hegel'in, "gerçek olan akla yakındır" tezini biliyordu. Hegel akılcı olarak tanınıyordu. Oysa şimdi Kojève, Hegel'in aklın –kabul görme savaşlarındaki– akıldışı kökenini ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmadığını gösteriyordu. Bir benli, başka birinden öyle olduğunu kabul etmesini talep eder. Kojève, Heidegger'in *İhtimam-göstermek*liğini ele alır ve Hegel'e değinerek bunu "kabul görme ihtimamı" haline getirir. Bu kabul görme ihtimamından çıkan tarihsel gerçeklik, insanın bazen gülünç paylar uğruna kan dökerek sürdürdüğü savaştır: şurada bir sınırı düzeltmek, bir bayrağı savunmak, bir hakareti telafi etmek, vs için insan canını ortaya koyar. Hegel'i tepetaklak etmek gerekmez, o zaten ayaklarının üstünde durmakta ve tarihin çamurunun içinde yürümektedir. Aklın çekirdeğinde olumsallık durur ve sık sık çarpışarak kan dökenler de, olumsallıklardır. Tarih budur.

Hegel'e değinerek ve açıkça Heidegger'le birlikte Kojève şöyle sorar: Bütün varlığın anlamı nedir? Yanıtı Heidegger'le birlikte verir: Za-

mandır. Ama zaman, yaşlanan ve bir zamanı olan görünürdeki şeylerle aynı şekilde gerçek değil midir? Olan bir şeyin kısa bir süre sonra olmadığını, henüz olmayan bir şeyin de şimdi varlık alanına girdiğini, insan duyarak yaşar. İnsan varlığın içindeki açık yerdir, varlığın hiçliğe, hiçliğinse varlığa savrulduğu sahnedir.

Kojève'in dersinin en heyecanlı pasajları, ölüm ve hiçlik hakkında olanlardır. Kojève şöyle der: Gerçekliğin bütünlüğü, "insani veya konuşan gerçekliği" kapsar, bu demektir ki: "İnsan olmadan varlık dilsiz olurdu; o r a d a olurdu, ama h a k i k i olmazdı." "Gerçek olanı açığa çıkaran bu konuşma" (Kojève) ise, insanın varlığın yoğun bağlamına ait olmasını – ama aynı zamanda ondan ayrı, kopuk olmasını var sayar. Sadece bu sayede insan – yanılabilir. Kojève'in Hegelci anlamda kelimelere döktüğü gibi, insan "Dasein'ın içinde kendini sürdüren, gerçekliğin içinde süren yanılgıdır" (151) ve sonra bu cümleyi Heideggerci anlamda yorumlar: "bu yüzden, yanılan insanın, varlık içinde hiç eden hiçlik olduğu da söylenebilir." İnsan gerçekliğinin temeli ve kaynağı "hiçlik"tir, bu ise kendini, "olumsuzlayan veya yaratıcı, özgür ve kendinin bilincinde olan eylem" olarak ortaya koyar ve açar (267).

Son olarak Kojève bir kez daha Hegel'den alıntı yapar: "İnsan, her şeyi kendi basitliğinde içine alan bu gecedir, bu boş hiçliktir, sonsuz sayıda tasavvurun zenginliğidir ... İşte bu, gecedir, burada varolan doğanın içidir – salt benliktir ... Bu gece, insanın gözünün içine bakıldığında görülür – k o r k u n ç l a ş a n bir gecenin içine bakıldığında; dünyanın gecesi birinin karşısına asılır" (268).

Bu cümleler VARLIK VE ZAMAN'dan "Varlık ve Hiçlik"e geçişi ifade eder.

Sartre Kojève'i dinlememişti, ama ders notlarını temin etmişti. 1933/34 kışında Berlin'de Husserl ve Heidegger çalışmış ve bunlara o

kadar dalmıştı ki, nasyonal sosyalist rejimin farkına varmamıştı bile.

Fenomenolojide onu büyüleyen şey ilk olarak şeylerin heybetli, baştan çıkarıcı, ama aynı zamanda dehşete düşüren mevcudiyetine yönelik dikkatiydi; fenomenoloji insanı yine şeylerin "kendinde" varlığının ısrarlı bilmecesine sürüklüyordu. İkinci olarak bunun tam tersi, bilincin iç zenginliğine duyarlılığı artırıyordu; koca bir "kendi için" şeyler dünyasını yine gözler önüne seriyordu. Üçüncü olarak, net olarak olmasa da, "kendinde" ve "kendi için" şeylerin bu çifte ontolojisi arasındaki içsel gerilimi bir şekilde çözebilme vaadini içerir gibi görünüyordu.

Fenomenolojik yaklaşıma, muazzam, anlamı reddeden mevcudiyetleriyle karşı duran doğal şeylerin "kendinde"liğinin, etkileyici bir tarifini Sartre otuzlu yılların sonunda, "Bulantı" adlı romanında vermişti. Bu tarif kısa sürede, olumsallık deneyiminin klasik örneği haline gelecekti: "Biraz önce parktaydım. Atkestanesinin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüyordu. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onlarla birlikte, nesnelerin belirttiği anlam, kullanılış biçimleri ve insanların üzerlerine çizmiş oldukları hafif işaretler de ortadan kaybolmuştu. Başım öne eğik, iki büklüm oturmuştum. İçime korku salan bu kapkara, boğumlu ve yaban kitlenin karşısında yapayalnızdım. Sonra birden o kavrayışa vardım. Kavradığı şey şudur: Anlatıcı Roquentin, şeyleri, bilincin onlara verdiği bağlam ve anlamları olmadan görür, çırılçıplak orada dururlar. Neredeyse şehvetle, önünde sereserpe yayılırlar ve ona "varoluşlarını itiraf" ederler. Burada varoluş, saf mevcudiyet ve olumsallık anlamına gelir. "Bütün bunların özü olumsallıktır ... Oysa, hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsallık bir sahte görünüş, ortadan kaldırılabilecek bir dış görünüş değildir; mutlak

olanın kendisidir, bu yüzden yetkin bir temelsizliktir. Şu bahçe, şu kent, ben kendim, her şey temelsiz ve nedensizdir. Bunun farkına vardığınız zaman yüreğiniz bulanır"* Parktaki bu deneyim, akla yakın duran konuşmayı delip geçen bir varlıkla yüzleşir. Bu sahne, Kojève'in "İnsan olmadan varlık dilsiz olurdu; o r a d a olurdu, ama h a k i k i olmazdı" cümlesinin, gözler önünde sınandığı edebi bir düzenlemedir. Anlatıcı kendini, şeyler arasında bir şey olarak yaşar, bitkisel kendindeliğin içine çekilmiştir – "Atkestanesinin köküydüm ben." Anlatıcı bütün vücuduyla varlığı, ağır, nüfuz edilemez bir şey olarak duyumsar ve bu onu, korkuyla bilincin dünyasına, Kendi-için-şeyler dünyasına geri ittikten sonra orada o acayip varlık eksikliğini yaşar. Kojève ve Heidegger'in ifadelerine tutunacak olursak, "İnsan, hiçliğin dünyaya gelmesini sağlayan varlıktır."

Sartre 1943'te çıkan bu büyük felsefi eserini, Heidegger'in başladığı fundamental ontolojinin devamı olarak anlıyordu. Heidegger'in *Dasein* dediği, Sartre'da, Hegelci-Kojèveci terminolojiyle "Kendi-için-şey" adını taşır. İnsan, sorgusuz sualsiz varlığın içinde öylece duran bir mahluk değildir, tersine durumunun belirsizliği içinde, varlıkla ilişkisini hep önceden kurması, tasarlaması, seçmesi gereken bir mahluktur. İnsan gerçektir, ama yine de ilkönce kendini gerçekleştirmesi gerekir. Dünyaya gelmiştir, ama kendini sürekli yeniden dünyaya getirmesi gerekir. Bilinçli varlık olarak bilinç daima bir varlık eksikliğidir, der Sartre. İnsan asla bir Tanrı veya bir taş gibi kendi içinde duramayacaktır. İnsanın özelliği – aşkınlıktır. Tabii Sartre bu aşkınlığı bir duyuüstü fikirler âlemi anlamında anlamaz, söz konusu olan, kendine aşkınlıktır; benliğin kaygıyla, tefekkürle, başkalarının bakışlarını içine

* Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev: Selâhhatin Hilâv, Can Yayınları, 2008, s.178 – yn.

çekerek, sürekli kendi elinden kaçtığı, kendinin ilerisinde olduğu o harekettir. Bu çözümlemelerde, Heidegger'in eksistensialleri *fırlatılmışlık, taslak, ihtimam-göstermeklik,* zorluk çekmeden fark edilmektedir. Sadece Sartre, bu fenomenleri daha derinlemesine betimleme sanatına hâkimdir. Sartre, Heidegger'in Dasein'ın zamansallığı tezlerini de izler. İnsan varlığına kendiyle kalma izni vermeyen, onun zamana ayrıcalıklı ulaşım hakkıdır. Ayrıcalıklı ulaşım şu anlama gelir: İnsan, bir balığın su içinde olduğu gibi zamanın içinde değildir, o zamanı gerçekleştirir, zamanı zamanlar. Bu bilinç zamanı, der Sartre, "bütünlüğü parçalayan bir maya olarak bütünlüğün içine sızan hiçliktir" (287).

Burada gerçekten de VARLIK VE ZAMAN'ın fenomenolojik Dasein çözümlemesinin –Heidegger'de yetersiz aydınlatılan birlikte-olma alanını ısrarla odak noktasına çeken– ustaca bir devamı söz konusudur. Ancak Sartre'ın terminolojide bazı değişiklikler yapması, ağır sonuçları olan yanlış anlamalara ve sözde kavgalara sürükleyecek ve Heidegger'in ilk başta Sartre'ı onaylayan beyanatlarının ardından, ondan ayrılmasına vesile olacaktır. Çünkü Sartre "varoluş" terimini, geleneksel kartezyen dilde kullanır. Varoluş, bir şeyin salt düşünülen belirlenimlerine karşıt olarak, onun ampirik mevcudiyeti anlamına gelir. Öyleyse Sartre bu kavramı, Heidegger'in *Mevcutluğu* anlamında kullanır. Buna göre insan'ın "varolması" demek, insanın ilk başta basitçe mevcut-olduğunu ve kendi mevcut-olmaklığıyla ilişkide olma mecburiyetinin, kaderinin bir parçası olduğunu fark etmesi demektir. İnsan, mevcudiyetinden bir şeyler yapmalı, kendini tasarlamalıdır, vs. Bu anlamda Sartre, 1946'daki "Varoluşçuluk bir hümanizm midir?" başlıklı dersinde, şunları söyleyecektir: Varoluş özden önce gelir. Heidegger'in VARLIK VE ZAMAN'daki varoluş kavramıysa bu salt mevcudiyeti, ger-

çekliği ifade etmez, varolmanın geçişli anlamını, yani kendiyle ilişkide bulunmayı ifade eder; insanın basitçe yaşamadığını, yaşamını "yönetmesi" gerektiğini betimler. Ama Heidegger'in *varoluş* adını verdiği bu kendiyle ilişki kurmayı tabii ki Sartre da göz önünde bulundurmuş, ama bu olguya "kendi-için" varlık adını vermiştir. Sartre da mevcudiyet metafiziğini tıpkı Heidegger gibi insanla ilişkili olarak aşmaya çalışır, ama bunun için sadece farklı bir terminoloji kullanır. Heidegger gibi Sartre da, insan hakkında konuşmanın daima kendini şeyleştirme tehlikesi altında olduğunu vurgular. İnsan varlığın kapalı küresi içinde hapis değildir, tersine esrik bir mahluktur. Bu yüzden Sartre felsefesini bir özgürlük fenomenolojisi olarak da anlar. Heidegger'in, insanın hakikat yeteneğinin, özgürlüğünde temellendiğini görmesi gibi. Heidegger 1935'teki METAFİZİK dersinde, hakikat özgürlüktür demişti. Başka bir şey değil.

Sartre'ın "Varlık ve Hiçlik" adlı kitabı, Nazi işgali altındaki Fransa'da yazılmış ve yayımlanmıştı. Hassas bir doku içinde koca bir antitotaliterizm felsefesi geliştirir. Totaliter düşüncede insan bir şeydir. "Yahudi sorunu hakkında görüşler" adlı yazısında Sartre, bir faşist, "sarsılmaz bir kaya, taşkın bir ırmak, yakıp yıkan bir yıldırım" olmak isteyen biridir, "bunların hepsidir, ama insan değildir," der. Sartre'ın felsefesi insana onurunu geri vermek ister. Bunu, bütün katı varlığın, içinde çözüldüğü bir öğe olarak insanın özgürlüğünü keşfederek yapmak ister. Bu anlamda bu yapıt hiçliğin, ama hiç etmenin yaratıcı gücü olarak anlaşılan hiçliğin kutsallaştırılmasıdır. Önemli olan, sana hayır diyen şeye hayır diyebilmektir.

1945 Sonbaharında Sartre'ın şöhreti çoktan Fransa'nın dışına taşmıştır, Heidegger'in şöhretiyse Fransa'ya sızmak üzeredir. Heidegger

Fransa'dan misafirler ağırlar; Frédéric de Towarnicki ve sonradan film yönetmeni olan genç Alain Resnais gelirler.

Ren Tümeninden bir asker ve Fransız ordusunun kültür görevlisi olan Towarnicki, Heidegger'in METAFİZİK NEDİR? adlı eserini okumuştu ve Heidegger'i Freiburg'da ziyaret etmeye karar vermişti. Cesur planı, Heidegger ile Sartre'ı karşı karşıya getirmektir. Towarnicki, Heidegger'in çevresinden insanlarla konuşur, onlar da Heidegger'in Yahudi öğretim görevlilerini koruduğunu teyit ederler. Bunu Sartre'a bildirir, o da bu buluşmaya karşı başlangıçtaki direncinden vazgeçmeye ikna olur. Heidegger ise Towarnicki'den Fransa'yla ilişkilerini yeniden canlandırmada yardımcı olmasını rica eder –Sorbonne profesörü Emile Brehier'e yazdığı bir mektup cevapsız kalmıştır– ancak Sartre hakkındaki birkaç küçük makale dışında Sartre'ın eserlerini tanımadığını itiraf eder. Towarnicki Heidegger'e, "Varlık ve Hiçlik"in Fransızca baskısını ödünç verir. Heidegger hemen okumaya başlar. Towarnicki, Heidegger'in söyleşide, Sartre'ın betimleme sanatından etkilendiğini gösterdiğini bildirir. Sartre'ın kayak kayma hakkında felsefe yaptığı pasaja neredeyse bayılmıştır. Sartre bunu, "teknikler"in dünyanın algılanmasını temelden belirlediğini, yani örneğin Fransız yöntemiyle kayak kayan bir Savoylunun, dağ yamaçlarını bir Norveçliden farklı algıladığını göstermek için örnek olarak seçmişti. "Çünkü hafif yamaçlar için daha uygun olan Norveç yöntemini mi, yoksa dik yamaçlar için daha uygun olan Fransız yöntemini mi seçtiğinize bağlı olarak, aynı yamaç daha dik veya daha hafif eğime sahip görünecektir." Kayak kayma hakkında felsefe yapmak – Hermann Mörchen'in Marburg döneminden bildirdiği gibi, Heidegger de bunu bir defa düşünmüştü, ama buna, en azından yayımlanan eserlerinde, cesaret etmemişti.

Heidegger Sartre'la buluşmakla ilgilenmektedir. Tabii bunun arın-

dırma kurulu karşısında süren davasında da aklanmasına yardımcı olmasını da beklemektedir.

Böylece Towarnicki, hem Heidegger'in hem de Sartre'ın onayını almıştı; hatta Camus'yü de bu buluşmaya katmak istiyordu, ama Camus bunu, Heidegger'in rektörlüğüne işaret ederek reddetmişti.

Buluşma sonuçta yine de gerçekleşmedi. İlk başta yolculuk vizesi çıkmadı, sonra da planlanan trende yer yoktu. En azından, Heidegger'in Sartre'a 28 Ekim 1945'te, yani fırsat kaçtıktan sonra yazdığı bir mektubun Fransızca çevirisini 1993'te yayımlayan Towarnicki'nin anlattığı budur. Bu arada Hugo Ott, bu mektubun bir kopyasını bulmuştur.

Heidegger Sartre'ın eserini okuduğunu anlatır. *Burada ilk defa, benim içinden çıkarak düşündüğüm alanı temelinden yaşamış, bağımsız bir düşünürle karşılaşıyorum. Eseriniz, felsefemi henüz hiçbir yerde karşılaşmadığım kadar dolaysızca anlamış olmanızın hâkimiyetindedir.* Heidegger açıkça Sartre'ın *birbiri-içinlik*'i *vurgulamas*ını kabul etmekte ve Sartre'ın VARLIK VE ZAMAN'daki *ölümün açıklaması* eleştirisiyle de mutabık olduğunu gösteriyordu (Sartre, Heidegger'in ölümü *öndelemes*inin, ölüm skandalını, ölümün saçmalığını ve mutlak olumsallığını örttüğü itirazında bulunmuştu. Sartre şöyle der: Ölümün, "yaşamın bütün anlamını almak"tan başka bir etkisi olamaz). Farklılıkları bile Heidegger'i, Sartre'a yazdığı gibi, *sizinle beraber, düşünmeyi yeniden, tarihin temel bir olayı olarak yaşanabildiği ve bugünün insanını varlıkla kökensel bir ilişkiye sokan bir noktaya getirme* arzusundan caydıramaz. Baden-Baden'da buluşacak olmalarına çok sevinmiştir ve bunun gerçekleşmemesine üzülmektedir. Ama belki de daha yoğun ve derinlemesine işe koyulmakta fayda vardır. *Kışın bir buraya gelebilseniz çok güzel olurdu. Küçük kayak kulübemizde beraber felsefe yapabilir, oradan Karaorman'da kayak turla-*

rına çıkabiliriz. Heidegger mektubuna, biri mesleyi hiçlik tarafından, diğeriyse varlık tarafından ele alan, varlık düşüncesinin ikiz kardeşi imgesinin bulunduğu, coşkulu bir taleple son verir. *Dünyanın içinde bulunduğu anı en yüksek ciddiyetle yakalamak ve bütün hiziplerin, moda akımların, okul yönelimlerinin ötesinde, nihayet özdeki hiçliğin içinde varlığın zenginliğinin ne kadar derinlerde gizli olduğunu kelimeye dökmek gereklidir.*

Heidegger'in Sartre'ı takdirinde, hatta ona hayranlığında samimi olduğunu ve bu yüzden onunla birlikte çalışmaktan çok şey beklediğini, KANT kitabının eklerinde yayımlanan, 5 Ekim 1945 tarihli kişisel bir not kanıtlar. Şimdiye kadar çoğunlukla atlanan notta şöyle der: *Sartre üzerindeki etki önemli; "Varlık ve Zaman" ilk defa o zaman anlaşılmıştır* (K, 251).

Sartre'ın kayak kulübesini ziyareti de gerçekleşmez. İkisi kişisel olarak ilk defa 1952'de Freiburg'da karşılaşacaktır. Ama bu arada araya Heidegger'in HÜMANİZM MEKTUBU'nda kelimeye döktüğü, Sartre'ın varoluşçuluğunu kamuoyu önünde eleştirmesi girmiştir. Bundan daha sonra söz edilecektir.

Almanya ve Fransa arasındaki felsefi sınır ticareti, ilk başta Heidegger'in aklanmasının yolunu açmaz, tam tersine önceden belirtildiği gibi, Heidegger'in çarçabuk temize çıkarılmasına karşı olanlar, bundan ötürü korkuya kapılırlar.

1945 sonunda, Heidegger durumunun vahim olduğunun farkındadır ve Jaspers'in raporuyla suçlamaların hafiflemesini umarken, önceki yıllardan tanıdığı başka birini daha arar: gençliğinin ruhani kılavuzu, Freiburg başpiskoposu Conrad Gröber'i. Gröber Nazi yönetiminin başlarında "ulusal açılım"ın ateşli taraftarları arasındaydı ve konkorda-

tonun meydana gelmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştu. Ama Gröber sonradan yönünü değiştirmiş ve kilisenin tutucu yaklaşımından çıkarak, sisteme siyasi ve ideolojik olarak ayak uydurmaya karşı olmuştu. Böylece 1945'ten sonra Fransız askeri yönetimi altında yetkili biri olarak olarak ortaya çıkabilmişti. Heidegger Gröber'in yardım edeceğini umduğu için, Aralık 1945'te onu makamında ziyaret etti. Max Müller'in bildirdiğine göre, bekleme odasında şu sahne yaşanmıştır. Başpiskoposun kızkardeşi içeri girer ve "Ah Martin tekrar bize gelmiş! On iki yıldır gelmiyordu," der. Heidegger ezilip büzülerek, *Marie, bunun bedelini ağır ödedim. Şimdi sonum geldi*, diye cevaplar. Gröber daha Noel günlerinden, Fransız askeri yönetimine bir yazı yazar. Bu yazı henüz bulunamamıştır, ama Gröber'in Heidegger'in tekrar üniversiteye dönmesinden yana ağırlığını koymuş olduğu, askeri yönetimin çalışanlarından birinin bir mektubundan anlaşılmaktadır. Burada şöyle denir: "Ama rektör buna karşı oy verirse, Heidegger'i tekrar üniversiteye almak zor olacaktır. Ancak siz (Gröber, R.S.) bu adamı tavsiye ettiğiniz için, elimden gelen her şeyi yapacağım." Gröber'in çabaları da, üniversitenin direncine karşı etkili olamayacaktır. Ama Gröber için Heidegger'in ziyareti, büyük bir memnuniyet kaynağıydı. 8 Mart 1946'da Papa XII. Pius'un bir yardımcısı için yazdığı siyasi durum raporunda şunları yazar: "Eskiden öğrencim ve memleketlim olan filozof Martin Heidegger emekliye ayrıldı ve ders vermesine izin verilmiyor. Şu anda Badenweiler civarında Baden ailesinin evinde kalıyor ve Profesör Gebsattel'den dün duyduğuma göre, içine kapanmış. Bu talihsizliğinin başlangıcında yanıma gelip, gösterdiği örnek davranış benim için büyük bir teselliydi. Ona doğruyu söylediğimde gözyaşları içinde kabullendi. Onunla ilişkimi koparmıyorum, çünkü tinsel olarak değişeceğini umuyorum."

Gerçekten de Heidegger 1946 başlarında bedensel ve ruhsal bir çöküntü geçirerek, Baron Victor Gebsattel'in yanında psikosomatik bir tedavi gördü. Hekim ve psikolog olan Gebsattel, Heidegger'in sonradan dostu olan Medard Boss'un da ait olduğu, Heidegger'in felsefesinden esinlenen psikoanalitik doğrultudaki Binswanger'in Dasein çözümlemesi ekolünden geliyordu.

Heidegger'in, geçirdiği çöküntü ve sanatoryumda konaklaması hakkında verdiği bilgiler bulanıktır. Petzet'e, Aralık 1945'deki (aslında Şubat 1946 olmalı) *engizisyon sorgusu* esnasında çöktüğünü söylemiştir. Bunun üzerine tıp fakültesi dekanı Beringer gelmiş ve onu Badenweiler'deki Gebsattel'e getirmiştir. *Peki o ne yaptı? Önce benimle kışın karlı ormanda, açık havada bir yürüyüşe çıktı. Başka da bir şey yapmadı. Ama bana insan olarak yardım etti. Üç hafta sonra da sağlıklı olarak geri döndüm.*

Heidegger sağlığına kavuşmuştu, ama çevresi bir süreliğine tenhalaştı. Siyasi olarak sabıkasız kalmak isteyen bazıları, Heidegger'le temastan kaçınmayı daha uygun buluyordu. Heidegger'e dostluk besleyen, fakülteden meslektaşı Robert Heiss, Haziran 1946'da Jaspers'e, "Sayın Heidegger'in bir tür sürgüne gittiği"nin artık ortada olduğunu, yazar, "ektiğini biçiyor da denebilir."

Heidegger ne tohumu ekmişti? 1933'teki angajmanlarının cezasını çekecektir. Ama, ektiği felsefi tohumlar şimdi kısa sürede bir kez daha çiçeklenecektir.

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM

Düşündüğümüzde Ne Yapıyoruzdur? Sartre'a Yanıt. HÜMANİZM HAKKINDA MEKTUP. Hümanizmin Rönesansı. Yüksek Tınılar. Savaş Sonrası Almanya'da Duyarlılıklar. Hiçliğin Yer Tutucusundan, Varlığın Çobanına. Heidegger'in Kendi Kendini Yorumlaması: Dönüş. Ne İnsanın, Ne Tanrı'nın Portresi Yapılır.

Düşündüğümüzde aslında ne yapıyoruzdur?

Davranışımızı hazırlamak ve onu sonradan sınamak için düşünürüz. Bu çifte anlamda davranışımızı etraflıca bir düşünürüz. Her iki seferinde de düşünme davranışla ilişkili olsa da, düşünmenin kendisi başka bir şeydir. Ama davranışla ilişkili olduğu için, onun içinde kendi anlamına sahiptir ve gerçekleşmektedir; yoksa insan neden düşünsün ki?

Ama amacı kendi içinde olan bir düşünme düşünülemez mi? Kendi dışında olan bir etkiyi hedeflemeyen bir düşünme? Kendi aracılığıyla kendini gerçekleştiren bir düşünme? Biraz tekinsiz bir şekilde insanı alıp götüren düşünmeden sonra, her şey sona erdiğinde, insan hayretle gözlerini ovuşturur ve belki biraz istemeye istemeye, belki de ferahlamış bir halde, gerçeklerin zemini denen yere geri döner. E. T. A. Hoffmann'ın anlattığına göre, gerçekliğe sarılan bir bilgiç, bir senfoni dinledikten sonra, kendinden geçmiş komşusuna dönerek sorar: "Peki, beyefendi, bu bize neyi kanıtlar ...?" Bu sorunun kendisinin aynı ölçüde ahmakça görünmesini sağlayacak bir düşünme var mıdır?

Heidegger kendi düşünmesinin bu türden olduğundan emindir;

bilimler gibi bir bilgiye götürmez bu düşünme, *kullanılabilir bir yaşam bilgeliği* getirmez, *dünyanın bulmacalarını* çözmez, *doğrudan harekete geçmek için güç* kazandırmaz (WHD, 161).

Düşünme kabiliyetiyle, onu sırf bilmek ve harekete geçmek için kullanmaktan daha fazlasını beceren bu eğilim, nasıl bir şeydir?

Heidegger HÜMANİZM HAKKINDA MEKTUP'ta, Aristoteles'in Herakleitos hakkında aktardığı bir anekdotu anlatır. Düşünen insanın nasıl yaşadığını ve düşündüğü zaman nasıl göründüğünü görmek için, yabancılar Herakleitos'un yanına çıkmak istemiş. Ama onu ocak başında ısınırken bulmuşlar. *Bilhassa da Herakleitos tereddüt edenleri cesaretlendirip, 'Çünkü burada da tanrılar var' sözleriyle içeri buyur ettiğinde şaşırıp kalmışlar* (ÜH, 45).

Heidegger bu anekdotu düşünme meselesi hakkında bir bilgi olarak okur. Birinin üşümesi ve ocak başında ısınması gibi *yavan bir durum* ortadadır. Tanrıların *burada da* olması, onların sadece belirli alanlarda ve davranışlarda değil, gündelik hayatta da varoldukları anlamına gelir. Ama sadece, bu gündelik hayat bilhassa düşünülüyorsa oradadırlar. Bir şeyi düşünmek, ona onurunu geri vermek demektir. Tanrılar, Herakleitos onları dile getirdiği için ve dile getirdiği sürece bu ocağın başındadırlar. Bu "dile getirme" Heidegger için, düşünme anlamına gelir. Varolan kendi içine kapanmışlığından çıkarılır ve dilin açılışı yapan mekânında "var" haline gelir. Düşünmenin birinci yönü budur. Ocak başında ısınan Herakleitos, kendini ve yabancıları başka bir şekilde bir kez daha ısıtır – sözcüklerle. Söz açılışı yapar ve yabancıları davet eder. Düşünmenin ikinci yönü budur: Sözle açılan durumu başkalarıyla paylaşmayı hedefleyen bildirimdir.

Heidegger 1946'da yazdığı HÜMANİZM HAKKINDA mektubunda düşünmeyi düşünürken, kişisel durumu bir sürgün halidir. Herakleitos

anekdotunun aklına gelmesinin bir nedeni de herhalde, ona kendi yaşam koşullarını anımsatmasıydı. Çünkü şimdi o da çorak, yoksul bir hayat sürmekteydi. Heidegger'in de ısınmak için bir ocağı olsa çok iyi olurdu. Freiburg'da ısınma malzemesi yoktu; çevreden odun temin edilebilecek Todtnauberg'deki kulübenin tamire ihtiyacı vardı; artık kışa dayanıklı değildi, ama tamiri için malzeme eksikti. Yine de Heidegger ilkbahardan sonbaharın sonuna kadar oraya çekilir. Freiburg'daki dairede hayat, askerlerin yerleşmesi yüzünden çok daraltıcıydı. Gıda malzemesi tedariki de Karaorman'ın yükseklerinde daha iyidir. Komşu köylüler yardım ederler.

Heidegger'i sıkan çok şey vardır. Üniversiteden utanç verici bir şekilde uzaklaştırılmak, hâlâ Rusların savaş tutsağı olan iki oğlunun dönüşünü beklemek. Ama bu sıkıcı koşullara rağmen Heidegger'in felsefesi son savaş yıllarının o tuhaf soğukkanlı temel ruh halini korur.

Onu alçaltan tedbirlere karşı tepkisi, örneğin Carl Schmitt'inkinden çok farklıdır. Bu canice sisteme, karşılaştırılamayacak kadar derinlemesine batmış olan, Üçüncü Cumhuriyet'in bu "başhukukçusu," çok daha ağır bir yara almıştı. O da mevkisini kaybetmişti, kütüphanesine el konmuştu; bir yıl boyunca (Eylül 1945, Ekim 1946 arası) gözaltındaydı ve Nürnberg savaş suçları mahkemesi için bir kez daha tutuklanmıştı (Nisan, Mayıs 1947). Ama sonunda resmi bir suçlamadan vazgeçilmişti ve Schmitt memleketi Plettenberg'e çekilebilmişti. Serbest bırakılırken, onunla davacıların temsilcisi Robert Kempner arasında şu veciz konuşma geçmişti. Kempner: "Şimdi ne yapacaksınız?" Carl Schmitt: "Susmanın güvenliğine çekileceğim." Ama bu soğukkanlı bir suskunluk değildi. 1947 ile 1951 yılları arasındaki notlarının ("Söz Dağarcığı" [Glossarium]) bildirdiği gibi, Carl Schmitt durmaksızın kendini savunmakla meşguldü, üzücü yaşlı gözlerle, "avlanmış

vahşi bir hayvan" gibi kaderine isyan eder. Kendini Leviathan'ın karnından tükürülen Yunus Peygamber olarak görür. "Nürnberg'deki suçlu gösterenler"e karşı sinirinden köpürür ve onları alaya alır: "İnsanlığa karşı suçlar Almanlar tarafından işlenmiştir. İnsanlık adına suçlarsa Almanlara karşı. Bütün fark budur." Özellikle de "tövbeye çağıran vaizler arasındaki kavga gösterisine" katılanlar onun için daha bir aşağılıktır. Nazilikten arındırma işleminden geçmeyi reddetmesini, şöyle açıklar: "Günah çıkarmak isteyen gidip papaza görünsün." Kamuoyuna karşı kahramanca susmayı seçer, notlarında sesinin yankı yapmaması için çabalayanlar olduğundan ve şimdi "gırtlaksız" haykırmak zorunda kaldığından yakınır. Ama yine de "kendi kendine işkence edenlerden" ziyade işkence edilenler arasında olmak daha iyi, diye yazar.

Ama Heidegger bu "kendi kendine işkence edenler" arasında da değildir. Kendine daha çok 'dağdaki bilge' rolünü seçerek, geniş perspektifler ve çepeçevre görünüşüyle yeniçağ musibetini betimlerken, nasyonal sosyalizmin cürümlerini ansa da, tek başına ele almaz. Böylece Heidegger, örneğin (notlarında) "kendimi kamuoyunda 'suçlu' ilan etmeyi, onursuz ve anlamsız buluyorum" diye yazan, ama vicdanının mahkemesinde kendini bir o kadar eleştiren Alfred Baeumler'den de farklı davranır. Baeumler kendisinde, karmaşık ve çelişkili tarihin zorlukları karşısında millet, önder, ırk, tarihi vazife gibi "mutlak" fikirlere sığınma eğilimi teşhis eder. "Şeylere gerçek yakınlığı" aramak yerine, "uzak hayaller" zafer kazanmış ve gerçekliğe tecavüz etmiştir. Bu, Baeumler'in başka bir yerde "belirsizliğe varana kadar soyutlama" (160) adını verdiği, Almanların "Batının gerisinde kalmış olmasının (dünyaya yabancılığın)" bir ifadesidir. Siyaset konularında yüce şeylerin özlemine direnmek gerekir. Kendini bir ayılma tedavisinden geçirdikten

sonra, nihayet demokrasiye değer vermeye başlar. Demokrasi "yüce karşıtı"dır. Şaşaalı bir gelecek perspektifi yoktur, ama bunun yerine "tamamen bugünde"dir, demokraside tarihsel vazifeler hakkında kesin bilgiler yoktur, tersine sadece "olasılıklar"la dolu bir yaşam vardır (174). Hem kişisel, hem de toplumsal facianın etkisi altında Baeumler, kendisi için çok zor olan, siyaseti metafizik olmadan düşünme dersine başlar.

Heidegger ne Carl Schmitt gibi kendine acıyarak ve saldırganca ben haklıyım diye, ne de Alfred Baeumler gibi siyasi ve özeleştiriyle düşünür.

1945'ten sonraki düşüncelerinin yayımlanmış ilk belgesi, savaş sonrası dönemin Fransız felsefe ortamlarında, Heidegger'in en önemli havarisi olan Jean Beaufret'ye açık bir mektup olarak 1946'da yazılan HÜMANİZM HAKKINDA makalesidir. Kendi bildirdiğine göre Beaufret, tam 4 Haziran 1944'te, müttefiklerin Normandiya'ya çıkarma yaptığının duyurulduğu gün Heidegger deneyimini yaşar: ilk defa Heidegger'i anlamıştır! Ve bu onun için öylesine mutlu bir andır ki, Fransa'nın kurtuluşunun görünmeye başlamasından duyduğu sevinç, bunun karşısında soluk kalıyordu. Fransızlar Freiburg'a girdiklerinde Beaufret bir subay vasıtasıyla Heidegger'e ateşli bir mektup yollar. "Evet, sizinle beraber felsefe kararlı bir şekilde, her tür yavan sözlerden kendini kurtarmış ve asıl olan onurunu elde etmiştir." Bunun üzerine Heidegger Beaufret'i davet eder. Bu ziyaret Eylül 1946'da gerçekleşir ve böylelikle bu ikisi arasındaki sıkı, ömür boyu süren dostluk başlar. Bu yeni kurulan ilişkinin ilk sonucuysa HÜMANİZM HAKKINDA yazısıdır. Beaufret Heidegger'e, "Hümanizm kelimesine ne şekilde bir anlam kazandırılabilir?" sorusunu sormuştu.

Heidegger bu soruyu memnuniyetle ele alır, çünkü bu ona, Sartre'ın birkaç ay önce çıkan ve Almanya'da da her yanda tartışılan "Varoluşçuluk bir tür Hümanizm midir?" adlı denemesini yanıtlama fırsatı vermektedir. Kişisel bir buluşma gerçekleşememiş olsa da, Heidegger Sartre'la hesaplaşmaya çalışmaktadır. Ancak Sartre'ın varoluşçuluğu, bu denemenin temelinde yatan 29 Ekim 1945 tarihli bir konuşmadan sonra, Avrupa'da neredeyse bir gecede kültürel bir imge haline gelmişti. "Salle des Centraux"daki bu konuşmaya, o akşam varoluşçu genelgenin duyurulması beklentisiyle büyük bir insan yığını akın etmişti. Ve öyle de olur. Kalabalık, yumruklaşmalar, kasaya hücum, kırık sandelyeler; podyuma doğru yolunu açmak Sartre'ın onbeş dakikasını alır. Sonra da aşırı ısıtılmış, aşırı dolmuş, aşırı kızışmış bu salonda, elleri umursamazca ceplerinde, cümlesi cümlesine derhal geçerli, nihai bir ifade izlenimini veren açıklamalarına başlar. Sıkışmış, itilip kakılmış, yarı boğulmuş izleyiciler artık durmadan ağızdan ağza dolaşacak cümleler duydukları duygusuna kapılabilirdi. Bu konuşmadan sonra sadece Fransa'da değil, tüm dünyada da Sartre ve varoluşçuluk bahsinin geçmediği neredeyse bir gün bile olmadı. Daha birkaç ay önce Sartre şöyle demişti: "Varoluşçuluk mu? Bunun ne olduğunu bilmiyorum. Benim felsefem varoluş felsefesidir." Aralık 1945'teyse varoluşçuluktan seçmelerin bulunduğu kitaplar elden ele dolaşmaya başlamıştır bile. Şimdi varoluşçuluk da nedir? dendiğinde, şu yanıt geliyordu: "İşe koyul, insanlığı beraberinde sürükle, kendi kendini daima yeniden yarat, tek başına kendi eylemlerinle."

Sartre'ın akıllara kazınan formülü, "varoluş özden önce gelir," özellikle de yıkıma uğramış Almanya'da, faciadan sonra harabelerin altında, bir kez daha kılpayı kurtulmuş olmanın bilinciyle kendine gelenlerin hissiyatına denk geliyordu. Varoluşunu kurtaran, en azından

yeniden başlayabilirdi. Ve felsefi açıdan son derece incelikli olan bu cümle, tam da bu anlamda savaş sonrası Almanya'sında gündeme oturdu. Erich Kästner 1946 sonunda savaş tutsaklığından, harap olmuş Dresden'e geri döndüğünde, bir söyleşide yazdığına göre, çoğu şeyin artık önemsizleştiğini fark etmişti. "Karanlık Almanya'da insan, özün varoluşu oluşturduğunu hisseder."

Sartre 29 Ekim 1945'deki efsanevi konuşmasıyla, barbarlığın taşkınlıklarını daha biraz önce yaşamış bir çağda, hümanizmin kaderi sorusunu yanıtlamıştı. Sartre'ın yanıtı: Uygarlığımızda sözde sabit olarak kuruldukları için güvenebileceğimiz hümanist değerler yoktur. Bunlar sadece, eğer biz onları bir karar durumunda her seferinde yeniden icat edip, gerçekleştirirsek vardır. Varoluşçuluk, insanı bu özgürlüğün ve buna bağlı olarak sorumluluğun karşısına koyar. Bu yüzden varoluşçuluk gerçeklikten kaçış, kötümserlik, ses çıkarmamacılık, bencillik veya çaresizlik felsefesi değildir. Angajman felsefesidir. Sartre, kısa sürede bütün Avrupa'da bilinen, özlü formüller sunar: "Varoluşçuluk insanı hareketleri aracılığıyla tanımlar; – Varoluşçuluk insana, umudun sadece harekete geçmekte olduğunu ve insanın yaşamasına izin veren tek şeyin eylem olduğunu söyler; – İnsan yaşamında angaje olur, kendi suretini çizer ve bu yüzün dışında hiçbir şey yoktur; – Terk edilmişiz, özrümüz yok. İnsan özgürlüğe mahkûmdur derken, bunu söylemek istiyorum."

1945'ten sonra Fransa'da olduğu gibi Almanya'da da, barbarlık ve ihanet yıllarından sonra hümanizm sorunu, hümanizmin canlandırılması veya yenilenmesi tekrar güncel hale gelmişti; bu yüzden Sartre, kısa süre sonra da Heidegger buna temas etme gereğini duydular.

Sartre medeniyet değerlerinin –dayanışmanın, hakikatin, özgürlüğün– ne kadar kırılgan olduğunun ortaya çıktığı tarihi bir anda, böy-

lesine hassas bir durumda, ahlaki normları, bunların geçerliliğini yargılamayı bireylere bırakarak daha da zayıflatma suçlamasına karşı kendini savunmak zorundaydı. Sartre şu karşılığı verir: Tanrı'yı devreden çıkardığımıza göre, değerleri icat eden birinin herhalde bulunması gerek. Gerçekleri kabullenmeliyiz. Aydınlanma bu arada bütün naifliklerı uzaklaştırmıştır. Bir düşten uyandık: Kendimizi bomboş bir gökyüzünün altında buluyor ve artık cemaate de güvenemiyoruz. Bu yüzden bize, yukarıdan bir kutsama beklemeksizin, Tanrı'nın veya bir milletin tininin veya evrensel bir insanlık fikrinin coşkulu onayı olmaksızın eylemlerimizle ve birey olarak değerleri dünyaya getirme ve onların geçerliliğini savunmaktan başka bir şey kalmıyor. Herkesin kendisi için 'insanlığı' ilkönce icat etmesi gerekmesi, "yaşamın a priori (önsel) bir anlamı yoktur" demektir. Kendi davranışlarıyla belli değerleri seçerek, yaşama bir anlam vermek bireyin elindedir. Bir "insan cemaati" olasılığı bireylerin bu varoluşsal seçimi temelinde kuruludur. Her seçim, bir "tasarı"dır, bir sıçrama edimidir. Sartre, bir "aşma"dır der (35). İnsan, bitmiş bir gerçekliğin içindeymiş gibi kendi içinde öylece durmaz, kendinden dışarı sürülür ve her zaman önce kendini gerçekleştirmelidir. Gerçekleştirdiğiyse kendi aşkınlığıdır. Buysa bir ahiret olarak değil, tersine insanın kendini aşabilme imkânlarının tecessümü olarak anlaşılır. Aşkınlık insanın, içinde huzur bulabileceği bir şey değildir, tersine insanın etrafını saran huzursuzluğun tam kalbidir. Bu yüzden varoluşçuluk bir hümanizmdir, çünkü "biz insanlara, kendisi dışında başka bir kanun koyucu olmadığını ve terk edilmişliği içinde kendisi hakkında karar verdiğini anımsatıyoruz; çünkü biz, kendine dönmekle değil, tersine daima kendisi dışında bir hedef arayışıyla –bu, şu ya da bu özgürleşme olabilir, şu ya da bu özel gerçekleştirme olabilir– insanın kendini insani bir mahluk olarak gerçekleştireceğini gösteriyoruz" (35).

Bu tasarıma karşı Gabriel Marcel –varoluşçu motifleri üstlenen ve Sartre'la beraber Almanya'da meşhur olan bir Hıristiyan hümanisti– Sartre'ın aşkınlığının boş kaldığını anımsatır. Ve bu sadece felsefi bir sorun değildir; insanları toplumsal-siyasi facialara teslim etmek anlamına gelir. "Monat" dergisi için yazdığı "Özgür insan nedir?" başlıklı denemesinde (Eylül 1950) Marcel şu soruyu sorar: Baskı, nasıl olup da faşizm ve Stalinizm gibi totaliter sistemlerde yerleşebilmiştir? Yanıtı da şudur: Baskının zafer kazanabilmesinin nedeni sekülerleşmenin geriye, dünya içindeki amaçları gerçekleştirmekten başka bir şey bırakmamış olmasıdır. İnsan böylece kayıtsız şartsız dünyaya teslim edilmiştir, öyle ki, sıçrama yapan, dünyayı olduğu gibi aşan niyetleriyle insan dünya içindeki amaçlarını mutlak bir şey olarak ilan etmek ve bundan kendi putlarını yapmaktan başka bir şey beceremeyiştir. Gerçek olana karşı özgür hareket alanımızı açan Tanrı, kendi yaptığımız ve bizi köleleştiren put haline gelmiştir. Marcel, "ırk putuna tapmak ve sınıf putuna tapmak"tan bahseder. Marcel'in, "insan sadece aşkınlığa bağlı kaldığı ölçüde özgür olabilir ve özgür kalabilir" (502) şeklindeki temel ilkesi, esrik dünyaya yabancılık anlarında tecrübe edilebilen bir aşkınlığı oyuna sokar. Marcel'in Sartre kadar heyecanla bahsettiği "yaratıcı icat gücü" insan uygarlığını meydana getirmekle kalmaz, atılganlığı bunun da ötesine geçer; sadece daha fazla yaşamak istemez, yaşamaktan fazlasını ister. Sadece, iki dünyanın vatandaşı kaldığımız sürece, insani dünyanın insaniliğini koruyabiliriz.

Marcel gerçekten dinin temel bir anlamını anımsatır. Aşkınlık, insanların sırtından, birbirleri için her şey olma yükünü alan ilişkidir. İnsanlar varlık eksikliklerini birbirlerinin sırtına yıkmayı ve dünyada kendilerini yabancı hissettiklerinde, karşılıklı birbirlerini sorumlu tutmayı bırakabilirler. Artık o kadar korkuyla kimlikleri uğruna savaş-

maları da gerekmez, çünkü sadece Tanrı'nın onları gerçekten tanıdığına inanabilirler. Bütün bunlarla bu aşkınlık yabancılık bilincini uyanık tutarak ve hatta kutsallaştırarak, insanın dünyaya gelmesine yardımcı olur. İnsanın canla başla kök salmasına engel olur ve ona, vizesi sınırlı bir konuk olduğunu hatırlatır. Böylece ondan, güçsüzlüğünü, sonluluğunu, yanılabilirliğini ve suçlanabilirliğini itiraf etmesini talep eder. Ama bu itirafı yaşanabilir hale getirir ve bu ölçüde de yapılabilirliğin sınırına verilmiş spiritüel bir yanıttır.

Marcel için Sartre, "insan Benliğinin evreninden başka bir evren yoktur" (35) iddiasında haklı olamaz. Bu, doğru olsaydı, dünya cehennem olurdu. İnsanın kendini aşması yetmez, insan kendini bir şeye doğru aşınalıdır ve aşabilir de. Sadece kendini gerçekleştirmek istemesi yetmez, gerçeklikten kopabileceği o boyutu yeniden keşfetmesine de yardım edilmelidir.

Savaş sonrası yıllarının Almanya'sında bir Reinhold Schneider veya Romano Guardini'nin Hıristiyan hümanizmi, Gabriel Marcel'le benzer tezler sunar.

Reinhold Schneider 1938'den beri Freiburg'da yaşıyordu. Nasyonal sosyalist iktidarın sonlarına doğru, vatana ihanetten yargılanmıştı. Dinsel görüşlerini, sonelerini, anlatılarını, binlerce şahsi kopya halinde elden ele dolaştırmış, cephedeki askerlere bile ulaşmalarını sağlamıştı. Bu yazılarda Schneider, barbarlığa karşı dinsel vicdana sesleniyordu. Düşüncesinin bu temel tezine, 1945'ten sonra da tutunur. 1945'te çıkan yazısı "Yıkılamayan"da, kolektif suçlardan kimsenin sorumlu tutulamayacağı doğru mudur? diye sorar. Yanıtı: Ne siyasi iktidar sahiplerinin sorumluluktan kaçmalarına izin vermeli, ne de birey her tür kendini sınamadan korunacak şekilde bütün sorumluluğu onlara iteklemeli. Ama bu kendini sınama sadece, hepimizin bazen gü-

nahkâr olduğu gibi rahatlatıcı bir görüşü gündeme getirmeyecektir; dürüstse kişi, günah deneyimine ne denli gereksinim duyduğumuzu fark edecektir. İnsan cemaati canice bir yola saparsa, insanların suçu ne olacaktır? O zaman bu suç yok olacaktır. Eğer suç, caniliğin toplumsallaştırılmasında kaybolursa, sadece Tanrı karşısında günah kalır. Sadece Tanrı'yla ilişkileri, insanı kendisinden kurtarabilir. Reinhold Schneider bu dersi, nasyonal sosyalizm faciasından çıkarır. Ama Tanrı'yla ilişkimizi biz 'kuramayız.' Tanrı bizim 'tasarımımız' değildir. Reinhold Schneider bir tedavi öneremez, elinde siyasi planlar yoktur. Elinde kalan sadece, belki bize iyiliği dokunacak bir tarihe olan inançtır. "Tarih Tanrı'nın, duyulmamış uçurumların üzerinde köprüler kurmasıdır. Bizim bu köprüden geçmemiz gerekir. Ama her gün belki sadece bir adım uzunluğunda büyür bu köprü ... Bizse tamamen yabancı başka bir dünyaya gideriz ... Tarih kesilmez, ama dönüşümleri batışlar gibi görünür ..."

Reinhold Schneider gibi Romano Guardini de batıştaki ışığı görmek istiyordu.

1946'da kısa süreliğine Heidegger'in kürsüsünde selefi olarak dillerde dolaşan Romano Guardini 1950'de, Tübingen'deki 1947/48 Kışı derslerini temel alan, o zamanlar çok okunan "Yeniçağın Sonu" adlı kitabını yayımlamıştı.

Guardini'ye göre yeniçağ, koruyucu güç olarak doğa anlayışından, özerk kişilik olarak insan öznelliğinden ve kendi kanununu koyan bir ara bölge olarak kültürden oluşur. Her şey doğa, kültür ve öznellikten anlamını kazanmıştır. Yeniçağın tanığı olduğumuz sonunun gelmesiyle, bu fikirler çöker. Doğa, koruyucu gücünü yitirir ve bilinmez ve tehlikeli hale gelir. Kitle insanı, bireyi bir kenara iter ve kültür sıkıntısı içinde eski kültür inancı ölür. Totaliter sistemler, bu krizin bir ifa-

desi ve yanıtıdır, ama bu kriz aynı zamanda yeni bir başlangıç şansını da doğurmaktadır. İnsan "yoksulluk" içinde kendini tekrar Tanrı karşısında 'çıplak' birey olarak keşfetmek için önce açıkça doğal ve kültürel zenginliklerini kaybetmek zorundadır. Belki "sekülerleşme sisleri" dağılınca tarihte yeni bir gün başlar.

Faciadan sonraki ilk yıllarda söz alan bu hümanizmin süklüm püklüm bir hümanizm olduğu iddia edilemez. Ayrıntıya inildiğinde, özellikle siyasetin yeniden inşasının yarattığı somut sorunlarda çaresizlikler ve anlaşmazlıklar görülüyordu, ama Batının büyüklüğünün ve bütünlüğünün çekim gücü de son derece etkiliydi, buradan yeni bir başlangıç pathosu kazanılıyordu. "Dönüşüm" dergisinin giriş yazısında Karl Jaspers (Kasım 1945) şunları yazar: "ama bizim hayatta olmamızın bir anlamı olmalı. Hiçlik karşısında kendimize çeki düzen vermeliyiz ... Çaresiz bir kızgınlık içinde, kaybedemeyeceğimiz o şeyi: tarihin temelini, bizim için ilkönce bin yıllık Alman tarihini, sonra Batı tarihini, ama nihayetinde bütün olarak insanlık tarihini berbat etmediğimiz sürece, asla her şeyi kaybetmiş sayılmayız. Kendimizi insan olarak insana açıp, bu temele en yakın ve en uzak anılara doğru derinleşebiliriz."

Bunlar daha o zamanlar, bazı kuşkucu çağdaşları için fazla büyük laflardı, muazzam bir sefalet karşısında Almanların özel olduğunun tekrarlanmasıydı; tıpkı Helmuth Plessner'in daha 1935'te Gröningen'de sürgünü esnasında "Burjuva döneminden çıkışında Alman tininin kaderi" (1959'da "Gecikmiş Millet" başlığı altında çıkmıştır) adlı denemesinde teşhis ettiği gibi. Ama sonuna kadar Führer'ini takip etmiş, siyasetin yerine itaati koymuş, şimdi de işgal bölgelerine ayrılmış ve müttefikler tarafından yönetilen, kendi sorumluluğunu üstlenmekten de memnuniyetle uzak duran bir Almanya'da, hemen haddinden

büyük sorulara kaçmayan siyasi bir mantık yürütme, sık sık ya çok yüksekleri ya da çok alçakları hedef alan, hiçlikten veya Tanrı'dan, batıştan veya yükselişten işe başlayan bir tini dengeleyebilecek bir düşünce bu durumda nereden gelecekti?

Wandlung" adlı dergiyi Karl Jaspers'le beraber yayıma hazırlayan Dolf Sternberger, kısa süre içinde bu tin siyasetinin 'tiz' sesleri karşısındaki huzursuzluğunu ifade etti. Alman tininin siyasete karşı kibar davranan o eski saygısızlığının sürebileceği tehlikesini görüyordu. Kültürü ve tini siyasetten, ekonomiden, teknikten, gündelik hayattan koparılmış ayrı bir alan olarak anlamak toptan bir hatadır. Yaşamın tüm alanlarını tinle ve kültürle ele almaya dikkat etmelidir. İnsan işlerine bu şekilde hassas ve ince yaklaşmak – işte insanlık budur. 1950'de "Kültürel Özgürlük Kongresi"nde Sternberger, "karşılığında biraz medeniyet kazanacaksak, Almanya'daki bu sözde kültürü rahatlıkla feda ederdim," der. "Belirsiz miktardaki ideallerin ve yüce değerlerin tozu dumanı" daha az, bunun yerine akla yatkın şeylere, vatandaşın hassasiyetlerine duyarlılık daha fazla. "Kültürün bizi yoldan çıkarmasına izin vermeyelim: Özgürlüğü savunmak istiyorsak, onu siyasi, kişisel ve tinsel özgürlük olarak belirginliği, bütünlüğü ve bölünemezliği içinde savunmalıyız. Özgürlüğü yetiştirelim! Gerisi kucağımıza düşecektir" (379).

Elbette, Dolf Sternberger'in de gayet iyi bildiği gibi, Alman toprakları üzerinde bir özgürlük kültürü sorusu etrafında fikirlerin ve programların kavgası patlak verecekti. İster liberal demokrat, ister sosyalist veya kapitalist, ister üçüncü yol, ister Hıristiyan değerleriyle veya radikal çoğulculukla olsun. Sternberger tekrar tekrar, Almanya'da henüz hiç doğal olmayan bir şeyi vurgulamak zorunda hisseder: bu kavganın kültürün bir parçası olduğunu ve bunun, yalnızca hizipçilik veya Batı-

nın batışı anlamına gelmediğini. Sorun olan bu kavga değil, 'tin'in tekrar kendini bundan üstün sanması ve kendini tekrar bilinirci umutsuzluğuna, kıyamet günü takıntılarına ve hem batış, hem de yükseliş anlamında insanlığın tanyeri fantezilerine kaptırmak üzere olmasıydı.

Gerçekten de Almanya'daki durum, küresel görüşmelerin dağlarından inen ve somut çapraşık durumun aşırı taleplerine maruz kalan bir düşünme için son derece zordu. Örneğin muzaffer müttefik güçlerin Nürnberg Mahkemesi ve Nazilerden arındırma önlemleriyle Almanya'yı tabi tuttukları hukuki önlemleri insan kabullenebilir miydi? Bu, kendi tarihlerinin sorumluluğunu başkalarına yüklemelerine yol açmaz mıydı? Öyleyse Almanya'yı kim yargılayacaktı? Aynı şekilde cani bir totaliter güç olarak Sovyetler Birliği de buna karıştığına göre, ahlaki bir siyaset deneyi başarısız olmayacak mıydı? Faşizmin yenilgisinden sonra, şimdi yeni komünizm tehdidine karşı nasıl davranmalıydı? Savaş sona ermişti ve hemen yeni bir savaş tehlikesi ufukta belirmişti. Kurtuluş ve facia – bunlardan biri nerede başlar, diğeri nerede biterdi? Daha demin ezici çoğunlukla Führer'ini alkışlayan bir milletle, demokratik bir yapı nasıl kurulabilirdi? Kapitalist ekonomik seçkinler, bilimsel seçkinler – hepsi sistemi desteklemişti. Başka demokratik bir vatandaşlık hissi geleneği var mıydı? Acaba Alman eğitim idealinin yeniden canlandırılması yardımcı olabilir miydi? Meinecke'nin önerdiği gibi, Goethe'ye geri dönmek bir çözüm olabilir miydi? Pazar ekonomisinin uygarlaştırıcı etkisine güvenmek daha iyi değil miydi? Mallar piyasaya tekrar bol bol döküldüğünde, ahlaki arınma ve hakikat içinde yaşama sorununu acaba halledemez miydi? İnsanı çalışmaktan alıkoyuyorsa, yas tutmak niye? Bir milletin yas tutması tasavvuru sadece apolitik bir fantezi, bireyin tavırlarının izin verilemez şekilde kolektif bir özneye yansıtılması değil midir?

O yılların gündelik ve reel politikası bu sorunsallıklar fırtınasının kendisini yanıltmasına izin vermiyor; para reformu, Batı bölgelerinin birleştirilmesi, Federal Cumhuriyet'in kuruluşu ve başlayan Soğuk Savaş belirtileri karşısında Batının birleşmesinin damgasını taşıyan pratikte başarılı olmuş yoluna gidiyordu. Babacan bir otorite ile ehlileştirilmiş açık bir toplum yerleşiyordu. Yani genel tinsel çaresizlik durumunda Adenauer devletinin başarı öyküsü başlıyordu.

Hannah Arendt'in savaştan sonraki ilk Almanya ziyareti esnasında, 1950'de edindiği gözlemleri bu bağlamda aydınlatıcıdır. Arendt insanların harabeler arasında gezinmelerini ve birbirlerine yeniden artık olmayan kiliselerin ve pazaryerlerinin, kamu binalarının ve köprülerin kartpostallarını göndermelerini anlatır. Ruh hali umursamazlık ile düşüncesizce hararetli çalışkanlık arasında dalgalanmaktadır, bir yanda küçük şeylerde gayretlilik, diğer yanda devletin siyasi kaderine karşı kayıtsızlık. "Her Almanı sarmalayan yıkımın gerçekliği, insanın içine dert olan, ama pek derine kök salmamış bir kendine acıma duygusuna yol açıyor; ama bazı geniş caddelerde, Amerika'daki herhangi bir ana caddeden gelmiş olabilecek çirkin düz yapılar inşa edilince, bu duygu çabucak uçup gidiyor." Almanların vatan sevgisine ne oldu, diye sorar Hannah Arendt. Harabelerden sürünerek çıkıyor, dünyanın kötülüğünden yakınıyor ve acıkıp üşüdüklerinde, demek bize getirmek istediğiniz demokrasiniz bu! diyorlar. 'Aydınlar'ın hali de pek iç açıcı değil. Onlar da aynı şekilde gerçekliğe sırtını dönüyor. "Entelektüel ortam bulanık fikirlerle, şimdiki olaylardan çok uzun süre önce oluşmuş görüşlerle dolu, oysa bu fikirlerin şimdiki olaylara uymaları gerekiyor; etrafta kol gezen siyasi aptallıktan insan bunaldığını hissediyor" (50). Savaşın, Almanya'nın yıkılmasının ve Yahudilerin katlinin nedenlerini Nazi rejiminin eylemlerinde değil de, "İşi, Âdem ve Havva'nın cennet-

ten atılmasına getiren olaylarda" (45) arayan, Alman derin düşüncesinin belli bir şeklini de Hannah Arendt bu "aptallığa" sayar.

Savaştan hemen sonraki bu durumda, Heidegger'in HÜMANİZM HAKKINDA mektubu bir çaresizlik belgesiymiş gibi etki uyandırdı. Mutlaka bunun içinde de, Hannah Arendt'in gözlemlediği o özleştirme "aptallığı" gizlidir. Çünkü Heidegger de feci sonun başlangıcını, Âdem ve Havva'da veya Adorno/Horkheimer'in o sıralarda çıkan "Aydınlanmanın Diyalektiği" gibi Odysseus'ta olmasa da, yine karanlık tarihin derinliklerinde Platon ve takipçilerinde arar.

Bu metin siyasi olarak parlak değildir. Ama Heidegger de zaten artık somut siyasi yol göstericilik iddiasında değildir. Rektörlük fiyaskosundan sonra bu alışkanlığından kurtulmuştu.

Siyasi olarak Heidegger, tıpkı 1949 Goethe yılı konuşmasındaki silahlarını indiren şu itirafıyla, her şeyi bilen bilgiç rolüne açıkça direnen Thomas Mann kadar çaresizdir: "Eğer fanteziye kaçış olmasa, her dermansızlıktan sonra yeni maceralara ve heyecan verici denemeleri yeniden çeken, kuvvetlendirerek devam etmeye cezbeden masalların, düzenlemelerin, sanatın oyunları ve eğlenceleri olmasa, başkalarına öğüt ve nasihat vermek bir yana, nasıl yaşardım bilemem."

Thomas Mann nasıl 'ben sadece bir şairim' derse, Heidegger de 'ben sadece bir filozofum' diye açıklar; aslında bunu bile olmak istemez; o, 'sadece' bir – düşünendir. Düşünmenin maceraları ve heyecan verici denemeleri onu çeker, "kuvvetlenerek devam etmeye cezbeden" yine bunlardır. Heidegger bu düşünme işlerine kendini veremeseydi, Thomas Mann gibi "başkalarına öğüt ve nasihat vermek bir yana, nasıl yaşardım bilemem" demek zorunda kalırdı.

HÜMANİZM HAKKINDA mektup, "kuvvetlenerek devam etme"nin

bir belgesi ve aynı zamanda kendi davasının da bilançosudur. Çağının siyasi yön bulma denemelerine bir müdahale olarak bu yazı etkisiz görünüyor olmalıydı. Ama kendi düşüncesinin özeti ve bugünkü yerini belirleme denemesi olarak, uygarlığımız içinde yaşamanın bazı sorunlarının görünür hale geldiği bir ufku açma çabası olarak görüldüğünde, bu metin Heidegger'in düşünce yolunda çok büyük ve güçlü etki uyandıran bir belgedir. Ayrıca burada, Heidegger'in geç felsefesinin tamamı vardır.

Öyleyse Heidegger bu mektubuyla, dolaylı olarak Sartre'a, şimdiden iveğen haldeki varoluşçuluk modasına ve aynı ölçüde güncel olan hümanizm Rönesansına yanıt vermektedir. Anımsayalım: Beaufret, "hümanizm kelimesine ne şekilde bir anlam verilebilir?" diye sormuştu.

Sartre, varoluşçuluğunun, metafiziksel yurtsuzluk halinde yeni bir kendi sorumluluğunu üstlenme ve angajman hümanizmi olduğunu ilan etmişti. Heidegger de şimdi, hümanizmin neden çözümü olduğunu sandığı sorunun ta kendisi olduğunu, neden düşünmenin hümanizmin ötesine geçmesi gerektiğini ve neden düşünmenin kendisi için, düşünmenin kendi meselesi için angaje olmakla yeterince meşgul olduğunu açıklamaya çalışır.

Heidegger düşüncelerine, son adı geçen noktadan, düşünmenin meselesinden, angajmandan başlayarak, hümanizm sorusuna gelmektedir.

Öyleyse düşünme nedir? Teori ile pratiğin farklılığının ve arka arkayalığının tasavvuru akla yatmaktadır. Önce düşünce, model, hipotez, teorik taslak, sonra pratikte 'uygulama.' Böyle anlaşılan pratik, asıl harekettir, buna karşı teori olsa olsa bir tür deneme hareketidir. Bu şemada, hareketle kendi dışındaki bir şey olarak ilişki kurmayan bir

düşünme onurunu ve değerini kaybeder, geçersiz olur. Düşünmenin bu şekilde harekete bağlanması faydalı olanın iktidarıyla eşanlamlıdır. Eğer düşünmenin angaje olması talep ediliyorsa, bununla siyaset, bilim ve toplumda belli pratik taleplerin uygulanması için faydalılık ima edilmektedir. Pratik faydanın ve övgüye değer yükümlülüğün belgelenmesi artık düşünmenin kamusal varlığının haklılığının belgelenmesine de hizmet eder.

Heidegger bu tasavvurları bir kenara iter. Buna *düşünmenin teknik yorumu* (ÜH, 6) adını verir. Bu yorum çok eskidir ve ta Platon'un günlerinden beri düşünmenin büyük baştan çıkarıcısı olmuştur. Kendini, *yapma ve etmenin hizmetindeki düşünce süreci* (ÜH, 6) olarak anlamasıyla, kendi kendine inancını kaybetmenin, yaşamın pratik talepleri karşısında sinmiş, süklüm püklüm bir şeklidir. Pratiğe yönelmeyi emretmesiyle, bu sindirme çabası felsefe üzerinde feci etkilerde bulunmuştur. Pratikte başarılı olan bilimlerle rekabet içinde, felsefe faydalılığını kanıtlamak zorunda kalma sıkıntısına girer. Felsefe, kendinden kopan bilimlerle aynı şeyi yapmak istiyordu. Bir *bilim mertebesine yükselmek* istiyordu (ÜH, 6) ve bilimlerin içinde kendini sadece kaybedeceğini veya bunların içine çakılacağını fark etmiyordu. Bunun nedeni de, felsefenin 'daha yüksek,' daha yüce bir şey olması değil, aslında daha yakınındaki bir şeyden, bütün bilimsel yaklaşımlardan önde gelen bir deneyimden işe başlaması gerekmesidir. Düşünme bundan uzaklaştığında sudan çıkmış balık gibi olur. *Düşünme uzun zamandır, çok uzun zamandır sudan çıkmıştır* (ÜH, 7), der Heidegger. Ama düşünmenin bu asıl yeri nerededir, düşünmenin yakınındaki bu şey nedir?

Heidegger bu yakınlık sorusunu doğal olarak, ilkönce VARLIK VE ZAMAN'a geri bakarak yanıtlamak ister. Kendini dünyada bulan Dasein için, en yakın, en baştaki şeyin ne olduğunu orada bulmaya çalışmıştı.

Bu araştırmanın odak noktası şuydu: Kendimizi ve dünyamızı, önce sözde bilimsel bir yaklaşımla tecrübe ediyoruz. Bu anlamda dünya bizim 'tasavvurumuz' değildir, önce kendi dünya-içinde-varolmamızı tecrübe ederiz. Bu içinde-varolma belirleyici ve birincil olandır. Belli bir ruh halindeki, korkmuş, sıkılmış, ilgili, meşgul, tutulmuş, adanmış, coşmuş bir içinde-varolma. Kendimizi dışarı yansıtmamız, belli tasavvurlarda bulunmamız, 'nesneler'i ilgilenme ve ilişki kurma sürecimizden kesip çıkarmamız sadece başlangıçtaki bu içinde-varolmanın zemini üzerinde meydana gelebilir. Karşısında 'nesneler' bulunan bir 'öznenin' orada olması temel bir deneyim değildir, tersine ikincil, soyut bir performansa bağlıdır. Bu kökensel içinde-varolma en yakındaki şeyse, yaşamın nesneleri bu yakınlıkta bütün zenginlikleriyle açılabiliyorsa ve eğer düşünme bu yakınlığı düşünme ödevini üstlenmişse, o zaman çelişkili bir hal ortaya çıkar. Dolaysızlığı, düşünme aracılığıyla yitirdiğimiz için, yakına gelmek isteyen bir düşünmeye kendi uzaklaşan, mesafe koyan eğilimine karşı düşünmek gibi haksız bir ödev yüklenir. Dolaylılıklarda yerleşik olan düşünme, dolaysızlığın yakınına gelmelidir. Ama asıl o zaman 'sudan çıkmış balık' olmaz mı? Bu, düşünmenin etkilerini, düşünerek geri almak anlamına gelmez mi? Hegel'in 'dolaylı dolaysızlığının' yeniden canlandırılması mıdır bu? Bu yakınlığa doğru geri düşünmek – mümkün müdür? Heidegger buna kısaca şöyle yanıt verir: Düşünme ancak kendi meselesinde *parçalanırsa* bu meselenin peşindedir. Halen gündemde olan *başarısızlık hakkında felsefe* aslında gerekli olan şeyden, *başarısız olan felsefeden* bir uçurumla ayrılmıştır (ÜH, 34). Başarısız düşünme bir talihsizlik değildir, bu sayede insan doğru yolda olduğunu fark eder. Ama bu yol nereye çıkar? Yakınlığa. Ama artık temel ve birincil içinde-varolma anlamına geldiğini bildiğimiz bu yakınlıkta ne arar? Bu yerin bu denli cazip ol-

masının nedeni, bilimin onu *atlaması* mıdır? Ama bilim, ihmal ettiklerinin sırf bu yüzden soylulaştırılmasını gerektirecek kadar önemli de değildir. Bir akademisyen hayatı süren Heidegger bilimle ideal bir rekabete kendini kaptırmış olmasın? O kadar büyük tantana yaptığı ontolojik farklılık, bilimselleştirilmiş felsefe meşgalesinden narsistçe farklı olduğunda ayak diremekten başka bir şey olmasın?

Tabii ki bu 'yakınlıkta' büyük bir yeminin, bir vaadin gizli olduğunu, bunun bilimsel alanda kazanılabileceğin çok ötesine geçtiğini uzun süredir biliyoruz. Bu, varlığın deneyimidir.

Heidegger VARLIK VE ZAMAN'la bu deneyime ve bu deneyimin kelimeye dökülmesine ulaşmak istemiş, ama oraya *varamamıştır*. *'Bilim' ve 'araştırma' niyeti* (47) onu engellemiş ve *hataya* sürüklemiştir. Gerçi o zamanlar bilimsel antropolojiye katkıda bulunmaya niyeti yoktur; aklında olan, en kuşkulanılır şeyden kuşkulanmak, varolanın içinde açılan açık bir yer olarak insanın Dasein'ı olmuştur. Dasein varolanın dile geldiği ve tam da bu sayede varlık olduğu yerdir, yani Dasein nüfuz edilemezliği ve *geri çekilmesi*yle de aydınlık, ulaşılır ve açılırdır.

Gerçekten de Heidegger Dasein çözümlemesini, varlığı göz önünde bulundurarak yapmıştı; onun için Dasein kendi varlığı (-nın olabilmesi) ile ilgilenen o varolandır. Yine de sonunda kendini asıl niyetine karşın Dasein'ın içine çok fazla çekilmeye bırakmıştır. Sonunda da Dasein fazlalığı yüzünden varlık gözden kaçmıştır. Bu durum kendini *varoluş* kavramında gösterir. Heidegger VARLIK VE ZAMAN'da, *Dasein'ın şu ya da bu biçimde davranabileceği ve daima bir şekilde davrandığı varlığın kendisine, biz 'varoluş'* [Existenz] *diyoruz* (SuZ, 12) diye yazarken, 'varlık' kavramı burada, kendi gerçekleştirilecek varlığı gibi belirli bir anlama sahipti. Bu yüzden Heidegger niyetlenme ve tasarlama anlamında *şeye-doğru-varolmak*'tan [Zu-Sein] da bahseder. *'Varoluş'un*

[Existentia] *'öz'den* [Essentia] *önceliği* (SuZ, 58) sözü de bu anlamda söylenmiştir. Sartre sonradan biraz haklı olarak Dasein'ın taslak niteliğini vurgularken buna dayanacaktır: *Varoluş özden önce gelir.*

Ama şimdi Heidegger asıl niyetini, bilimsel felsefenin hapsolmuşluğundan yola çıkarak yönlendirmek istediği için, varoluş kavramına başka bir anlam verir. Artık sadece kendi varlığı (-nın olabilmesi) ile ilgilenen bir mahlukun varlık şeklini betimlemekle kalmaz – şimdi Heidegger'in Ek-sistenz diye yazdığı varoluş şu anlama gelir: *Varlığın kayranında durmaya, insanın Ek-sistenzi diyorum. Bu şekilde varolmak sadece insana mahsustur.* Ek-sistenz tahammül, ama aynı zamanda esrimek demektir. Hölderlin'in arkadaşı Böhlendorff'a, Apollon'un şimşeğine nasıl yakalandığını itiraf ettiği mektubu Heidegger'in otuzlu yıllardan beri ne kadar severek ve sık alıntıladığını artık biliyoruz.

'Varoluş' en iyi ihtimalle kapalılığı-açmak-kararlılığına [Entschlossenheit] kadar ulaşır, Ek-sistenz ise çok çeşitli türden esrime yaşantılarına açık olma anlamına gelir. Bilindiği gibi bir yorumlama çığını harekete geçirmiş olan, Heidegger'in ünlü *dönüşü* [Kerhre], Heidegger'in ima ettiği kadar *basit* görülmelidir. İlk hamlesinde Heidegger (VARLIK VE ZAMAN'a kadar), Dasein'da, varoluşunu gerçekleştirmek isteyen varlıkta takılı kalmıştır; ikinci hamlede –veya işte bu *dönmüş* yaklaşımıyla– Dasein'ın hitap ettiği, talep ettiği varlığın 'ötesine' (kelimenin tam anlamıyla) geçmek ister. Buysa bir dizi yorum değişikliğini beraberinde getirir ve bu yorumlarda Dasein'dan gelerek tasarlanan, aktivist ilişki olanakları, daha ziyade pasifist, kendi haline bırakan, kabullenen davranış biçimleri dizinine doğru kutup değiştirir. Dasein'ın *fırlatılmışlığı,* onun *kaderi* haline gelir, insanın kendi ihtiyaçlarıyla *ilgilenmesi,* ona yüklenen ve emanet edilen şeylerin *korunması* haline gelir. Dünyaya *düşkünlük,* ona *yığılışma* haline gelir. Ve *tasarımlarda* [Ent-

würfe] varlığın kendisi, kendini bunların arasına *fırlatır* [wirft].

Yakınlığı arayan varlık düşüncesi, orada Nietzsche'nin o zaman gayet açıkça ve korumasızca "hakiki duyum anı" adını verdiği şeyi bulur.

Peki bununla, düşünmenin meselesi davranışlar için hizmetkârlık olmayacaksa, düşünmenin meslesinin ne olduğu sorusu yanıtlanmış mıdır? Yanıtlanmıştır. Düşünme içsel bir davranıştır, Dasein'ın içinde –düşünme aracılığıyla ve düşünme esnasında– açılan başka bir durumdur. Düşünme, dünyada olmanın dönüşmüş bir biçimidir veya Heidegger'in sözleriyle: *bu düşünme ne teorik ne pratiktir. Düşünme bu karardan önce meydana gelir. Bu düşünme, varolduğu noktada, varlığı anımsamaktır ve başka bir şey değildir ... Bu düşünmenin bir sonucu yoktur. Bir etkisi yoktur. Varolmasıyla, kendi özüne yeter* (ÜH, 48). Sonra da, iyi dikkat etmemiz gereken o cümle gelir, çünkü Heidegger'in geç felsefesinin tamamını içermektedir: Düşünmenin bu türü – ne yapar? *Varlığı – varolmaya bırakır* (ÜH, 48).

Peki, bunun hümanizmle ilgisi nedir?

Nasyonal sosyalizmin, hümanizmi daha az önce feci bir şekilde 'ezmiş' olması gerçeği karşısında Heidegger şimdi soğukkanlılıkla hümanizmi 'yükseltmeye' girişir. İster Tanrı'ya tabi, isterse özerk hümanizm olarak olsun, insanın hümanistçe belirlenmesinde, *insanın sahih onuru henüz tecrübe edilmemiştir* (ÜH, 21). Heidegger'in hümanizme 'karşı' düşünmesinin nedeni, *hayvansılığı* savunması değil, tersine hümanizmin *insanın insanlığını yeterince yükseğe çıkarmamasıdır* (ÜH, 22). Peki, insanın insanlığını ne kadar yükseğe çıkarmalı? Bir zamanlar Tanrı'dan bahsedildiği kadar yükseğe. *Varlığın çobanı* olarak insan, resmini yapmamamız gereken bir mahluktur. "Saptanmış hayvan" (Nietzsche) olmayan, nesnel olarak sabitlenemeyen, tersine ilişkilerinin zenginliği içinde yaşayan bir mahluk olarak insan, *sadece üstünkörü ve sadece bu-*

günün içinde tutunsalar bile (ÜH, 43), ahlaki bağlara gereksinim duyar, ama bunlar gerçekten sadece geçici çarelerdir, sondan bir önceki şeydir, bu yüzden düşünmenin bunlarda sonlandığına inanamayız. Düşünme, coşkun bir sıçramayla asıl *tutulabilenin deneyimini* yaşayana kadar ilerler. *Bütün davranışların tutunacak dalını, varlığın hakikati bağışlar* (ÜH, 51).

İşte bu noktada Heidegger Sartre'dan gerçekten çok uzaktadır. Sartre, "İnsan kendi kendini yeniden bulmalıdır ve onu kendisinden hiçbir şeyin, Tanrı'nın varlığının geçerli bir kanıtının bile kurtaramayacağına ikna olmalıdır," der.

Gerçi Heidegger de *'varlık' – ne Tanrı'dır ne de dünyanın temelidir,* diye açıklar (ÜH, 22), ama bu, varlık deneyiminin inançlı, düşünceli, dalgın, müteşekkir, saygılı, ağırbaşlı bir varlık ilişkisine uyum sağlamış olmasını değiştirmez. Bir Tanrı'nın etrafında yol açtığı etkiler, bütün bir halka halinde oradadır, ama Heidegger bu Tanrı'nın resmini yapma yasağı koyar; yerleşik dinlerden bile bilmediğimiz kadar kaba bir yasaktır bu. Heidegger'in 'Tanrı'sı *kayran*dadır. O henüz *kayran*da karşılaştığımız varolanda tecrübe edilmez. Ancak bu *kayran* görünürlüğün mümkün kılınması olarak bilhassa yaşandığında ve teşekkürle alındığında Tanrı karşımıza çıkar.

Öyle de çevirseniz böyle de çevirseniz, bunlar nihayetinde Schelling'in o harika düşüncesinin, doğanın insanın içinde gözlerini açıp varolduğunu fark etmesi düşüncesinin bir tekrarı olarak kalır. Varlığın kendine görünebilirliğinin yeri olarak insan. "İnsan olmasa varlık dilsiz olurdu, gerçi orada olurdu, ama hakiki olmazdı" (Kojève).

Bundan ne çıkar? Daha önce de duymuştuk. Hiçbir şey. *Bütün bunlar sırasında sanki düşünen konuşma aracılığıyla hiçbir şey olmamış gibidir* (ÜH, 52). Yine de dünyayla bütün ilişkimiz değişmiştir. Başka bir bilinç

vardır, dünyaya başka bir gözle bakılır. Heidegger kalan yıllarını bu gözü teknik, inşa etme ve barınma, dil ve ne kadar hassas olursa olsun, Tanrı üzerinde sınamakla geçirecektir. Heidegger'in artık 'felsefe' adını vermediği düşünmesi, insanı kendi haline bırakan şeyi kendi haline bırakmaya çabalayacaktır.

Bu düşünmede düşünmek basit bir şey olduğu için, geleneksel tasavvur olarak felsefeye öylesine zor gelir. Yanız zor olan, özel bir derin anlama takılı kalmakta ve karmaşık kavramlar oluşturmakta yatmaz, geriye adım atmakta saklıdır ... (ÜH, 33).

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

Savaştan Sonra Martin Heidegger, Hannah Arendt ve Karl Jaspers: Kişisel ve Felsefi Bir İlişki Tarihçesi.

"Lafı çevirmesi dayanılmaz, hele ki şimdi her şeyi sanki 'Varlık ve Zaman'ın bir yorumuymuş gibi hazırlayıp sunması bile tek başına, her şeyin yine tepetaklak olup çıkacağını gösteriyor. Hümanizme karşı mektubunu okudum, yine sorunlu ve çoğu yerde çift anlamlı, ama bununla birlikte tekrar eski düzeye ulaşan ilk şey." Hannah Arendt Heidegger'in savaştan sonraki ilk yayınını, Karl Jaspers'e yazdığı 29 Eylül 1949 tarihli mektupta böyle yargılar. Arendt 1945 sonbaharında Melvin Lasky üzerinden Jaspers'le yeniden bağlantıya geçmişti. 1938'den beri Jaspers ile Arendt birbirlerinden tek kelime duymamıştı. Savaştan sonraki ilk mektubunda Karl Jaspers, Arendt'in hayatta olduğundan ümidi kestiğini yazar. Hannah da şöyle yanıtlar: "Her ikinizin de bütün bu cehennem gösterisinden sağ salim çıktığınızı öğrendiğimden beri bu dünyada biraz daha yuvamda gibi hissediyorum" (58). İnsanlar bir kez daha paçayı kurtarmış olma duygusuyla yaşıyordu. Arendt hâlâ vatansız olduğunu ve "hiçbir şekilde saygıdeğer" bir insan olmadığını, hâlâ "insanlık onuruna sahip bir varlığın, bugün sadece toplumun kıyısında mümkün olabileceği" fikrinde olduğunu yazar (65). Hannah Arendt kendini biraz fazla küçümsüyordu, çünkü bu arada Amerika'da siyaset yazarı olarak isim yapmıştı. New York'ta maddi olarak mütevazı koşullarda yaşasa da, bu durum Jaspers çiftine her ay üç yardım paketi göndermesine engel olmuyordu.

Karl Jaspers savaştan sonra birdenbire çok "saygıdeğer" olmuştu.

Nazi döneminde dışlanmış olması, onu neredeyse bir gecede milletin vicdanı haline getirmişti. Jaspers ise bunu ilk başta bir zorlama ve ikiyüzlülük olarak algılamıştı. Bu ani şöhrete güvenmiyordu, 1948 yazında Basel Üniversitesi'nin davetini kabul ettiğinde, bu, Jaspers için kaçmak istediği "kurgular içinde bir yaşam"dı.

Hannah, Jaspers'le hemen bağlantıya geçti. Heidegger'le öyle olmadı. Almanya'dan kaçışından kısa süre önce, rektör Heidegger'in nasıl da düzenin adamı haline geldiğini görmüştü. Sonradan Amerika'da duydukları Heidegger'in öyle de kaldığına işaret ediyor gibiydi. Sürgün yıllarında Hannah için, onu Heidegger'e bağlayan o "yıkılmaz şeye" tutunmak neredeyse imkânsızdı. Kendi kendisiyle çelişkiye düşmeden, siyasi olarak kendisine zulmedenler arasında sayması gerektiği Heidegger'e sadakatini nasıl koruyabilirdi? Heidegger'le hesabını kapatarak kendini ondan koparmaya çalışır – ta ki ilk buluşmadan sonra rahatlayarak şunları yazabilene kadar: "Bu akşam ve bu sabah bütün bir ömrün onayıdır."

Ama ilkönce buluşmadan önceki hesabı kapamaya gelelim.

1946 başında Hannah Arendt "Partisan Review"da "Varoluş felsefesi nedir?" başlıklı bir deneme yayımlamıştı. O kış, varoluşçuluk modası Amerika'ya da sıçramıştı. Sartre o sırada oradaydı ve Hannah da onunla buluşmuştu. Şimdi okuyuculara, o zamana dek sadece moda laflarla tanınan tinsel bir tutumun sağlam felsefi alt yapısını aktaracaktı. Sartre Amerika'daki konuşmalarında sürekli varoluşçuluğun toplumsal yükümlülüğünü vurgulamıştı. Hannah Arendt ise buna karşı, varoluşçuluğun Alman yorumunda Schelling'le başlayıp Nietzsche üzerinden Heidegger'e kadar, münferit insan benliğini hakikatin mekânı olarak hakiki olmayan toplumsal bütünün karşısına koyma eğiliminin gitgide güçlendiği tezini geliştirir. Ancak Jaspers'le bu eğilim

aşılmaktadır. Heidegger ise Arendt'in sunumunda varoluşsal solipsizmin doruk noktası olarak vazife görür. Heidegger'de asıl benlik Tanrının mirasını devralmıştır. Sıradan dünya-içinde-varolma, kökensel saflığın kaybı anlamına gelir. "Bunun sonucunda Heidegger'de 'çer çöp' olarak görünen şey, insanın Tanrı olmamasını ve akranlarıyla beraber bir dünyada yaşamasını temel alan insan olmanın bütün o şekilleridir." Böylelikle Heidegger conditio humana'yı gözden kaçırmaktadır. İnsan mümkün olan her şey olabilir, ama herhalde 'sahih bir benlik' asla olmayacaktır. Arendt'e göre, 'herkes'in sıradan dünyasını geri çeviren kişi, insanlığın zeminini feda etmiş olur. Geriye kendi "hiçliği"yle (37) cilveleşmekten başka bir şey kalmaz. Arendt'in ima ettiğine göreyse Heidegger'i barbarlığa yatkın hale getiren budur. Sonuçta insanlığın pratikteki olumsuzlaması da, 'insanlık' kavramının felsefi olumsuzlamasından çıkmamış mıdır?

Hannah Arendt bu denemesini, eski felsefe öğretmeninin katı yargısı karşısında hâlâ duyduğu "eski çocuksu korkuyla" Karl Jaspers'e gönderir. Ama el yazmasını bir paketin içinde, kıyma konservesi kutuları, süt tozu ve çikolata paketleri arasında bulan Jaspers "büyülenmiştir." Sadece Hannah Arendt'in bir dipnotta aktardığı, Heidegger'in Husserl'in fakülteye geri dönmesini yasakladığı söylentisine karşı itirazda bulunur. "Özünde bildirdiğiniz şey tabii ki doğrudur, sadece dışsal sürecin tarifinin doğruluğu kesin olmayabilir" (79). Jaspers'in tahminine göre, Heidegger sadece, diğer rektörlerin yaptığı gibi, söz konusu hizmet talimatını imzalamış olsa gerek. (Önceden anlatıldığı gibi, bu da doğru değildir. Heidegger Husserl'e "geçici izne çıkarılmasının" kaldırıldığını bildirmişti, çünkü Husserl "Memurluk Mesleğinin Yeniden Yapılandırılması" kanununa tabi değildi.) Hannah fikrinden caymaz, Heidegger'i "potansiyel bir katil" (84) olarak görür, çünkü

davranışı, Husserl'in kalbini kırmıştır. Buna Karl Jaspers'in yanıtı, "Heidegger hakkındaki yargınıza tamamen katılıyorum," olmuştur (99).

Bu türden ifadelere rağmen Hannah Arendt ve Karl Jaspers'in henüz Heidegger'le 'işi bitmemiştir.' Gerçi Hannah iki yıl sonra bile arkadaşı Dolf Sternberger'in, Heidegger'in HÜMANİZM mektubunu "Neue Rundschau" dergisinde yayımlama niyetine karşı direnir, ama Jaspers 1 Eylül 1949'da, Heidegger'le yine arada sırada mektuplaştığını haber verdiğinde, "bilindiği gibi insan tutarlı olmadığı için, en azından ben değilim, bunu duyduğuma sevindim," diye yazar (178).

Karl Jaspers Heidegger'le yazışmaya, Heidegger'in öğretim yasağının kaldırılması için devreye girdiği sırada başlamıştı. Bunun için Jaspers 1949 başlarında Freiburg rektörü Gerd Tellenbach'a bir yazı yazmıştı. "Sayın Profesör Martin Heidegger felsefe çalışmaları sayesinde, günümüzün en önemli filozoflarından biri olarak bütün dünyada kabul görmektedir. Almanya'da ona üstün gelecek kimse yoktur. Onun neredeyse gizli, en derin sorularla temas halindeki, yazılarında sadece dolaylı olarak fark edilen felsefe yapış biçimi, onu belki bugün, felsefi açıdan fakir dünyamızda benzersiz bir kişi haline getirmektedir." Artık Heidegger'in rahatça çalışması ve eğer istiyorsa ders verebilmesi sağlanmalıdır.

Heidegger'in Nazilerden arındırma davası, Mart 1949'da "İşbirlikçi. Cezai tedbir yoktur" kararıyla sonuçlandığından bu yana, Freiburg Üniversitesi'nde ders verme yasağının kaldırılması hakkında müzakereler tekrar başlamıştı. Mayıs 1949'da senato, az bir çoğunlukla bakanlığa, Heidegger'e tekrar emekli profesör haklarını vermeyi ve böylece ders verme yasağını kaldırmayı önerdi. Pazarlıklar daha uzun süre sürüncemede kaldı. Heidegger tekrar ilk dersini ancak 1951/52 kış yarıyılında verebilecektir.

Heidegger'e 6 Şubat 1949 tarihli ilk mektubunda Jaspers, "karşılıklı susmamız" durumunun sona erdirilip erdirilemeyeceğini, dikkatlice yoklar. Bu mutlaka zor bir girişimdir. "1933'ten beri süren sonu gelmeyen keder ve benim Alman ruhumun gitgide daha fazla ıstırap çekmesine neden olan bugünkü durum bizi birbirimize bağlamamış, tersine sessiz sedasız ayırmıştır." Aralarında bir "karanlık" olsa da, özelde ve felsefi olarak "sözcüklerin aramızda, birimizden diğerine geçmesi" denenebilir. Jaspers mektubunu şu sözcüklerle tamamlar: "Sizi uzak bir geçmişten, bir zaman uçurumunun ötesinden, eskiden olan ve hiçlik olamayacak bir şeye sarılarak selamlıyorum" (BwHJ, 170).

Jaspers'in bu mektubu, Heidegger'e hemen ulaşmaz. Ama Heidegger Haziranda Robert Heiss'ten, Jaspers'in ona yazdığını haber alır. Yani mektubu okumadan, Heidegger tonunda mecburen güvensizliğini açıkça sezdirerek kısaca şunları yazar: *Bütün yanılgılar ve karışıklıklar ve zaman zaman gücenmeler arasında sizinle olan ilişkim dokunulmadan kalmıştır.* Bu *ilişki* hangi düzlemde sürdürülecek veya nasıl yeniden başlatılacaktır? Heidegger şimdilik yüce şeylerdeki ortaklıklarında karar kılar. *Dünyanın yoksulluğu artarken, düşünmenin bekçileri çok azaldı; yine de etkisini hesaplamadan, her türden dogmatizme karşı dayanmalıdırlar. İnsan varlığının kaderinin belirlendiği yer dünya kamuoyu ve onun kurumları değildir. Yalnızlık hakkında konuşmamalı. Ama düşünürlerin ve şairlerin, insan gücünün yettiğince varlığın yanında durdukları tek yer hâlâ orasıdır. Sizi bu yerden, kalpten selamlıyorum* (BwHJ, 171).

Jaspers kısaca ve güvensizliğini hiç gizlemeden yanıtlar: "Varlığın apaçıklığı dediğiniz şeye, ben şimdiye dek erişemedim. Bana selam gönderdiğiniz 'yer'e, belki de hiç girmedim, bu selamı hayranlıkla ve heyecanla kabul ediyorum" (10.7.1949, BwHJ, 176).

Hannah Arendt'e bu mektubu aşağılayarak yorumlar: "Hâlâ oldu-

ğu gibi varlık spekülasyonlarında. 'Seyn' diye yazıyor. Çeyrek asır önce de 'varoluş'a dokunup mesleyi temelden tepetaklak etmişti. Şimdi daha da özünden dokunuyor ... Umarım bir kez daha tepetaklak etmez. Ama bundan kuşkuluyum. İnsan kirlenmiş bir ruhla, ... samimiyetsizlik içinde en saf şeyleri görebilir mi?" Ama Jaspers bu sert yargısını derhal geri alır ve şöyle der: "Ne gariptir ki, bugün insanların fark etmediği bir şeyi biliyor ve bunu sezdirerek etki uyandırıyor."

Hannah Arendt'in yargıları da aynı şekilde kararsızdır. Jaspers'in Heidegger'le tekrar temasa geçmesine sevinir, ama onun olumsuz yargılarını da onaylar. "Medeniyete küfrederek ve Sein'ı y ile yazarak, Todtnauberg'deki bu hayat, hakikatte içine çekildiği bir sıçan deliği, çünkü orada haklı olarak sadece hayranlık içinde onu tavaf eden insanları göreceğini düşünüyor; herhalde kimse yaygara koparmak için kolay kolay 1200 metre tırmanmaz" (178).

Kasım 1949'da Hannah Arendt, "Avrupa'da Yahudiliğin Kültürel Yeniden İnşası Komisyonu"nun görevlendirmesiyle, Nazilerin çaldığı Yahudi kültür hazinelerini görmek ve envanterini çıkarmak için dört aylığına Avrupa'ya gelir. Bu seyahat esnasında ilkönce Aralık 1949'da Basel'de Karl ve Gertrud Jaspers'i ziyaret eder. Hannah'ya babaca bir sevgiyle bağlı olan Jaspers, Ettinger'e göre, Hannah'yla Heidegger arasındaki aşk hikâyesini ilk defa o zaman öğrenir. "Ah, ama bu çok heyecan verici," der. Hannah Jaspers'in bu tepkisinden dolayı rahatlamıştır. Jaspers'in onu ahlaki açıdan eleştirmesi veya kıskançlıkla tepki vermesi de gayet mümkündür. İkisi Heidegger'den o kadar çok bahseder ki, vicdanlı Jaspers yine huzursuzlanır: "Zavallı Heidegger, şimdi ikimiz, sahip olduğu en iyi arkadaşları, burada oturmuş onun ruhunu okuyoruz."

Hannah'nın bir arkadaşı olan Hilde Frânkel seyahatten kısa süre

önce, Basel'e mi yoksa Freiburg'a mı gideceğine daha çok sevindiğini sorduğunda, Hannah şöyle yanıtlamıştı: "Şekerim, Freiburg'a gideceğime 'sevinmek' için, hayvanlarınki gibi cesaretimin olması lazım, ama işte o bende yok."

Daha 3 Ocak 1950'de, Freiburg'a gitmeden birkaç gün önce, Heinrich Blücher'e, "Heidegger'i görüp görmeyeceğimi henüz bilmiyorum ... Her şeyi rastlantıya bırakıyorum," diye yazar.

Jaspers'in ona gösterdiği, Heidegger'in son mektupları, Hannah'yı tiksindirir: "saflık ve yalancılığın, daha doğrusu korkaklığın hep aynı karışımı." Sonra Hannah 7 Şubatta Freiburg'a vardığında olanları, Ettinger mektup yazışmalarından şu şekilde yeniden kurgulamıştır: Hannah otelden Heidegger'e bir haber gönderir, bunun üzerine o da derhal otele gelir. Resepsiyona bir mektup bırakır. Bu mektupta Hannah'yı aynı akşam için evine davet eder ve arada, Elfriede'nin aşk hikâyelerinden haberi olduğunu da söyler. Görünüşe göre Heidegger de göğsünü sıkıştıran hisler içindeydi, çünkü ilk başta, karşılaşmalarını ertelemek istiyordu. Yine de mektubu verdikten sonra, bir oda hizmetçisinden, geldiğini Hannah Arendt'e bildirmesini rica eder. İki gün sonra Heidegger'e yazdığı bir mektupta Hannah, "hizmetçi senin adını söylediğinde ... sanki zaman birden durmuş gibiydi. Önceden ne kendime, ne sana, ne de bir başkasına itiraf ettiğim bir şey şimşek gibi bilincimde çaktı, dürtünün beni zorlaması ... gerçekten affedilemeyecek tek sadakatsizliği yapmaktan ve hayatımı berbat etmekten beni korumuştu. Ama bilmen gereken bir şey var (birbirimizle pek fazla ve pek sık iletişim kurmadığımız için), eğer bunu yapsaydım sadece gururdan, yani saf, katışıksız, çılgınca aptallıktan yapardım. Belli sebeplerden değil." Bu "sebepler"le, Ettinger'e göre, herhalde Heidegger'in Nazi geçmişi ima edilmektedir, bu geçmiş Hannah'yı onunla karşılaş-

maktan belli ki caydıramamıştır. "Gurur" dediği, herhalde tekrar Heidegger tarafından büyülenme korkusudur. Ama Heidegger'e yazdığı, 9 Şubat 1950 tarihli mektubunun gösterdiği gibi, bu büyü çoktan yeniden başlamıştır bile. Çünkü ona karşı "bütün bir yaşamın onayı" dediği şeyi, araya tekrar mesafe koyabildikten sonra, Hilde Fränkel'e yazdığı bir mektubunda trajikomedi olarak niteler: "Bütün bunların 25 yıl geride kaldığı, beni 17 yıldan fazla zamandır görmediği hakkında hiçbir fikri yok." Heidegger odasında "süt dökmüş kedi gibi" durmuştur.

Heidegger eve döner ve orada ikisinin yalnız geçireceği aynı akşam, Hannah'nın ziyaretini bekler. Hannah bununla ilgili Blücher'e şunları yazar: "Bana öyle geliyor ki, hayatımızda ilk defa birbirimizle konuştuk." Hannah kendini artık bir öğrenci rolünde görmemektedir. Dünyayı gezmiştir, "çok deneyimli"dir, facialar atlatmıştır, kısa süre sonra tüm dünyada başarı kazanacak, "Totaliter Yönetimin Ögeleri ve Kökenleri" kitabını bitirmiş bir siyaset filozofudur. Ama bundan söz edilmez. Ettinger'e göre Heidegger siyasete bulaşmasından bahseder, o zamanlar nasıl "şeytan"ın dürttüğünü anlatır, dışlanmaktan yakınır. Hannah, ben haklıyım diyen, pişman ve asık suratlı bir insanla, yardıma ihtiyacı var gibi görünen biriyle karşılaşır. O da yardıma hazırdır. Heidegger için Amerika'daki yayımcılarla pazarlık yapacak, sözleşmeler hazırlayacak, çevirilere bakacak, erzak paketleri, kitaplar, plaklar gönderecektir. Heidegger ise sevgi dolu mektuplar yazacak, bazen mektupların yanına bir tutam hasır otu koyacak, çalışmaları hakkında yazacak, penceresinden gördüğü manzarayı tarif edecek, o zamanlar Hannah'ın Marburg'da giydiği yeşil elbiseyi hatırlatacaktır. Ve tekrar tekrar Elfride'nin selamlarını aktarır.

Bu ilk karşılaşmada Heidegger üçlü bir birlik oluşturmak istiyor-

du. Ettinger'e göre Hannah'ya, arkadaşlığa yeniden başlama cesaretini ona Elfride'nin verdiğini anlatmıştı. Ziyaretinin ikinci günü için Heidegger üçlü bir buluşma ayarlamıştı. Bununla ilgili olarak, Hannah iki gün sonra Heidegger'e, "bu yakınlaşmanın (Elfride'nin, R.S.) dürüstlüğünden ve derinliğinden sarsıldım," diye yazar. Hannah'yı "ani bir dayanışma duygusu" kaplamıştır. Blücher'e bu durumla ilgili bambaşka şeyler yazar: "Bugün sabahleyin bir de karısıyla tartıştık – görünüşe göre 25 yıldır veya bu nahoş sürprizi bir şekilde öğrendiğinden beri ona hayatı cehennem ediyor. Utanmadan mümkün olan her zaman ve her yerde yalan söyleyen Heidegger ise, görünüşe göre, yani üçümüzün dikenli bir konuşmasından anlaşıldığı kadarıyla, bütün bu 25 yılda, bunun hayatının tutkusu olduğunu bir kez olsun inkâr etmemiş. Korkarım bu kadın, ben yaşadığım sürece, bütün Yahudileri boğmaya hazır olacak. Ne yazık ki ölesiye aptal." Ettinger'in yorumuna göre, Heidegger durumu bambaşka yaşamıştı. Onun için bu, bir kavga değil, bir uzlaşmaydı. İki kadın ayrılırken kucaklaştığında, Heidegger çok duygulanmıştı. Hemen Heinrich Blücher'i de bu arkadaşlık birliğine almak istemiş ve Hannah'dan kalpten selamlarını iletmesini istemişti. Hannah Heidegger'in aşırılığını biraz hafifletmeye çalışmış ve ona, Elfride'ye sadece onun hatırı için katlandığını hatırlatmıştı. Eski ilkesini takip ediyordu: "Hiçbir şeyi olabileceğinden daha zor yapmamalı. Marburg'u sırf senin yüzünden terk ettim."

Bu üçlü birlik sahnesinden iki gün sonra, Hannah Elfride'ye ilk ve tek mektubunu yazar. Aralarında yeni bir yakınlık kurma, ama aynı zamanda kendisi için gerekli mesafeyi yeniden koymak gibi bir iş becerir. "Siz bir zinciri kırdınız ve bunun için size bütün kalbimle teşekkür ederim," diyerek hakkını verir. Ama geçmişte gizlice olup bitenlerden dolayı suçluluk duymaz. Bu ilişkisi yüzünden yeterince acı çek-

tiğini yazar. "Bakınız, ben Marburg'dan giderken, bir daha asla bir adamı sevmemeye kararlıydım, sonradan da sevmeden, neredeyse kim olursa olsun biriyle (Günther Anders, R.S.) evlendim." Yeterince cezasını çekmiştir, o yüzden geçmişten dolayı ayıplanmak istemez. Bugün hakkındaysa sanki iki gün önceki kucaklaşma sahnesi hiç olmamış gibi yazar. "Düşüncelerinizi asla gizlemediniz, bugün de gizlemiyorsunuz, bana karşı da. Oysa bu düşünceler bir konuşmayı neredeyse imkânsız hale getiriyor, çünkü diğerinin söyleyebileceği her şey Yahudi, Alman, Çinli düşüncesi olarak önceden belirlenmiş ve (affedin ama) kataloglanmıştır."

Hannah Arendt iki yıl sonra, 19 Mayıs 1952'de tekrar ziyarete geldiğinde, bu üçlü birliğin zoraki güzelliğinin son kalıntıları da ortadan kalkmıştır. Hannah, Heinrich Blücher'e şöyle yazar: "Bu kadın, görünüşe göre sürekli Heidegger'in beni kolayca unutacağını umduğu yıllar boyunca artan bir kıskançlık yüzünden, neredeyse aptallaşmış. Bu bana karşı, Heidegger'in yer almadığı yarı Yahudi düşmanı bir sahnede açığa çıktı. Zaten hanımefendinin siyasi görüşleri ... bütün bu deneyimlerden zarar görmeden, öylesine çivilenmiş, kötücül, garaz dolu bir aptallıkla yüklü ki, insan Heidegger'in başına gelen her şeyi anlayabiliyor ... Kısa ve öz olarak, Heidegger'e bağırıp çağırmamla olay kapandı ve o zamandan beri her şey çok daha iyi." Hannah Arendt için kesin olan şey: Elfride her şeyde suçludur. Hannah ve Karl Jaspers'in mektuplaşmalarında Heidegger'in "kirliliği" dedikleri şey, Hannah için, bu kadının temasıyla kirlenmekten başka bir şey değildir.

Ama Elfride'yi, Heidegger'in yaşamındaki kötü melek olarak görmekle Hannah yanılmaktadır. Aslında Elfride Heidegger için iyi bir eş ve sadık bir hayat arkadaşıydı. Heidegger'in sonradan meşhur olacağının hiçbir işareti yokken, onunla evlenmişti. Öğretim görevlisi olduğu

yıllarda, bir okulda ders vererek aileyi beslemişti. Özgür, kendine güvenen, üniversite mezunu bir kadın iktisatçı olarak az rastlanan bir vakaydı. Heidegger Katolik kilisesinden uzaklaştığında, şöhret üzerine çöktüğünde ve savaştan sonraki dışlanma döneminde, onun için bir dayanaktı. Heidegger'in rahatça çalışmasını mümkün kılan yaşam koşullarını o sağlıyordu. Todtnauberg'deki kulübe, onun girişimiyle inşa edilmişti. Doğrudur, Heidegger'den önce nasyonal sosyalist olmuştur. Ama Heidegger'in "iktidar sarhoşluğu"na kapılmasının nedenleri, Heidegger'in kendiyle ilgiliydi. Elfride için kadınların özgürleşmesi fikri çok önemliydi. Nasyonal sosyalist devrimin bu alanda ilerleme sağlayacağını umuyordu. Ama ona bu noktada katılmayan Heidegger'den farklı olarak, Nazi hareketinin ırkçı ve Yahudi düşmanı ideolojisini de savunuyordu. Nasyonal sosyalizme, kocasından daha uzun süre bağlı kaldı. Bazı komşuları ondan korkuyordu ve onun bulunduğu yerlerde 'sistem' hakkında her türlü eleştiriden kaçınıyorlardı. 1944 sonbaharında, bir eylemci olarak mahalledeki "Zähringen kadınlarını en fena şekilde şiddete davet ederek" ve "hasta ve hamile kadınları da siperlere göndermekte" ısrar ederek, herkesin nefretini kazanmıştı; en azından "Nazilerden Arındırma kurulu" üyesi Friedrich Oehlkers'in Karl Jaspers'e raporu böyleydi. "Nazilerden Arındırma Kurulu"nda ve Nazilerden arındırma davasında Elfride, Heidegger için açıkça ek bir külfet olarak geçiyordu. Ama Heidegger kendisi de, düşman olduğuna inandığı bir çevreye karşı karısını bir kalkan olarak kullanıyordu. Elfride bu rolü memnuniyetle üstleniyordu. Kocasını idealize etmiyor, ama onun 'düşünme meselesi'ne olan tutkusunu anlıyor ve bu tutkunun peşinden gidebilmesi için elinden gelen her şeyi yapıyordu. Heidegger de bunu fark etmişti ve bunun için ona bir ömür boyu müteşekkir kaldı. Heidegger'i bilhassa etkileyen şey: yalnızlık ihtiyacını Elf-

ride'nin kabullenmesi ve aynı zamanda ona bir yuva duygusu vermesiydi. Gündelik yükün ve çocuk eğitiminin en büyük kısmını Elfride taşıyordu. Heidegger için bu, rahat bir işbölümüydü. İlk yıllarında birkaç defa kıskançlığı için Elfride'ye gerekçe vermişti, çünkü Heidegger kadınların kolay âşık olduğu bir adamdı. Küçük aşklar gündelik hale gelmişti. Ama asla, Hannah Arendt'le ilişkisinde de, Heidegger Elfride'den ayrılmayı düşünmemişti. En azından Ettinger'e göre mektuplaşmaları başka bir sonuç çıkarmaya izin vermez. Şimdi de Hannah yeniden hayatına girdiğine göre, hem Elfride'ye tutunmasına, hem de sevgili olarak olmasa da, sevilen bir dost olarak Hannah'yı geri kazanmasına izin verecek üçlü birlik düşleri kuruyordu. Ama böyle bir üçlü birlik mümkün değildi, ne Hannah ne Elfride bunu istiyordu. Kıskançlık Elfride'de bütün Yahudi düşmanı duygularını ateşliyordu. Hannah içinse bu evlilik basitçe "ayaktakımı ile seçkinler arasındaki birlik"di.

Ettinger'in bildirdiğine göre, Hannah 1952'de Heidegger'le baş başa geçirdiği birkaç saat içinde, DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR?- başlıklı dersinden birkaç pasajı aktaran filozofuna yine gönlünü kaptırmıştır. Blücher'e, böyle anlarda onda, "kökten iyi kalpliliğin, beni daima yeniden sarsan bir güvenilirliğin (bunu başka türlü anlatamam) kesinliği; benimle beraber olduğunda, başka zaman gayet kolayca bana ulaşan bütün o şeylerin tamamen kaybolması; onun hakiki çaresizliği ve savunmasızlığı" olduğunu yazar. "Üretkenlik devam ettikçe, bir tehlike yoktur; sadece onun sürekli tekrar gelen depresyonlarından korkuyorum. Buna karşı şimdiden önlem almaya çalışıyorum. Belki ben artık orada olmadığımda, bunu hatırlayacaktır."

Hannah kendini, Heidegger'in 'iyi' tarafının koruyucu meleği rolünde görür. Ona yaratıcılığını korumada yardım etmek ister, Hein-

rich Blücher de onu onaylar: "'Düşünmek ne demektir?' Tanrı'ya dair harika bir soru. Bu soruyu sormasına yardım et."

Ama Hannah Arendt, Heidegger'in sadece soru sormasına yardım etmekle kalmamış, ona –felsefi olarak– yanıt da vermiştir.

1960'ta Hannah'nın felsefi başyapıtı "Vita activa"nın Almanca baskısı çıktığında, Heidegger'e bir nüshasını gönderir ve Ettinger'e göre, ilişiğindeki mektupta, "gençliğimde senin yanında öğrendiklerim olmasa ...," bu eser ortaya çıkamazdı, diye yazar. "Eser doğrudan Marburg günlerinden doğmuştur ve bu açıdan neredeyse her şeyi sana borçludur."

Ettinger'in bulduğu, ayrı tutulmuş, gönderilmemiş bir kâğıtta, Hannah şöyle yazar: "De Vita Activa / Bu kitap ithafsız kalmıştır. / Onu nasıl sana ithaf edeyim ki, / Güvendiğim, / sadık kaldığım / ve kalmadığım, / ve her ikisini de sevgiyle yaptığım insan."

Hannah Arendt felsefi açıdan nasıl "sadık" kalmıştır?

Hannah Arendt Heidegger'in felsefi düşüncenin geleneğinden devrimci kopuşunu, onunla birlikte gerçekleştirmiştir, yani insanın dünyayla ilişkisinin, birincil olarak bilen-kuramsal bir ilişki değil, işlgilenen-davranışta bulunan bir ilişki olduğu ve bu davranışın aynı zamanda kapıları açan bir olay, bir hakikat olayı olduğu görüşüne sarılır. Heidegger için de Hannah Arendt için de, Heidegger'in *kayran* dediği bu açık kapı Dasein'ın bir içsel Telosudur. Ama Heidegger, Hannah Arendt'ten farklı olarak, bu açıklığı *kamusallık*tan ayırır. Heidegger VARLIK VE ZAMAN'da, *kamusallık her şeyi karartır ve böylece örtülen şeyi, bilinen ve herkesin erişebileceği bir şeymiş gibi gösterir* (SuZ, 127). Kamusallıkta Dasein genellikle *herkes*in hâkimiyetindedir: *herkes diğeridir ve hiç kimse kendisi değildir* (SuZ, 128). Bu kamusallığın karşısına Heidegger bilindiği gibi *sahihliği* koyar.

Heidegger gibi Hannah Arendt de, bu açıklık fikrine odaklanır, ama bu fikrin, potansiyel olarak kamusallık içinde de gerçekleştirilebileceğini görmeye hazırdır. Açıklığı bireyin kendisiyle ilişkisinin dönüşümünden, yani Heidegger'in *hakikiliğ*inden değil, çoğulluğun bilincinden, yani *dünya-içinde-varolma*mızın, "birçoklarıyla" bir dünyayı paylaştığımız ve onu biçimlendirebileceğimiz anlamına geldiği görüşünden bekler. Açıklık sadece, insanın çoğulluğu deneyiminin ciddiye alındığı yerdedir. Oysa "birçoklarını" gözden düşüren sözde özgün bir düşünce, ayrılamaz şekilde Conditio humana'ya ait olan çoğulluğun meydan okumasını kabul etmez. Bu düşünme insandan çoğul olarak değil, tekil olarak bahseder, buysa Hannah Arendt için felsefenin siyasete ihanetidir. Heidegger gibi Hannah Arendt de, bahsettiği şeyin antik Yunanistan'daki ilk sahnesini arar. Heidegger'in Platoncu mağara benzetmesi vardır, Hannah Arendt'inse Thoukydides'in aktardığı Yunan demokrasisi imgesi: "Sürekli yeniden yükselen tartışmalarında Yunanlılar, hepimizin ortak dünyasının, normalde en farklı görüşlerin karşılık geldiği sonsuz sayıda farklı bakış açısından izlendiğini keşfetmişti ... Yunanlılar a n l a m a y ı öğrendiler – tek tek kişiler olarak birbirlerini anlamayı değil, aynı dünyaya diğerlerinin bakış açısından bakmayı ve aynı şeyi çok farklı ve sıklıkla zıt yönlerden görmeyi öğrendiler. Thoukydides'in birbiriyle çatışan partilerin konumlarını ve çıkarlarını açıkladığı konuşmalar, bu tartışmaların nesnellik düzeyinin yüksekliğinin hâlâ canlı bir kanıtıdır." Hannah Arendt'in, Platon'un mağarasına zincirlenmiş olanların *mağara gevezeliklerine* (Heidegger) itibarını iade ettiği de söylenebilir. Eksiksiz bir hakikatin Platoncu ışığı veya Heidegger'in varolandan daha varolana yükselişi, Arendt için yoktur. Sadece ortak bir dünyaya yönelik perspektifler ve bu çeşitlilikle başa çıkabilmek için farklı kabiliyetler vardır. Hannah Arendt

1959'daki Lessing konuşmasında Heidegger'in kamusallıktaki *lafazanlıklara* koyduğu yasaklamaları ima ederek, "insanlar sürekli dünya hakkında konuşmazsa," dünyanın insanlık dışı kalacağını anlatmıştı.

Sahihlik değil, "başkalarıyla birlikte davranmanın yetkinliği" dünyaya, Heidegger'in de ulaşmak istediği o açıklığı verir.

Hakikat sorununda da Hannah Arendt Heidegger'den dersini almış ve bir adım daha ileri gitmiştir. Heidegger'in hakikat kavramıyla gizlenmemişlik olarak bağ kurarak, hakikat olayını Heidegger gibi, her şeyden önce insanın şeylerle ilişkisinde meydana getirmek yerine onun insanlar arasında olduğunu keşfeder. Hakikat kavramı Arendt için, sadece insanların birlikte yaşamasının trajedilerinde ve komedilerinde gizlenmemişlik olarak anlamlı hale gelir. Hakikatin ilk sahneleri, sosyal olanın arenasında oynanır. Hannah Arendt'e göre, "insanlar davranışta bulunarak ve konuşarak kim olduklarını açıklarlar, aktif olarak özlerinin kişisel özgünlüklerini gösterirler, sanki dünya sahnesine çıkarlar."

İnsanların kendi aralarındaki etkileşimi sahne nitelikleri taşıdığı için, bütün görünen dünya da onlara bir sahne olabilir. Sırf öne çıkıp kendilerini gösterebildikleri için, doğada da durumun aynı olduğu, onun da kendini 'göstermek' istediği izlenimini kazanırlar. Platon'un saf idealara yükselmesi bile görünme ve ortaya çıkmanın bu toplumsal oyununa bağlı kalır, çünkü bu idealarn filozofun içsel sahnesinde izlenmesi gerekir.

Hannah Arendt'in bahsettiği dünya, bu sahne benzeri, toplumsal, açan mekânı ima eder. Dünya insanlar arasında açılır, bu yüzden bütün şeylerin, insanların ve olguların toplamı olarak değil, insanların karşılaştığı, şeylerin onlara görünebildiği ve sonuçta bireylerin eylemlerinin toplamından daha fazla bir şey meydana getirdikleri bir yer

olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca Hannah Arendt "Vita activa"yı gönderdiğini duyurduğu, Heidegger'e yazılan mektupta da bu 'arada'lığa göndermede bulunur: "Aramızda olanlar hakkıyla yürümüş olsaydı –sen ya da ben değil, aramızda diyorum– kitabı sana ithaf edip etmeyeceğimi sorardım." Her halü kârda Hannah bu ilişkide kendisi için, ya Heidegger'e kendini vermenin ya da ona karşı kendini savunmanın mümkün olduğu duygusunu taşıyordu. Böylesi bir ilişkide, bu ikisi arasında olan bir dünyanın, belli ölçüde yanması gerekirdi. Özgürce karşılaşmak için bir yer kalmamıştı, çok fazla şey yapılmadan, söylenmeden, fark edilmeden kalmıştı.

"Vita activa" adlı kitabında Hannah Arendt, bu "dünya"nın aradalığı nasıl koruyabileceği ve tekil yaşamlarda ve tarihsel ölçekte bunun nasıl yok edilebileceği sorusunun peşinden gider. "Çalışmak," "üretmek" ve "davranmak" arasında bir ayrım yapar. Burada da Heidegger'le bağ kurarak, *dünya-içinde-varolma*yı insanların kendilerini belli ölçüde özgürlüğe doğru ilerlettikleri ve böylece açıklığın varsayımlarını yarattıkları çeşitli eylemlerin kademeleri haline getirir.

"Çalışmak" Hannah Arendt'in anlayışına göre sadece biyolojik yaşamı sürdürmeye hizmet eder. Burada insan, doğayla maddesel döngüsünü düzenler. Çalışma ve dinlenme, çalışma ve tüketim, ritmik olarak birbirlerinin yerine geçer, kesin anlamda ne başlangıcı ne de sonu vardır ve doğum ve ölüm gibi türün yaşam döngüsü içine katılmışlardır. İnsan çalışırken doğayı tüketir ve insan çalışırken kendi yaşamını kullanır. Bundan kalıcı sonuçlar çıkmaz, çalışma aslında "dünya oluşturucu" değildir.

"Üretmek" bundan farklıdır. Burada ister zanaatsal, ister sanatsal olsun, yalnızca yaşama hizmet etmenin ötesine geçen ürünler meydana gelir: doğrudan tüketilemeyen nesneler. Kuşaktan kuşağa aktarıla-

cak araçlar, binalar, mobilyalar, sanat eserleri. Bir nesnenin ne kadar kalıcı olması düşünülüyorsa, onun üretimine yönelik eylem de o kadar "dünyasal"dır. Üretimin seyri çizgiseldir, dışsal bir hedefe yöneliktir. Orada dünya içindeki yerini koruyacak ve insanların tutunmak, barınmak ve canlı yolculukları esnasında ilişki kurmak için kendilerine yarattıkları bir şey inşa edilir, kurulur, üretilir. Burada insanı yönlendiren, yaşamın temel ihtiyaçları değil, doğum ile ölüm arasındaki insan Dasein'ına bir kalıcılık, zamanı aşma ögesi katma gereksinimidir.

Ama "davranmak" insanı yaşamın doğal olarak gelişmiş döngülerinden "üretmek"ten daha kalıcı olarak çıkarır. Davranmak –Yunancasıyla praxis– Aristoteles'in de tanımladığı gibi, üretmekten –Yunancasıyla poiesis'ten– insan özgürlüğünün kendini ortaya koyması ve ifade şekli olmasıyla farklıdır. İnsanlar kendilerini davranışlarıyla ortaya koyarlar, kim olduklarını ve kendileriyle ve kendilerinden ne yapmak istediklerini gösterirler. Davranmak doğrudan çalışmaya veya üretmeye hizmet etmiyorsa, insanlar arasında olan her şeydir. Davranmak, dünyanın tiyatrosunu oluşturur, bu yüzden dünya demek olan sahnelerde de davranışlar vardır: aşk, kıskançlık, siyaset, savaş dramları, konuşma, eğitim, dostluk. İnsanlar sadece özgür oldukları için, davranışta bulunabilirler. Ve kesişen, iç içe geçmiş davranışların çeşitliliğinden insan gerçekliğinin karmaşası çıkar, bu yüzden hiçbir hesaplanabilen mantığı takip etmeyen bir insanlık tarihi vardır. Tarih "üretilmez," bir "çalışma süreci" de değildir; tarih zaten bir süreç değildir, davranışta bulunan insanların çatışmalı çoğulluğunun meydana getirdiği süreksiz bir olaydır. İnsanlar makineler üretir ve onlar üzerinde çalışırlar, ama insanların tarihi makineye dönüştürme girişimleri olmuş olsa da, ne kişisel, ne de toplumsal tarih bir makinedir. Hannah Arendt, Heideg-

ger'in de *varlık tarihi*yle, zamanın bu karmakarışıklığının arkasında hakiki bir mantık bulma teşebbüsüne kendini kaptırdığını, geride bıraktığı "Tinin Yaşamı" adlı kitabının ikinci cildinde bir tahmin olarak ifade edecektir. Orada Heidegger'i, özgürlükle ve onun "kaçınılmaz rastlantısallığıyla" başa çıkamayan, "anlıklığın sorgulanabilen faydası için olumsallığın bedelini ödemek" istemeyen o "profesyonel düşünürler"in yanına iter.

"Doğal olayların" ve "dünyanın akışını apaçık belirledikleri görülen otomatik süreçlerin bakış açısından" davranmak, "bir gariplik veya bir mucize" gibi görünmektedir. Davranmak, inisiyatifi ele alabilmek demektir. İnitium ise – başlangıçtır.

Soykırımdan kurtulmuş olan Hannah Arendt "Vita activa"da, bir başlayabilme felsefesinin ana hatlarını muhteşem bir şekilde geliştirir. Ve tam da bu felsefe, Heidegger'e olan aşkının izlerini taşır. Heidegger Arendt'in Marburg'daki tavanarasına çıktığında, *ölümü öndelemesi* aracılığıyla sahihlik kazanımı felsefesini kaleme dökmüştü. Ölümden kurtulan Arendt ise, sevenlerin yaptığı gibi, başlangıca, başlayabilmeyi öndeleme felsefesiyle, ona tamamlayıcı bir yanıt verir. "Dünyanın akışını ve insani işlerin gidişatını tekrar tekrar kesen ve mahvolmaktan kurtaran mucize ..., nihayetinde doğum doğmuş olma gerçeğidir ... Bu 'mucize,' zaten insanların doğmaları ve onlarla birlikte, doğmuş olmaları sayesinde davranışta bulunarak gerçekleştirebilecekleri yeni başlangıcın doğmasında yatmaktadır" (167).

Heidegger'in ölümlülük felsefesine etkileyici bir yanıt olarak bu doğumluluk felsefesi, korku ruh halini tanıdığı gibi, dünyaya varmanın coşkusunu da tanır. Başlayabilme felsefesinden Hannah Arendt demokrasi kavramını geliştirir. Demokrasi, herkesin birliktelik içinde kendi başlangıcını yapma şansını korumasını sağlar; Demokrasi, uz-

laşmamayla birlikte yaşamayı öğrenme gibi büyük bir ödevdir. Çünkü ortak bir dünyada bir araya geldiğimizde veya belki uzlaşmak istediğimizde, daima başka bir başlangıçtan geldiğimizi ve bambaşka bir sonda sona ereceğimizi tecrübe ederiz. Demokrasi bunu, ortaklaşa yaşamın soruları hakkındaki bu hesaplaşmayı daima yeniden başlatmaya hazır olduğu için, kabullenir. Ama bu yeni başlangıçlar, ister bireysel, ister kolektif olsun, sadece şu iki şey olursa mümkündür: söz vermek ve affetmek. Davranışta bulunarak, asla sorumluluğunu taşıyamayacağımız süreçleri başlatırız; dünyaya getirdiklerimiz daima geri alınamayan ve her yönüyle kavranamayan şeyler olacaktır. Geri alınamazlığa karşı –insan ne yaptığını bilmiyor ve bilemiyor olsa bile yapılmış olanı geri çevirememesine karşı– tek çare, insanın affetme kabiliyetinde yatar. Kavranamazlığa –ve bununla beraber gelecekteki her şeyin karmaşa içinde belirsizliğine– karşı çare de, söz verebilmekte ve sözünü tutabilmekte yatar" (231).

Hannah Arendt kendi kendine Martin Heidegger'e bağlı kalmaya söz vermişti. Ama bunu, sadece onu affetme gücüne sahip olduğu için yapabiliyordu.

Heidegger ise bunu Hannah için daima güçleştirmişti.

Hannah 1955'te yeniden Almanya'ya geldiğinde, Heidegger'i ziyaret etmez. "Ona gitmemem, bana Heidegger'le benim aramdaki sessiz bir anlaşma gibi görünüyor," diye yazar Heinrich Blücher'e. Hannah Arendt Almanya'da yeni çıkmış olan Totalitarizm kitabını tanıtmak için davet edilmişti. Artık büyük bir yıldızdı ve bütün o curcuna içinde bütün dikkatini ona yönlendirmezse Heidegger'in bunu hemen fark edeceğini biliyordu. Hannah Arendt'in Almanya yolculuğu gerçekten de bir zafer geçidi oldu. Bu yüzyılın totaliter teşebbüslerinin bilançosunu sunan ve bu esnada o dönemin Alman yüksek memurla-

rıyla da acı acı hesaplaşan, gururlu bir Yahudi kadını geri dönüyordu. "İnsanüstü bir yıkım sürecine gönüllü olarak dalmak, her durumda, insanın toplumdaki önceden belirli işlevleriyle tüm bağlarını çözer ve hiçbir şey söylemeyen banalliğe bulaşmaktan insanı kurtarır gibi görünüyordu. Totaliter hareketlerin bu insanlar üzerindeki çekim gücü, bütün kaygılardan 'arındırılmış,' acımasızca saf bir eylem ile insan anlayışına sığmayan acımasızca saf bir gerekliliğin aşkın gücüne inancın sadece görünüşte çelişkili olan kaynaşmasında yatmaktaydı ve yatmaktadır."

Böylesi cümleler, Heidegger'e ağır dokunmuş olmalı. Herhalde kitaba sadece bir göz gezdirmişti, ama tam da "ayaktakımı ile seçkinler arasındaki ittifak" hakkında alıntılanan pasajlar (528), kamuoyunda o kadar büyük bir yankı uyandırmıştı ki, Heidegger'in gözünden kaçmış olması imkânsızdı. Kitabın temel düşüncesi olan, totaliter sistemlerin benzerliği ve karşılaştırılabilirliği tezine –NIETZSCHE dersinden beri– zaten Heidegger de onay verebilirdi. Yine de nasyonal sosyalizmi desteklemesini savaştan hemen sonraki dönemde, Batı dünyasının komünizm tehlikesinden kurtarılması denemesi olarak savunduğunu, can sıkıcı bir şekilde anımsamış olmalı. Yani bu sefer Hannah Arendt'in Heidegger'i, kitap yüzünden kızgın tepki vereceğini hesapladığı için ziyaret etmemiş olması mümkündür.

1961 yazında, Eichmann davasına rapor vererek katıldıktan hemen sonra –raporlarında Yahudi organizasyonlarının, Yahudilerin toplama kampına sürgününe katkıları anlatıldığı için, Amerika'da büyük bir skandala yol açar– işte bu yıl Hannah Arendt tekrar Almanya'ya gelir. Bu arada felsefi başyapıtı "Vita activa" da çıkmıştır. Duraklarından biri de Freiburg'dur. "Heidegger'e şu gün şu saatte oradayım, bana ulaşabilirsin, diye yazmıştım. Ondan ses çıkmaması, şehirde olup olmadığı-

nı bile bilmediğimden, ilk başta dikkatimi çekmedi." Ettinger'in bildirdiğine göre, Freiburg'daki hukuk profesörü Kaiser'in evinde bir kutlamaya davet edilir ve öğrencilik döneminden tanıdığı Eugen Fink'i görme arzusunu dile getirir. Fink ise daveti "sert" bir şekilde reddeder. Bütün bu olanlardan Arendt sadece, bu işin arkasında Heidegger'in olduğu, Fink'i daveti reddetmeye onun yönlendirdiği sonucunu çıkarabilir.

Üç ay sonra Jaspers'e şunları yazar: "Heidegger – evet, son derece asap bozucu bir hikâye ... Benim açıklamam ..., ona ilk defa geçen kış kitaplarımdan birini gönderttim ... Adımın kamuoyunda görünmesinin, kitaplar yazmamın, vs onun için dayanılmaz olduğunu biliyorum. Onu sanki yaşamım boyunca kandırmış gibiyim, daima sanki bütün bunlar hiç yokmuş ve sanki onun kendi konularının yorumu haricinde üçe kadar bile sayamayacakmışım gibi yaptım; o zamanlar üçe, hatta dörde kadar sayabildiğim ortaya çıktığında, bu onun için her zaman çok sevindiriciydi. Ama şimdi bu kandırmacadan birdenbire sıkıldım ve burnumun üstüne bir yumruk yedim. Bir an için çok kızdım, ama artık kızgın değilim. Hatta bunu bir şekilde hak ettiğimi düşünüyorum, hem kandırdığımdan dolayı hem de oyunu birden bire terk ettiğimden dolayı" (494).

Heidegger tekrar Hannah Arendt'e, altmışıncı doğum gününde mutluluk dileklerini yazana kadar aradan beş yıl geçer. Ettinger'e göre bu mektuba, Todtnauberg'in bir kartpostalını ve SONBAHAR başlıklı bir şiir ekler.

O yılın başında, 1966'da, Alexander Schwan'ın "Heidegger'in Düşüncesinde Siyasi Felsefe" adlı kitabının çıkması vesilesiyle, "Spiegel"de Heidegger'in nasyonal sosyalizmini ele alan bir makale çıkmıştı. Han-

nah Arendt ve Karl Jaspers bunun hakkında yazışırlar. Hannah Arendt bunun arkasında "elebaşı" olarak "Wiesengrund Adorno tayfasının" (670) olduğunu tahmin eder, Karl Jaspers de Heidegger'i, "Spiegel"de belirtilen, Heidegger'in Jaspers'i eşinin Yahudi olmasından dolayı ziyaret etmediği kuşkusuna karşı savunur. Jaspers 9 Mart 1966'da Hannah Arendt'e, "Sadece Gertrud ve ben gerçekten artık onun pek umursamadığı insanlar olduk" (665), diye yazar. "Heidegger bizimle ilişkisini koparmayı planlamamıştı. Olaylar öyle gelişti. Ben de 1945'ten sonra onu asla ziyaret etmemeye karar vermiş değildim, olaylar öyle gelişti, kasıt yoktu. Ama bana burada bir kasıtsızlıklar benzerliği var gibi geliyor." (666).

Yine de: Karl Jaspers'in de henüz Heidegger'le işi bitmemiştir. Üç yıl sonra öldüğünde notları yazı masasının üzerinde hazır durmaktadır. Ancak 1949 ve 1950 yıllarında ilişkinin kısa süreliğine canlanmasından sonra, Jaspers kişisel bir buluşmayı, hatta sürekli bir mektuplaşmayı bir daha hiç düşünmez.

Heidegger'in 7 Mart 1950 tarihli mektubundan sonra geri çekilen Jaspers olmuştu. Bu, Hannah'nın ilk ziyaretinden kısa süre sonraydı. Hannah Heidegger'i, Jaspers'e karşı kendini açmaya cesaretlendirmişti, bunun üzerine Heidegger Jaspers'e şunları yazmıştı: *1933'ten bu yana evinize gelmememin sebebi, orada bir Yahudi kadının oturması değil, tersine sadece kendimden utanmamdı* (BwHJ, 196). Jaspers kısa bir cevap mektubuyla "bu gizlisi saklısı olmayan açıklama" için teşekkür etmiş, ama sonra iki yıl boyunca susmuştu. Yine de 24 Temmuz 1952'de yanıt verdiğinde, Heidegger'in kehanet dolu ses tonuna güvenmediği ortaya çıkar. Heidegger *şerin meselesi* henüz sona ermedi ve bu *vatansızlıkta* bir *vahiy* hazırlanmakta, *bunun en uzak köşesini, biz belki de hafif bir acıyla hissedecek ve onu gelecek için saklamak üzere yakala-*

yacağız, diye yazmıştı (8.4.1950, BwHJ, 202/203). Jaspers şöyle yanıtladı: "Mektubunuzdaki gibi, canavarca bir şeyin hayalini sergileyen cümlelerle sezen ve buna şiir düzen bir felsefe, gerçeklikten kopmasıyla yine totalitarizmin zaferinin hazırlanması değil midir?" Heidegger'in *vahyi* hakkında şunu kaydeder: "Düşünebildiğim kadarıyla bu, ... bu yarım yüzyıl boyunca bizi delirten hayalperestlik zincirinde, safi bir hayalperestliktir" (24.7.1952, BwHJ, 210).

Bu mektuptan sonra Jaspers ve Heidegger birbirlerine sadece, bazen uzun, bazen kısa doğum günü kutlamaları yazdı. 1956 yılında Jaspers, Heidegger'in Ernst Jünger'e doğum günü armağanı olan VARLIK SORUSU HAKKINDA adlı makalede şu cümleleri okur: *Bugün metafiziksel soruları bütün hali ve tarihiyle daha açıkça gördüğünü ve takip ettiğini sananlar, üstünlük duygusuyla öylesine aydınlık mekânlarda gezindiklerine göre, bir gün daha açık görmelerinin ışığını nereden aldıklarını kendilerine sormalılar* (W, 410). Bununla ilgili Jaspers şu notu kaydeder: "Seçilen dile göre maalesef benim kastedildiğimden hiçbir kuşku yok ... Burada başlayan çirkinliğe artık tenezzül etmeyeceğim." Aynı yıl Hannah Arendt Almanya'yı ziyaret ettiğinde, Jaspers tarafından "bir tür genel görüşme"ye çekildi. Blücher'in bildirdiğine göre Jaspers ona, "Heidegger yüzünden neredeyse bir ültimatom" verdi. Ondan ilişkisini kesmesini talep etti. "Ben de kızdım ve kendime ültimatom verdirtmeyeceğimi söyledim."

Heidegger 'Jaspers hakkında notlar' bırakmamıştır. Aralarındaki ilişkide kur yapılan Heidegger'di. Jaspers Heidegger'de bir felsefi karizma hissetmişti ve tekrar tekrar bunun cazibesine kapılıyordu. Heidegger'in Jaspers'le ilgili benzer bir deneyimi yoktur. Ama yine de yirmili yılların başlarında, varoluş adına profesörler felsefesine karşı isyan anlamında bir *savaş yoldaşlığı*ndan bahseden Heidegger olmuştu.

Yine ilk defa arkadaşlıktan ve hatta sevgiden bahseden Heidegger olmuştu. *1923 Eylülünden beri sizinle, arkadaşım olduğunuz varsayımıyla yaşıyorum. Bu, her şeyi taşıyan sevgiye olan inançtır* (17.4.1924, BwHJ, 46). Her ikisi de arkadaşlık için çaba göstermiştir, ama birbirlerinin yazdıklarını pek okumamışlardır. Heidegger'in eleştiri yazmak için üzerinde derinlemesine çalıştığı, Jaspers'e ait tek kitap, "Dünya Görüşlerinin Psikolojisi" olmuştu. Ama Jaspers bu eleştiriye pek tepki vermemişti. Heidegger'in yazdıklarından çok, onunla konuşmaları Jaspers'i ilgilendiriyordu. Okurken sık sık, "onu anlamıyorum," diye not düşüyordu. Ellili yıllarda Jaspers, Löwith'in bir cümlesini onaylayarak kaydetmişti: "Aslında hiç kimse, Heidegger'in hakkında konuştuğu bu varlık denen şeyin, bu sırrın ne olduğunu bilerek anladığını iddia edemeyecektir."

Jaspers 1932 tarihli başyapıtı "Felsefe"de, Heidegger'le benzer şekilde, felsefenin en önemli ödevi olarak "varlığı arama"yı ortaya koyacaktır. Ama aradığı herhalde başka bir varlıktı veya daha doğrusu: Varlığı başka bir şekilde arıyordu. Varlık Jaspers için sadece özgürlüğün devinimi içinde, aşma eyleminde tecrübe edilebilen o "kapsayıcı" şeydir. Bu "kapsayıcı" şey felsefi düşüncelerle doğrudan bir kavrayışla yakalanamaz.

1956'daki bir notta Jaspers, kendisinin ve Heidegger'in konumlarının zıtlığını gösterir. Söz konusu olan, ömür boyu süren bir hesaplaşmanın kısa ve öz sonucudur: "H: Düşüncenin kendisi varlıktır – varlığa ulaşmadan etrafında dolaşıp konuşmak ve ona işaret etmektir. J: Düşüncenin varoluşsal önemi vardır – düşünce bu ilişkiyi, tefekkür edenin içsel davranışında ispatlar (hazırlayarak ifade eder) ve yaşam pratiğinde bunu gerçekleştirir – buysa felsefe yapıtında meydana gelemez." Bu farkı Heidegger de fark etmiş ve 1936/37 kışındaki NIE-

TZSCHE dersinde kelimelere dökmüştü (ancak bu pasajları, bu derslerin Jaspers'in yaşadığı dönemde çıkan kitabına almamıştı). Jaspers için felsefe asıl olarak, *insan kişiliğinin ahlaki olarak aydınlanması amacını güden bir düş*tür. Jaspers felsefi bilgiyi *artık ciddiye almamaktadır*. Felsefe Jaspers'te *insan varoluşunun ahlaki öğütler veren psikolojisi* haline gelir (GA 43, 26).

Jaspers, Heidegger'in düşünceye gereğinden fazla değer vermesinin, –bilime karşı polemiklerine rağmen– gerçekte kendini bir 'bilimsel felsefe' fikrinden hâlâ kurtaramamış olmasıyla ilişkili olduğunu tahmin eder. Heidegger kavramların inandırıcılığına ve düşünce yapısının sadece kurgulanan yapay mimarisine fazla önem vermektedir. Jaspers VARLIK VE ZAMAN'ı bu şekilde oluşturulan bir eser olarak algılamıştı. Geç dönem yapıtlarında Heidegger'in bilimsellikten kökten kopuşunu fark etmiş olsa da, burada başka bir aşırılığı, dilin bağımsızlaşmasını görmüştü. Dil kendi kendiyle ilgilenir ve sanatsal bir beceri haline gelir veya kendini varlığın tezahür etmesi olarak satar ve böylece büyücülük haline gelir. Jaspers Heidegger'in dil felsefesine kuşkuyla yaklaşır. Jaspers için dil, varlığın evi değildir, çünkü "kapsayıcı" olarak "varlık," hiçbir eve, dilin geniş evine bile sığmaz. Heidegger'e bir mektubunda Jaspers şunları yazmıştı: "Paylaşımda dil, gerçekliğin içinde eylemlerle, güncellikle, sevgiyle korunmalıdır" (10.7.1949, BwHJ, 179).

Felsefenin varoluşun içsel davranışı haline geldiği zaman hedefine ulaştığını savunan Jaspers, Heidegger'deki felsefe istencini açıkça bir yapıt olarak görmüştü. Her 'yapıt' yaşamın geri kalanına olan sınırı vurgular. Kendi felsefesinin bu anlamda bir 'yapıt' olarak tamamlanmadığını, Jaspers de biliyordu ve bunu felsefe yapmak için bir kazanım olarak görüyordu. Heidegger hakkında bu bağlamda şunu not

eder: "Bu başından beri dil edimlerini ve konularını koruyan, kendini özel bir şey olarak sınırlayan ve yaşamın geri kalanından çıkaran felsefi bir yapıttır ... Benim tarzımdaysa sınırsız bir şeyler var ... Düşünme biçimine göre gündelik düşünce ve felsefe yapmak, kürsüde konuşmak ile canlı bir muhabbet arasında bir ayrım yoktur."

Eleştirilere ve mesafe koymalara rağmen Karl Jaspers'in fikri yine de bellidir: "Felsefe fakiri bir dünyada" Heidegger "eşsiz bir kişiliktir."

Heidegger hakkındaki son notunda yaşlı Jaspers şunları yazar: "Zamanın filozofları eskiden beri dağların yükseklerinde, geniş, kayalıklı bir yaylada buluşurlardı. Oradan aşağıdaki karlı dağlara, daha da aşağılarda insanların yaşadığı vadilere ve uzak ufukta, göğün altındaki her yere bakarlardı. Güneş ve yıldızlar orada, her yerde olduğundan daha parlaktır. Hava öyle berraktır ki, bulanık olan her şeyi yutar, öyle serindir ki, hiçbir duman yükselemez, öyle aydınlıktır ki, düşünme kestirilemeyen mekânlara yükselir. Ulaşmak zor değildir. Sadece, birçok yoldan tırmananlar bu yükseklerde aslında neyin olduğunu görmek için, tekrar tekrar evlerini bir süreliğine terk etmeye kararlı olmalıdır. Orada filozoflar, şaşırtıcı, acımasız bir savaşa girişirler. Düşünceleri, insani düşünceleri aracılığıyla birbiriyle savaşan güçlere kendilerini kaptırmışlardır ... Bugün orada kimse yokmuş gibi görünüyor. Ama bana öyle geliyor ki, sonsuz spekülasyonlar içinde, bunları önemli bulan insanları boşuna ararken, bir kişiden başka hiç kimseyi bulamamışım. Oysa o, benim kibar düşmanımdı. Çünkü hizmet ettiğimiz güçler, uzlaşamazdı. Kısa süre sonra, birbirimizle hiç konuşamadığımız görüldü. Sevinç acıya, tutulabilecek kadar yakın bir fırsat kaçırılmış gibi gerçekten tesellisiz bir acıya dönüştü. Heidegger'i düşündüğümde aklıma gelenler bunlar."

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Farklı Bir Dinleyici Kitlesi. Heidegger'in Teknik Eleştirisi: Çatı ve Soğukkanlılık. Hayallerinin Mekânı: Heidegger Yunanistan'da. Bir Mekânın Hayalleri: Le Thor, Provence Seminerleri. Medard Boss. Zollikon Seminerleri: Tedavi Olarak Dasein Çözümlemesi. Liseli Hayalleri.

Ellili yılların başlarında, Freiburg Üniversitesi'nde Heidegger'in üniversiteye olağan emekli profesör (öğretim iznine sahip) olarak tekrar katılması üzerine pazarlıklar yapılırken, sadece siyasi itirazları öne sürmekle kalmayıp, Heidegger'in bir moda filozof, hatta bir şarlatan olup olmadığını sorgulayan sesler çıkıyordu. Bu adama bilimsel açıdan saygı duyulabilir miydi, gerekli olan akademik mutfağın kokusu hâlâ üzerinde miydi? Heidegger'in Bühler tepelerindeki seçkin bir sanatoryumda, yüksek sosyeteden baylara ve bayanlara, armatörlere, tüccarlara ve kaptanlara "Bremen Kulübü"nde dersler verdiği duyulmuştu. Gerçekten de, üniversite forumu şimdilik ona kapalı olduğu için Heidegger kendine başka bir dinleyici kitlesi arıyordu. Bremen'le bağlantıları otuzlu yılların başlarından beri sağlamdı. Bu bağlantıları, bir zamanlar Heidegger'in öğrencisi olan ve ömür boyu hayranı olarak kalan, Bremenli asilzade ve sonradan kültür tarihçisi olan Heinrich Wiegand Petzet kurmuştu. O zamanlar Heidegger "Kulüp"te, yarı özel bir çevrede, HAKİKATİN ÖZÜ HAKKINDA konuşmasını yapmıştı. Petzet'le arkadaşlığı buradan gelişmişti. Heinrich Wiegand Petzet'in babası zengin bir armatördü, Heidegger de birkaç defa ailenin Bavyera'daki İcking yazlığında konuk olmuştu. Savaşın sonunda el yazmalarının bir

kısmını orada saklamıştı. 1949 sonbaharı sonunda Heidegger Bremen'den davet aldı. OLAN ŞEYLERE BAKIŞ genel başlığı altındaki ilk konuşma dizisi (Tek tek derslerin başlıkları şöyleydi: ŞEY, ÇATI, TEHLİKE, DÖNÜŞ), 1 ve 2 Aralık 1949'da, yeni belediye binasının şömineli salonunda yapıldı. Saygılı ve ilgili bir dinleyici kitlesi toplanmıştı ve açılış konuşmasını belediye başkanı yaptı. Heidegger şöyle başladı: *Ondokuz yıl önce burada bir konuşma yapmış ve daha o zaman ancak şimdi yavaş yavaş anladığım ve etkisini yeni göstermeye başlayan şeylerden bahsetmiştim. O zamanlar bir şeylere cesaret etmiştim – bugün de tekrar bir şeylere cesaret etmek istiyorum!*

Heidegger'in davet ettiği Kuzey Alman asilleri de, bir şeye 'cesaret etmiş olma'nın verdiği gururla yüceldiklerini hissediyordu. Çünkü Heidegger resmen öğretim yasağı altındaydı, bu yüzden de bir haksızlık ve düşmanlık olarak gördükleri bu duruma karşı harekete geçmeyi ve Heidegger'e özgür bir şehirde özgürce konuşma hakkı vermeyi, kendilerine vazife edinmişlerdi. Bu konuşma dizisi, Heidegger'in ellili yıllarda Bremen'de verdiği sekiz konuşma dizisinden ilkiydi. Gottfried Benn 1953'te, arkadaşı tüccar F. W. Oelze'ye, Heidegger'i Bremen'e bağlayanın ne olduğunu sormuştu. Bremen sosyetesinin bir üyesi olarak bunu bilmesi gereken Oelze şöyle yanıt vermişti: "Onun Bremen'e olan bağlılığını, burada, belki de sadece buradaki yoğun toplulukta, üniversite şehirlerinde, memur kentlerinde ve Bühler tepesinde çoğunlukla bulunmayan bir sosyal tabaka karşısında bulunmasıyla açıklıyorum; bu toplulukta meşhur bir düşünürü bir masal varlığı veya bir yarı Tanrı olarak gören büyük tüccarlar, denizaşırı ticaret uzmanları, gemicilik ve tersane müdürleri var."

Heidegger bu soylu, liberal-tutucu ortamda rahata ermişti. Sağlam bir burjuva, çoğunlukla hümanist eğitime sahip bu işadamları, akade-

mik ekollerin fikirleriyle kirlenmemişti, onlar için felsefe, bir tür dünyevi inançtı ve tam olarak ne olduğunu anlamasalar bile felsefenin savaş sonrasının çalkantısında gayet gerekli olduğuna inanıyorlardı. Belki de felsefe, tam da anlaşılmaz olduğu için gerekliydi. Göz korkutucu ölçüde anlaşılmaz olmak – bu zaten her zaman yüce şeylerin özelliği olmamış mıydı? Heidegger'e davet, görmüş geçirmişliklerini, egzotik bir felsefe dünyası gezisinde kanıtlamak isteyen insanlardan gelmişti. Heidegger'in burada pek de iyi anlaşılmadığını, sosyal mevkisi ile hayran olduğu filozof arasında bir köprü kurmaya büyük değer veren Petzet bile kabul eder. Heidegger son dönem felsefesinin pilot projesini başlatmak üzere, *özgür bir hava* aldığı bu forumu seçmişti. *Çatı* [Gestell], *görüş ve şimşek*ten [Einblick und Einblitz] başka, *toprak ve gök, tanrısal ve ölümlü*den oluşan *dörtgenin ayna oyunu* hakkındaki zorlu ve garip düşüncelerini, ilk defa Bremen'de dinleyicilere sundu. Egon Vietta'nın ilk dersten birkaç gün sonra yayımladığı bir haberde, "düşüncesinin şimdiye kadarki en cesur ifadelerini ortaya atmak için" Heidegger'in Bremen'e gelmiş olmasından, bu şehir gurur duymalıdır denmektedir.

Heidegger başka bir forumu, Baden-Baden'in yukarılarında, Karaorman'ın kuzeyinde yer alan "Bühler Tepesi"ndeki kaplıcada bulmuştu. Doktor Gerhard Stroomann bu sanatoryumu, yirmili yılların başında, eskiden içinde bir kumarhanenin bulunduğu, Art Nouveau tarzı bir binada kurmuştu. Stroomann, Thomas Mann'ın "Büyülü Dağ"ındaki saray danışmanı Behrens tarzında bir doktordu. Hareketli, otoriter, kaplıca doktoru karizmasıyla Stroomann, bütün Avrupa'dan gelen zengin müşterilerini, "yaratıcı zihin"le karşılaşmanın tedavi edici etkisini temel alan bir iyileştirme yöntemine tabi tutuyordu. Bu yaratıcı zihinlerin sadece davetliler değil, hastalar arasında da bulunması daha

da hoş oluyordu. Ernst Toller, Heinrich Mann, Karl Kerényi burada tedavi görmüştü, yirmili ve otuzlu yıllarda kültür alanında itibar ve mevki sahibi herkese davetler gitmişti. Stroomann savaştan sonra da bu geleneğe bağlı kalmıştı. 1949'dan 1957'ye kadar "Çarşamba Akşamı" konuşmalarını düzenledi. Gitgide genişleyen salonlarda, medyanın ilgisi de artarken, çağın büyük tinsel sorunları denilen konular ele alındı. Bilimadamları, sanatçılar, siyasetçiler konuşmalar yapıyor ve kendilerini seçkin olarak gören topluluğun sorularını cevaplıyordu. Eğer ellili yıllarda 'sahihlik jargonu' için belli bir mekân vardıysa, burası "Bühler Tepesi"ydi. Bu, sonuçta Stroomann'ın, Heidegger'in bulunduğu toplantılar hakkındaki notlarında da fark edilir: "Heidegger ... Bühler tepesinde dört defa konuştu – ve her seferinde öylesine istisnai bir heyecan oldu ki, dersi, konuşma kürsüsüne çıkışı, bugün başka kimsede olmadığı kadar bu dersin heyecanıyla dolup taşıyordu ... Ama her sözle yeniden yaratıcı hale gelen, hâlâ keşfedilmemiş kaynakların olduğunu gösteren düşüncesinin ve bilgisinin delip geçen şiddetine karşı kim gözünü yumabilir ki." Heidegger'in katıldığı toplantılar, "bir kutlama, bir kor" etkisi göstermiştir. "Söz susar. Ama tartışma başladığında, sözler en büyük sorumluluğu ve aynı zamanda en büyük tehlikeyi içerir." Orada kendini en yüce sorumluluğa ve en büyük tehlikeye bırakan, "Bühler Tepesi"ndeki dinleyici kitlesi Baden-Baden'in rantçı sosyetesinden, sanayi patronlarından, bankacılardan, eşlerinden, yüksek memurlardan, siyasetçilerden, yabancı mevki sahiplerinden ve mütevazı kıyafetleriyle göze batan birkaç öğrenciden oluşuyordu. İşte Martin Heidegger orada konuşma yapıyor ve Afganistan Kültür Bakanıyla soyut sanat ve 'einräumen' [teslim etmek] kelimesinin anlamı hakkında tartışıyordu. Bir başka sefer de şiir ve ritmden bahsederler. Heidegger ritmin, yaşamda ve şiirde "nereden ve nereye-

nin karşılıklı oyunu" olduğunu açıklar. Çaresiz kalan dinleyiciler, bir açıklama talep eder. Bu arada biri sertçe bağırır: "Neden her şey her zaman açıklanıyor!" Bunun üzerine Heidegger, "Bu yanlış – biz açıklamak değil, açıklaştırmak istiyoruz!" der. Tartışma bir süre oraya buraya sürüklendikten sonra karaya oturur. Bu sefer bir çağrı gelir: "Burayı biraz canlandırmak için şimdi de bir hanım bir şeyler söyleyebilir mi acaba?" Ezici bir suskunluk. Nihayet Stroomann'ın şef sekreteri cesaretini toplar. Bir Hint atasözü vardır, der, "salınımın gizemini anlayan kişi, her şeyi anlar." Bir başka hanım buna katılır, şair tanrısal biçimi kendisi ortaya çıkaramaz, ama bunun arkasında saklı olduğu sezilen peçeyi örer. Şimdi salon yeniden canlanır, çünkü bu sözleri söyleyen hanım, göz alıcı bir cazibeye sahiptir. "Sanat eserleri olmadan varolabilir miyiz?" diye bağırır biri; bir diğeri: "Ben sanat eserleri olmadan gayet güzel yaşayabilirim." Bir üçüncüsü: "Ritmin içinde kendini bulmak ve onunla salınmak"tan bahsediliyor, ama bu safi Dadacılıktır, artık sadece çocuk gibi konuşmak yeterli olacaktır. Canlı ve kızgın bir arbede. Sonraki sahne. Gustaf Gründgens ve Elisabeth Flickenschildt podyuma çıkar ve "Modern sahnenin tini" hakkında bir skeç sunarlar. Heidegger bu sunumun sonunu beklemeden salonu terk eder.

Ellili yılların sonunda "Çarşamba Akşamı," ertesi gün bir matineyle sona eriyordu. Bir defasında Heidegger çoktan gitmiş, kardeşi kalmıştır. Herhalde Fritz'i Martin sanan bir hanım, Heidegger'in Mao Tsetung hakkında ne düşündüğünü sorar. Bunun üzerine Heidegger'in kurnaz kardeşi: Mao tse, Lao tse'nin çatısıdır [Gestell], diye cevap verir.

Bu konuşma, Heidegger'in *çatı* [Gestell] kavramının, teknik dünyanın tarifi olarak Almanya'da dillerde dolaştığı bir dönemde geçer. He-

idegger bu kavramı ilk defa Bremen'de kullanmıştı. Ama bu terim ilk olarak 1953'te "Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi"nde verdiği TEKNİK SORUSU adlı dersle meşhur oldu.

Bavyera Akademisi Heidegger'i ellili yılların başından itibaren, konuşmalara davet etmişti. İlk başlarda, Münih'teki bu davetler tümüyle tartışmalara yol açtı. Eyalet meclisindeki tartışmada, Bakan Hundhammer Akademi'yi, "Nazi rejiminin bir zamanlar yardakçısı olan" Heidegger'i konuşturdukları için yermişti. Öğrenciler Heidegger'i dinlemek için ta Viyana, Frankfurt ve Hamburg'dan yollara dökülürken, açıkça üyelerinin ruh sağlığından endişelenen Kant derneği aynı akşam için karşı konuşma duyurularında bulunuyordu. Heidegger 1950 yazında Münih'teki ilk konuşmasını neredeyse iptal edecekti. Bir telgrafla konuşmanın başlığının ne olduğunu yazması rica edilmişti. Ama bu yanlışlıkla 'konuşma başlığı' [Vortragstitel] yerine 'konuşma tarzı' [Vortragsstil] şeklinde yazılmıştı. Bu yüzden Heidegger kendisinden uygun bir 'tarz' talep edilerek reşit olmadığının ima edildiğine inanmak zorunda kalmıştı. Petzet'e hiddetle şunları yazar: Artık *sabrım yavaş yavaş taşıyor ... Bütün tavırları bir yana, bu Akademi için çok önemli şeyler sunabileceğime bile inanılmıyor. Böyle bir şey Hitler dönemi boyunca bile başıma gelmedi.* Bu yanlış anlama açığa çıktıktan sonra, Heidegger buna rağmen Münih'e gelmeye hazır olduğunu açıklamıştı; ama Petzet'e şöyle der: *Bu mesele belirsiz olarak kaldı ve çatı* [Gestell] *için ödenmesi kaçınılmaz bir bedel oldu.* Konuşma akşamı Akademi'nin salonu hınca hınç doludur. Davetli konukların arasına davetsizler sızmış, beraberinde sürükledikleri sandalyeler, merdivenlere, pencerelerin altına, köşelere ve koridorlara doluşmuştur. Heidegger ŞEY hakkında konuşur. Yine dünyanın *kare*sinin sözü edilir, ama Heidegger *toprak ve gök, ölümlü ve tanrısal* olanın *ayna oyunu*na başladığında, o kadarı ora-

da bulunan bakanlık müsteşarına fazla gelir, yığının arasından zorla yolunu açarak kızgınlıkla salonu terk eder. Bu 1950 yazındadır. Üç yıl sonra TEKNİK SORUSU adlı konuşması gelir. O akşam ellili yılların bütün Münihli aydınları toplanmıştır. Hans Carossa, Friedrich Georg Jünger, Werner Heisenberg, Ernst Jünger, José Ortega y Gasset oradadır. Bu belki de Heidegger'in savaş sonrası Almanya'sındaki en büyük başarısıdır. Heidegger konuşmasını meşhur cümlesi, *çünkü soru sormak düşünmenin ibadetidir*le bitirdiğinde, huşu içinde bir sessizlikle karşılaşmak yerine ayakta alkışlanır. Heidegger'in bu çıkışı bir felsefi Belcanto aryası gibi algılanır ve alkışlanır, çünkü Heidegger ellili yıllarda büyük memnuniyetle dinlenilen o yüksek tınıları yakalamıştır.

Teknik hakkındaki düşünceleriyle Heidegger o zamanlar çağın artık fazla gizli kalmayan korkularına temas eder. Bunu yapan tek kişi Heidegger değildir. İnsanı aslında siyasetin kaderimiz olduğu düşüncesine yaklaştıran Soğuk Savaş döneminde siyasete saplanıp kalmayı, bunun kendi kendini kandırmak olduğu şeklinde eleştiren ve gerçekte tekniğin artık kaderimiz haline geldiğinden bahseden sesler, gitgide artarak ve duymazdan gelinemeyecek şekilde söz almaya başlamıştı. Siyasi olarak, bu kaderin artık asla efendisi olamayız, hele ki siyasetin 'plan' veya 'piyasa' gibi geleneksel kavramlarına sarılarak hiç olamayız, deniyordu. Ellili yıllarda, Mitscherlich'in sonradan şikâyet ettiği, nasyonal sosyalizmin suçlarına topluca suç ortaklığı etmiş olmanın "üzüntüsünü duyma kabiliyetsizliği" bulunuyor olabilir, yani geçmişteki şeylerin tekinsizliği bastırılmış olabilir, ama ekonomik mucizeye ve inşaat coşkusuna rağmen teknik dünyanın geleceği karşısında bir huzursuzluk açığa çıkmıştı. Protestan akademilerinin bu konuyu ele alan sayısız toplantısı vardı, siyasetçilerin pazar günkü konuşmaların-

da hayaleti geziniyordu, dergilerde geniş çapta tartışılıyordu. 'Nükleer ölümle savaş' hareketinde bu fikirler doğrudan siyasi ifadesini buldu. Bu konu üzerine önemli kitaplar çıkmıştı. Savaştan sonraki ilk Kafka yorumu, tekniğin ve yönetilen dünyanın metafiziksel bir eleştirisinin damgasını taşıyordu. Günther Anders'i 1951'de meşhur eden makalesi "Kafka'nın lehine, aleyhine"de, Kafka "şeyleştirilen dünyanın baskınlığı" karşısında tiksinti duyan ve bu tiksintiden 'kutsal' bir korku yaratan bir şair, teknik çağda bir gizemci olarak gösterilir. Ellili yıllar boyunca çok satanlar listesinde kalan Aldous Huxley'in "Cesur Yeni Dünya"sının Almanca baskısı 1953'te çıkar. Bu roman insanların, mutluluğa ve mesleklerine deney tüpünde programlandıkları bir dünyanın korkunç hayalini sunmaktadır: kaderi artık bir kaderi olmamak olan ve tamamen siyasetsiz, sadece teknik aracılığıyla, totaliter bir sistemde kenetlenen bir dünyanın hayali. Aynı yıl Alfred Weber'in, "Üçüncü veya Dördüncü İnsan" adlı kitabı çıkar. Bu kitap büyük yankı uyandırdı, çünkü robot-insanların teknik uygarlığını, sağlam olduğu izlenimini uyandıran bir sosyoloji ve kültür felsefesi diliyle betimliyordu. Ayrıca okuyucuya, insanlık tarihinde çığır açan üçüncü dönüm noktasının tanığı olma duygusunu veriyordu. Önce Neandertal insanı, sonra sürüler ve kavimler halinde yaşayan ilkel insan, son olarak da Batıda tekniği meydana getiren yüksek kültür insanı. Ama bu yüksek donanımlı teknikleşmiş uygarlığın orta yerinde, Alfred Weber'e göre, insanlık yeniden, ruhsal ve tinsel olarak geri evrilmek üzeredir. Başımıza gelenler, bir mutasyonun sosyal oluşumundan daha az bir şey değildir. Sonunda iki insan tipi olacaktır: robot gibi çalışan beyin hayvanları ile yapay dünyada bir vahşi bir ormandaymış gibi hareket eden, boşanmış, akılsız ve korku dolu yeni ilkeller. Bu panoramalar ürperti uyandırıyor ve bu yüzden de eğlendirici bir değer taşıyordu.

Aynı yıl, 1953'te Friedrich Georg Jünger'in "Tekniğin Mükemmelleşmesi" adlı kitabı da çıktı. Jünger bu kuramını daha otuzlu yıllarda, ağabeyinin 1932'deki büyük denemesi "İşçi"ye yanıt olarak geliştirmişti. Ernst Jünger orada, içsel insanın teknikleştirilmesi yoluyla "tekniğin mükemmelleşmesi"ne ulaşılmadıkça, teknik dünyanın yabancı, dışsal bir güç gibi görünmek zorunda kalacağı tezini ortaya atmıştı. Ernst Jünger, "işçi figürü"nde gerçekleştiğini gördüğü "yeni bir insanlık" hayali kuruyordu. Bu insan tipi, "ışığın buzlu geometrisinden," "ısınmış madenin ak korundan" oluşan bir manzaranın içinde sanki doğalmış gibi hareket eder. Tepkileri hızlıdır, soğukkanlı, kesin, hareketlidir, teknik ritmlere ayak uydurabilir. Ama içsel bir tekniksellige sahip olduğu için makinenin efendisi olarak kalır: Kendi kendisiyle teknik olarak oynar gibi başa çıkabilir; tıpkı Nietzsche'nin, "erdemlerini" birer "alet" gibi tamamen keyfi ve amaçlarına uygun olarak, kullanan ve onlarla çekip çevirebilen, onları "takıp çıkarabilen" "özgür insanlar" hayalinde fantezisini sonuna kadar kurduğu gibi. Ernst Jünger'e göre bu tür insanlar, "huzurun son kalıntıları" ortadan kalktığında ve insan yaşam alanında "sanki volkanik bölgelerde veya ölü ay coğrafyasındaymış gibi gezinebildiğinde," bunu artık bir kayıp olarak duyumsamayacaktır. Soğuğu arayan maceracı bir yürek.

Friedrich Georg Jünger ağabeyine, bu soğukta öleceğiz diye yanıt verir, ama zaten ağabeyi de aradan geçen sürede artık teknik taraftarları arasına değil, teknik karşıtları, "orman gezginleri" arasına katılmıştır. Friedrich Georg Jünger'in başlıca tezine göre teknik, modern insanın kendi amaçları için kullandığı bir 'araç'tan, aletten başka bir şey değildir. Teknik insanı zaten içsel olarak dönüştürdüğü için, kendine koyabileceği amaçlar da teknik olarak belirlenmiştir. İhtiyaçların üretimi de, sanayi üretiminin bir parçasıdır. Görme, duyma, konuş-

ma, davranış ve tepki şekilleri, zaman ve mekân deneyimi, –araba, film ve radyo aracılığıyla– temelden değişmiştir. Bu sürecin özgün dinamiği artık tekniğin ötesinde bir şey bırakmamaktadır. Teknik uygarlığın temel niteliği, insanın insan tarafından sömürülmesi değil, dünyanın muazzam şekilde sömürülmesidir. Endüstriyalizm, doğa tarihi tarafından toplanan enerji maddesinin izini sürer, onu kullanır ve böylece entropi kaderine boyun eğer: "Bütün teknik ve onun geliştirdiği ve mükemmel teknikselliğe ulaşmaya çabalayan evrensel çalışma planı, evrensel bir mekanizmaya bağlı olan bu plan, sıcaklık öğretisinin kanunlarına ve onun tarif ettiği kayıplara, herhangi bir makineden daha az tabi değildir." Teknik her şeyi erişilebilir hale getirerek, dokunulmaz veya kutsal bir şey tanımamasıyla, üzerinde durduğu gezegenin zeminini imha eder. Zemin henüz taşımaktadır, dünya nüfusunun bir kısmı henüz uygarlığın rahatlıklarının keyfini sürmektedir ve bu yüzden "tekniğin mükemmelleşmesi" için bu bedel uygun görülmektedir. Ama bu görünüş yanıltmaktadır. Friedrich Georg Jünger: "Yükü başlangıç değil, son taşımaktadır."

Teknik eleştiricilerinin Kassandra uyarıları, başkaları tarafından alaya alındı. "Şerrin" teknikte değil, insanın içinde yattığı tezini geliştiren "Ay" dergisindeki bir makale, "Tekniğin Korku Tünelinde" başlığını taşımaktadır. Teknik değil, kullanıldığı amaçlar 'kötü' olabilir. Tekniğin şeytanlaştırılmasından kaçınılmalı ve bunun yerine "şeytanlaştırma tekniğine" daha yakından bakmalıdır. "Teknik karşısındaki korkuda, ortaçağın cadı çılgınlığı, bugün daha yüksek bir zihinsel düzlemde, daha yüce biçimde bir tekrarlanmaktadır." Bu karşı eleştiriye göre, teknik eleştirisi, çağın zorluklarına göğüs germemekte ve tekniğe uygun bir ethos geliştirmeye karşı direnmektedir. Bu ethosa sahip olsaydık, korkmamız da gerekmezdi. Max Bense bu karşı eleştirinin sözcü-

lerinden biriydi: "Bir dünya ürettik ve gayet gerilere uzanan bir gelenek, bu dünyanın, zekâmızın en eski çabalarından geldiğini kanıtlamaktadır. Ama bugün bu dünyaya kuramsal, tinsel, entelektüel, akılsal olarak hâkim olma durumunda değiliz. Bu dünyanın kuramı eksiktir, bununla beraber teknik ethosun berraklığı, yani bu dünyanın içinde varlığa uyan ahlaki yargılara varma imkânı eksiktir ... Belki bu dünyayı mükemmelleştirebiliyoruz, ama bu dünyanın insanlarını, bu dünya için mükemmelleştiremiyoruz. Teknik varoluşumuzun bunaltıcı durumu budur." Bense'nin vurguladığı, insan ile kendi yarattığı teknik dünya arasındaki "ayrım"a, Günther Anders 1956'da yazdığı "İnsanın Antikalaşmışlığı" adlı kitabında "Prometheus'un utancı" adını verecektir. İnsan, kendisinden daha mükemmel, daha etkili olan ürünlerinden ötürü "utanır": örneğin atom bombasında olduğu gibi, ürettiği şeylerin etkilerinin ne olacağını tahayyül edemez. Öyleyse teknik hakkında düşünmenin odağında şu soru durmaktadır: İnsan Bense'nin talep ettiği gibi tekniğe ayak mı uydurmalı, yoksa Friedrich Georg Jünger ve Günther Anders'in hedefledikleri gibi, teknik yine insanın ölçülerine mi bağlanmalıdır?

Artık şu kadarı belirginleşmiş olmalı: Heidegger'in 1953'teki TEKNİK konuşması, bu alandaki tek felsefi atılım değildir. Heidegger çoktan harekete geçmiş olan bir tartışmada sözü alır. Tekniğin 'araçsal' tasavvurundan ayrılıp, tekniği yeniçağda dünya-içinde-varolmanın temel niteliği olarak anlayarak, Friedrich Georg Jünger (ve sonradan Günther Anders) ile kıyaslandığında yeni bir şey söylememektedir. Jünger gibi Anders de, insan dünyasını teknik bir evrene dönüştürmüş olan bu sürecin kökenini, kesin olarak karanlıkta bırakırlar. Burada Heidegger meseleye ışık tutmak ister. Tezini zaten otuzlu yıllardaki

felsefesinden, özellikle de DÜNYA İMGESİNİN ÇAĞI makalesinden biliyoruz. Tekniğin kökeni, doğaya karşı takındığımız tavırda yatar. Antik Yunan Aletheia tasavvurunda olduğu gibi, doğanın kendiliğinden ortaya çıkmasına izin mi veriyoruz, yoksa ona meydan mı okuyoruz? Heidegger'e göre teknik, bir *mahremiyetini kaldırma şeklidir* [Entbergen] (TK, 13). Modern tekniğe hâkim olan açığa çıkarma, *meydan okuma anlamında bir ortaya koyma niteliğine* sahiptir (TK, 16). Bu merkezi *meydan okuma* kavramı etrafında Heidegger bütün teknik hâkimiyet şekillerini gruplandırır. Bunun karşı kavramıysa ortaya çıkmasına izin verme anlamında *meydana getirmek*tir (TK, 27). Michelangelo bir defasında, biçim zaten taşın içinde saklıdır, onu sadece taştan kurtarmak gerekir, demişti. Heidegger'in meydana getirmek ve ortaya çıkmasına izin vermekle ne demek istediği bu şekilde akılda canlandırılabilir.

Doğayanın karşısında alınan bu iki tavrı –meydan okuma ve ortaya çıkmasına izin verme– Heidegger kısa süre önce verdiği DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR? adlı derste akılda kalıcı bir şekilde belirtmişti. Çiçek açmış bir ağacın karşısında duruyoruz diyelim. Çiçek açmasını, sadece bilimsel gözetim altında olmayan ve pratik olarak ilgisiz bir anda, doğru bir şekilde duyarak yaşarız. Bilimsel açıdan bu çiçek açma deneyimi, naif bir şey olarak bir kenara bırakılır. *Her şeyden önce ve en sonunda, çiçek açan ağacı bir kenara değil, önce bir olduğu yerde bırakmak gereklidir,* der Heidegger. *Neden 'en sonunda' diyoruz? Çünkü düşünme onu şimdiye kadar hiç, olduğu yerde bırakmamıştır* (WHD, 18). Öyleyse doğanın ortaya çıkmasına izin vermiyoruz, tersine ona meydan okuyoruz ve ona, *hesaplanarak belirlenebilen herhangi bir şekilde kendini duyuracak ve bir bilgi sistemi olarak işlenecek* bir şeymiş gibi yaklaşıyoruz (TK, 22).

*Meydan okuma*nın [Herausfordern] ardından *tedarik etmek,* ikinci merkezi kavramdır. *Tedarik edilen* şey kullanıma hazır bir *birim* haline

gelir. Bir köprü, bir kıyıyı diğerine bağlar ve akıntının üzerinden kubbeleme tavrıyla akıntıya saygı gösterir. Akıntıyı kendi haline bırakır. Oysa bir baraj, bu baraj yüzünden akıntının yönü değiştirildiği veya düzleştirildiği için, akıntıyı bir birim haline getirir. Akıntının içine bir baraj değil, tam tersine *barajın içine bir akıntı inşa edilir* (TK, 15). Burada meydana gelen *muazzam şeyi* enine boyuna anlamak için, barajın içine inşa edilmiş 'Ren nehri' ile Hölderlin'in aynı adlı şiiri 'Ren' arasındaki karşıtlığa işaret eder. Ama Ren nehri coğrafyada bir akıntı olarak kalır denebilir. Belki öyledir. Ama nasıl kalır? *Bir tatil sanayisinin orada tedarik ettiği, bir turist kafilesinin üzerinde gezdiği, tedarik edilebilen bir nesneden farklı değildir* (TK, 16).

Teknik yaklaşım, doğayı gerçek veya potansiyel bir *birime* dönüştürür. Ve bunun insanın kafasına yıkılmaması için, hesaplayarak ve planlayarak işlemi emniyete almalıdır. Teknik daha çok teknik ister. Tekniğin sonuçları yine sadece teknik araçlarla kontrol edilebilir. İnsan doğaya meydan okumuştur, şimdi de doğa –batmakla cezalandırarak– buna devam etmesini ister. Böylece bu halka, varlığı unutmuşluğun bir circulus vitiosus [kısır döngüsü] halinde kapanır. Meydan okuma, birim, birimi emniyete alma – bütün bunlara Heidegger *çatı* [Gestell] der, geri besleme efektlerine sahip bir sibernetik kumanda devresi şeklinde, her şeyin her şeyle bağlantılı olduğu bu teknik uygarlık dönemi için Heidegger'in tabiri budur. *Sanayi toplumu, kendi yaptıklarının içine kapanmışlığı temel alarak varolur* (TK, 19).

Çatı [Gestell], insanların yaptığı bir şeydir, ama ona karşı özgürlüğümüzü yitirmişizdir. Çatı, *kader*imiz olmuştur. Burada tehlikeli olan, çatı içindeki bu yaşamın tek boyutlu, alternatifsiz hale gelmekle tehdit etmesi, dünyayla karşılaşmanın ve dünyada barınmanın olan başka bir şeklinin anısının silinmesidir. *İnsana yönelik tehdit, önce, tekniğin muh-*

temelen ölümcül etki gösteren makinelerinden ve araçlarından gelmez. Asıl tehdit, insanın özünü hedef almıştır. Çatının hâkimiyeti, kökensel bir açığa çıkarmaya geri dönme ve böylece daha başlangıçtaki bir hakikatin tesellisini yaşamanın insandan esirgenmesi olasılığıyla tehdit etmektedir (TK, 28).

Heidegger'in *daha başlangıçtaki hakikatini* artık biliyoruz. Bu, şeyleri özgürce, kendi haline bırakan bir bakışın hakikatidir. Ağacı çiçek açmaya bırakmak veya güneşin altında, varlığın kucak açan kayranında, varolanın [Seiende] daha bir varolması [seiender] için, Platon'un mağarasından çıkan yolu bulmaktır. Hakikatin panik halindeki öğle saatidir. Ona sorularımızı başka şekilde sorarsak, doğanın başka bir yanıt verebileceği beklentisidir. Heidegger HÜMANİZM mektubunda şöyle der: *Doğa yine de insanın teknik hâkimiyetine gösterdiği tarafında özünü gizliyor olabilir* (ÜH, 16).

Ama Heidegger *derin derin* düşünmenin, çiçek açan ağaçları orada burada kendi haline bırakabilmesi ihtimaliyle, düşünmenin içinde, orada burada başka bir dünya-içinde-varolmanın meydana gelmesi ihtimaliyle yetinmez, düşünmenin içinde gerçekleşen yaklaşım değişimini tarihe yansıtır. Filozofun kafasındaki dönüşten, tarih içinde bir dönüş olabileceği tahmini oluşur. Ve böylece Heidegger kutlama konuşmasının dramaturjisi için bir mutlu son bularak dinleyicileri ciddi, ama bir şekilde yüce bir şeyler dinlemiş olma gibi kutlu bir hissiyatla terk eder. Heidegger Hölderlin'den alıntı yapar: "Tehlikenin olduğu yerde, kurtaracak olan da büyür ..."

Çatının bu felaket bağlamını düşünen düşünme mutlaka, sırf bu sayede bir adım ileri gitmiş demektir, oynananın ne olduğunun önce görülebildiği oyun alanını, düşünme açar. Bu noktada düşünmede gerçekten bir 'dönüş' saklıdır. Bu, bir defasında Heidegger'in 1955'te Messkirch'teki bir konuşmasında şu şekilde tarif ettiği *sükûnet* tutu-

mudur: *Teknik nesnelerin gündelik dünyamıza girmesine izin veriyor, ama aynı zamanda onları dışarıda bırakıyoruz, yani mutlak olmayan, bilakis daha yüksek bir şeye tabi kalan şeyler olarak onları kendi haline bırakıyoruz. Teknik dünyaya hem evet hem hayır diyen bu tutumu, eski bir sözle adlandırmak istiyorum: şeylere karşı sükûnet* (G, 23). Ancak düşünmenin dönüşü olarak anlaşılan *şeylere karşı bu sükûnet*, gerçek tarihsel bir dönüş tahminini inanılır hale getirmez.

İnanılırlık eksikliği ithamına karşı Heidegger herhalde, 'inanılırlığın" teknik-hesaplayıcı düşünmenin bir kategorisi olduğu yanıtını verirdi; 'inanılırlıklar' içinde düşünen, çatıdan çıkış yolunu bulma denemesinde bile çatının içinde kalır. Heidegger için basitçe, teknik sorununun 'yapılabilir' bir çözümü yoktur. *İnsanın yaptığı hiçbir şey ve hesap, sadece kendiliğinden ve kendisi aracılığıyla, dünyanın şimdiki durumunda bir dönüm noktası meydana getiremez; bunun tek nedeni, insan eylemlerinin, bu dünya durumunun damgasını taşıması ve ona tabi olmasıdır. Böyle bir durumda ona nasıl hâkim olabilir ki?* (24.12.1963, BwHK, 59). Dönüm noktası bir *kader* olayı olarak meydana gelecek ya da hiç meydana gelmeyecektir. Ama bu olayın gölgesi, derin düşünmeye düşmektedir. Asıl *dönüş* için, Paulus'un İsa'nın geri dönüşünden sonra söylediği şey geçerlidir: dönüş, geceleyin bir hırsız gibi gelir. *Tehlikenin dönüşü, birdenbire olur. Dönüşte varlığın özünün kayranı, birdenbire aydınlanır. Birdenbire aydınlanmak, şimşek çakmaktır* (TK, 43).

Bunlar, gelecekteki kaderin düşleridir. Ama Heidegger'in yaşamöyküsünde bu düşlerin dürtüsüyle, Heidegger için *varoldukları*, fakat hâlâ daha *mevcut oldukları* yere doğru yola çıkması bambaşka bir şeydir.

Uzun bir tereddütten sonra –Medard Boss, Erhart Kästner ve Jean Beaufret onu birkaç yıldır teşvik ediyordu– Martin Heidegger 1962 yılında, ona bu yolculuğu hediye eden eşiyle beraber, Yunanistan'a bir

yolculuk yapar. Orada ne aradığını, tekrar tekrar, TEKNİK konuşmasında da olduğu gibi söylemişti: *Batının kaderinin başlangıcında, Yunanistan'da sanatlar, onlara bağışlanan mahremiyeti kaldırma gücünün en yüksek yüksekliğine çıkmışlardı. Tanrıların mevcudiyetine, tanrıların ve insanların kaderinin diyaloğunu ışıklandırıyorlardı* (TK, 34).

İlk olarak 1955 yılında, Heidegger'in Münih'teki TEKNİK konuşmasında tanıştığı ve o zamandan beri arkadaş olduğu Erhart Kästner'le bir Yunanistan yolculuğu planlanmıştı. Son anda, gemi ve tren biletleri alındıktan sonra, Heidegger gelemeyeceğini bildirdi. Beş yıl sonra yine aynı oyun. Beraberce haritalara eğilmiş ve bir yolculuk rotası belirlemişlerdi ki, Heidegger yine kaçtı. *'Yunanistan'ı g ö r m e d e n, onun hakkında bir şeyler d ü ş ü n m e k l e yetiniyorum. Şimdi içsel bakışımın önünde duran şeyi, uygun bir söyleyişle tutmayı düşünmeliyim. Bunun için gereken toparlanmayı bana en iyi evim sağlıyor* (21.2.1960, BwHK, 43). İki yıl sonra, 1962 başlarında, Martin Heidegger nihayet "hayal eşiğini" (Erhart Kästner) aşmaya ve yolculuğa çıkmaya hazırdır. Bu yolculuğun KONAKLAMALAR başlığını verdiği kayıtlarını yetmişinci doğum günü için eşine adar.

Venedik'te yağmurlu ve soğuk bir gün, gemiye binmeden önce, Heidegger'i yine kuşkular basar, *kaçmış tanrılar için düşünülenler, sakın kurgulama olmasın, düşünce yolunun yanlış yol olduğunu göstermesin* (A, 3). Heidegger çok şeyin risk altında olduğunun farkındadır. Yunanistan da onu artık sadece *tarihin* ölü *bir nesnesi* ve *yabancı taşımacılığının yağmaladığı* Venedik gibi mi karşılayacaktır? İkinci gece yolculuğundan sonra sabah erken saatlerde Korfu adası, eski Kefalonya görünür. Phaiakların ülkesi burası mı şimdi? Heidegger güvertede bir kez daha Odissea'nın VI. bölümünü okur ve hiçbir örtüşme bulamaz. Tahmin edilenler ortaya çıkmaz. Her şey daha çok İtalyan coğrafyasına benze-

mektedir. Odysseus'un memleketi İthaka da Heidegger'i etkilemez. Heidegger *başlangıçtaki Yunanlılığı* aramanın, Yunanistan'ı keşfetmek için doğru yol olduğundan kuşkulanır; bu arayış, *dolaysız deneyimi* berbat etmez mi (A, 5)? Gemi güneşli bir ilkbahar sabahı, Olimpiya'dan bir otobüs yolculuğu uzaktaki bir sahilin önüne demir atar. Süssüz bir köy, yol kenarlarında Amerikan turist otellerinin yarısı tamamlanmış inşaatları dizilidir. Heidegger kendini en kötüsüne hazırlar. Onun Yunanistan'ından geriye, sadece kendi *tasavvurunun keyfiyeti* mi kalacaktır (A, 8)? Olimpiya yıkıntılarında sabahleyin bülbül sesleri, *biçilip etrafa saçılmış sütun tamburları* hâlâ *taşıyıcı yüksekliklerini* korumaktadır. Bu dünya yine de yavaş yavaş Heidegger'in içine nüfuz eder. Öğle vakti ağaçların altında çimlerde dinlenirler, büyük bir sessizlik. Şimdi varışın başarılabileceğini fark eder: *Pan'ın saati hafiften seziliyor.* Bir sonraki durak, Mikonos civarları. Burası, *kutlama oyunlarına davet eden koca bir stadyum* gibi görünür (A, 12). Bir tepede, eski bir Zeus tapınağının üç sütunu durmaktadır: *manzaranın genişliğinde, gözle görülmeyen bir lirin üç teli gibi ve belki de bunların üzerinde rüzgârlar, ölümlülerin duyamadığı ağıtlarını – tanrıların kaçışının yankılarını çalmakta* (A, 12). Heidegger'in keyfi yerine gelmeye başlar. Gemi, Küçük Asya kıyıları önündeki Yunan adalarına yaklaşır. İşte Rodos, güller adası. Heidegger karaya çıkmaz, *yenilenmiş bir düşünmenin içinde yoğunlaşmanın hakkını vermek gerek* (A, 16). Yunanlılık o zamanlar *Asyalılık*la boğuşmak zorundaydı, güncel çekişmelerle dolmuş zorlanmaktaydı. Ve bugün teknik bize meydan okuyor. Yunanlılardan öğrenmek demek – karşılaştığımız güncel meydan okumalara karşı göğüs germek anlamına gelmez mi? Yunanlıları *anmak*, güncelliğe açık Yunanlı ruhuna neredeyse ihanet eden, *dünyaya yabancı bir uğraşı* değil midir? *En azından öyle görünüyor* (A, 16), Heidegger bu sözlerle bu konuyu bir süreliğine

kapatır. Bu arada Delos adasında demir atılmıştır. Adanın adı zaten her şeyi anlatır, bu ad, *bariz olan, gözle görülen* anlamına gelir (A, 19). Pırıl pırıl bir gündür, kıyıda renkli dokumalarını ve örgülerini satmak için yerde sergileyen kadınlar durmaktadır – *neşeli bir manzara.* Bunun dışında adada neredeyse hiç insan yoktur, ama tapınakların ve antik yapıların yıkıntılarıyla kaplıdır. *Geçmişte kalmış büyük bir başlangıcın örtülülüğü, her şeyden konuşuyordu.* Otlarla kaplı eski taşların, yıkıntıların üzerinden geçerek, esen rüzgârla beraber Kynthia'nın yarıklar ve uçurumlarla dolu doruğuna çıkılır. Dağlar, gökyüzü, deniz, etraftaki adalar *yükselir*, ışıkta kendilerini gösterir. *Bunların o kadar içlerinde görünen şey nedir? Nereye el sallıyorlar?* Görüneni *şu veya bu şekilde mevcut olan olarak gün ışığına çıkararak,* görünürlüğün bayramına el sallıyorlar (A, 21). Delos tepelerinde, açık denizlere ve etrafa saçılmış adaların panoramasına bakarak, Heidegger Kutsal Topraklara varışını kutlar. Neden özellikle Delos'ta? Anlattıklarından, bu yerin diğerlerinden üstünlüğünün ne olduğu sadece sezilebilmektedir. Belki de sadece adının gizemidir veya Heidegger daha açık bir bilgi veremez mi? Dikkatlice, tanrısallığın mevcudiyetinden bahseder, ama aynı zamanda kendini dizginler, *bulanık panteizmden* kaçınmak ister. Böylece de bildiğimiz hakikat olayı formüllerine davranır; ama bunlar bu bağlamda bir defa düşünülmüş olanı yeniden özetlemez, bu düşünmenin borçlu olduğu mekâna işaret ederler. Heidegger *görülüp farkına varılanları, onları basitçe betimleyen bir anlatıda sabitlemekten* vazgeçer (A, 5) ve coşkun mutluluk duygusunu ifade etmek için şu kelimeleri seçer: *Görünüşte sadece tahayyül edilen, doyuma ulaştı, bir zamanlar ışıldayarak Yunanlıların ilkönce mevcut olmalarını sağlayan mevcudiyetle doldu* (A, 21).

Yolculuk Atina'ya doğru devam eder, sabah erkenden, turist sürüleri gelmeden Akropolis'e, sonra Delfi'ye geçilir, kutsal mahalle insan

kaynamaktadır, *bir düşünme bayramını* (A, 32) kutlamak yerine durmadan fotoğraf çekmektedirler. Hafızalarını, *hatırlama* kabiliyetlerini kaybetmişlerdir.

Delos deneyimi, unutulmaz doruk noktası olarak kalır. Altı ay sonra Heidegger Freiburg'dan Erhart Kästner'e şunları yazar: *Sık sık o adada 'oluyorum.'* Ancak: *Bunun ü z e r i n e uygun bir kelime yok.* Geriye kalan, *salt mevcut olmanın şaşırtıcılığını* (23.8.1962, BwHK, 51), anılarda saklamaktır.

Bu, hayallerinin mekânını ilk ziyaretidir; bunu, 1964, 1966 ve 1967'de başka ziyaretler takip edecektir.

Bu yıllarda Heidegger Provence'ı, ikinci Yunanistan'ını keşfeder. Normandiyada Cerisy-la-Salle'de 1955'teki bir toplantının ardından, Jean Beaufret aracılığıyla Fransız şair René Char'la tanışır. Kısa süre içinde bu tanışmadan, sadece şair değil, aynı zamanda Direnişte partizanların elebaşı olarak da bilinen bu adamla aralarında bir dostluk doğar. Char'ın şiirleri kendi sözleriyle, "söylenemezin içine bir şiddet yürüyüşü"dür ve bu yürüyüşte tekrar tekrar sevgili memleketinin, Provence'ın sahnesini ziyaret ederler. Oraya, Vaucluse bölgesinde yer alan Le Thor'daki evine, Heidegger'i davet eder. Beaufret Heidegger'le, Le Thor ziyaretini, Beaufret'nin birkaç arkadaşı ve aralarında sonradan VARLIK VE ZAMAN'ı Fransızcaya tercüme edecek olan Vezin ve Fédier'nin de bulunduğu en yakın öğrenci çevresi için küçük bir seminerle birleştirmeyi kararlaştırır. 1966, 1968 ve 1969 yıllarında düzenlenen bu seminerler katı kuralları olan ritüellere dönüşmüştür. Sabahları çınarların altında oturarak, ağustos böceklerinin cırlaması eşliğinde, Herakleitos veya Hegel'in "Delinmiş bir çorap, yamalı bir çoraptan daha iyidir. Özbilinç için aynı şey geçerli değildir," cümlesi,

Yunanlıların kader kavramı veya –1969 yılında– Marx'ın Onbirinci Feuerbach tezi, "Filozoflar dünyayı sadece farklı yorumlamışlardır. Önemli olan, onu değiştirmektir" tezi inceleniyordu. Ağaçların serpiştirdiği gölgelerin altında geçen bu sabahlarda, herkes aynı fikirdedir: Dünyayı öyle yorumlamalıyız ki, sonunda onu yeniden esirgeyebilelim. Karayel bazen kâğıtları uçursa bile tutanak tutuluyordu. Bu kayıtlar tekrar toplanıyor ve herkes tarafından ortaklaşa gözden geçiriliyordu. Bu tutanaklardan biri şu cümleyle başlar: "Burada, uzaklarda henüz görünmeyen Rhone nehrinin aktığı, önümüzdeki yamaca, düzlüğe kadar sarılan zeytin ağaçlarının altında, yeniden (Herakleitos'un, R.S.) 2. bölüme başlıyoruz. Arkamızda Delfi'deki gibi bir dağ kütlesi duruyor. İşte bu, Rebanque'ın doğası. Buraya yolunu bulan tanrıların konuğudur" (VS, 13).

Öğleden sonraları civarda gezilere çıkılır, Avignon'a, Vaucluse bağlar bölgesine, hepsinden önce de Sainte-Victoire'ın Cézanne sıradağlarına. Heidegger Bibemus'tan, dönemeçten sonra birdenbire Sainte-Victoire'ın bütün dağların göründüğü noktaya kadar, taşocağına çıkan bu yolu seviyordu. Bu Cézanne'ın yoludur, *başından sonuna kadar benim kendi düşünme yolum, kendi tarzında,* onunkine benziyor, demişti Heidegger. Dağın karşısında bir taş yığının üzerinde Heidegger uzun süre oturup manzarayı seyredebilirdi. Cézanne bir defasında burada, "dünyanın dengede olduğu bir an," demişti. Elbette arkadaşları Sokrates'in hareketsiz halde düşüncelere dalıp, saatlerce öylece durabildiği öyküsünü anımsıyorlardı. Akşamları yine Heidegger'in, kendi konuşması ve tavırlarıyla ve kendi mekânında eski Yunanistan'ı yeniden canlandırıyor dediği René Char'ın evinde beraber oturuluyordu. René Char ise Heidegger'e, "en iyi mekânında dünya"dan başka bir şey olmayan şiirin özüne bakmaya gözleri yeniden özgürleştirdiği için mü-

teşekkirdi. Her eve dönüşünde filozofa, kucak dolusu bitkiler veriyordu, bahçesinden lavanta ve adaçayı, kekik ve yöreden baharatlar, üstüne bir de zeytinyağı ve bal.

Arkadaşlardan biri, "bu ışık dolu günlerin ruh halini, Heidegger'e duyulan ölçülü saygı ve hürmeti, yansıtmak aslında mümkün değil," diye yazar, "herkesin içine bu kökten değiştiren düşüncenin tarihsel uzanımı derinden nüfuz ediyordu; aynı şekilde hocalarıyla rahat, arkadaşça yakın bir ilişki de öyle – tek bir sözle: güneyin ışığını, yani bu unutulmaz günlerin ağırbaşlı neşesini içlerinde hissediyorlardı" (VS, 147).

Altmışlı yılların ikinci yarısında, Zollikon'da, Medard Boss'un evindeki seminerlerin de en verimli ve en yoğun dönemi yaşandı. Bu toplantılara doktorlar ve psikoterapistler, eskiden C. G. Jung'un etkisini yaydığı yer olan "Burghölzli"de, Zürih Üniversitesi Psikiyatri Kliniği'nde ders veren Medard Boss'un öğrencileri ve meslektaşları katılıyordu. Medard Boss savaş sırasında, İsviçre ordusunun bir dağ birliğinde tabur doktoruydu. Yapacak fazla işi yoktu, can sıkıntısını dağıtmak için VARLIK VE ZAMAN'ı çalışıyordu. Zamanla bu eserde, "insan varoluşu ve dünyası üzerine temelden yeni, duyulmamış görüşlerin ifade bulduğu"nun farkına vardı (ZS, VIII), üstelik bu görüşlerden psikoterapide de faydalanılabilirdi. 1947'de Heidegger'e ilk mektubunu yazar, o da bu mektuba dostça yanıt vererek, ondan *küçük çikolata paketleri* rica eder. Medard Boss Todtnauberg'e ilk olarak 1949'da gelir. Mektup arkadaşlığı, candan bir dostluğa dönüşür. Martin Heidegger düşüncelerini anladığı görülen bir doktorla ilişkisinden çok şey bekliyordu. Medard Boss'un anlattığına göre, "felsefi görüşlerinin sadece filozofların odalarında tıkanıp kalmayacağı, tersine çok daha fazla sayıdaki ve hepsinden önce yardıma ihtiyacı olan insanlara faydalı olabileceği olasılığını

görüyordu" (ZS, X). Seminer dizisi 1959'da başladı ve 1969'da sona erdi. İlk başlarda katılımcılar, "bir Marslı ilk defa dünyalılarla karşılaşmış ve onlarla anlaşmak istiyormuş" duygusuna kapıldılar (ZS, XII). Sabırla, sürekli yeniden başlayarak, Heidegger 'temel tezini,' Dasein'in dünyaya doğru açık olmak anlamına geldiğini açıkladı. İlk seminer dersinde, Heidegger tahtaya, bu dünyaya doğru açılmış olmayı simgeleyen yarım daireler çizdi. Bu seminerlerde Heidegger ilk defa, ruhsal rahatsızlıkları, VARLIK VE ZAMAN'ın Dasein çözümlemesinin temel kavramları yardımıyla anlaşılır hale getirmeye çalıştı. Hastaların öykülerinden bahsedildi. Bu sırada kılavuzluk eden, doğru biçimde ifade edilmiş sorular dünyayla kurulan açık ilişkinin hasar görüp görmediği ve ne ölçüde hasar gördüğüydü. Dünyayla kurulan açık ilişki demek, geleceğe veya geçmişe sığınmadan, bugüne *katlanmak* demektir. Heidegger Freud'un psikoanalizini, bugünle kurulan ilişkiyi, rahatsızlığın önceki tarihi hakkında kurmaca teorilerle zorlaştırmakla itham eder. Ayrıca dünyayla açık ilişki demek, insanın ve şeylerin gün ışığına çıkabileceği o ara mekânı korumak anlamına gelir. Örneğin manik-depresif biri, karşısındaki bu özgür, açık varlığı tanımaz; o, ne şeyleri, ne de beraberindeki insanları, mekânsal-zamansal olarak ait oldukları yerde bırakabilir; bunlar ona ya çok uzak ya da çok yakındır: ya onları yutar ya da onlar tarafından yutulur – veya bunlar kocaman içsel ve dışsal bir boşluğun içinde kaybolur. Dünyada ona hitap eden şeyleri artık duyup tutamaz. Şeylere ve insanlara karşı mesafeyi koruyan bir yakınlık onun için mümkün değildir. Kendini ve beraberindeki insanları kendi haline bırakan o sükûnet eksiktir. Heidegger tekrar tekrar, çoğu ruhsal hastalığın, kelimenin tam anlamıyla bir 'varolma' rahatsızlığı olarak anlaşılabileceğini vurgular: dünyayla kurulan açık ilişkiye 'katlanmak' başarılamaz. Heidegger açısından hastalık ve normallik ara-

sında bir kopukluk yoktur. Daha az önce manik-depresifler ve melankolikler hakkında konuşurken, birkaç cümle sonra Descartes'a ve modernlikte genel olarak görülen *dünyanın kararmasına* gelmiştir bile. Dünyayı, söküp alması, hâkim olması ve yutması gereken bir şey olarak gören manik kişinin davranışlarında, Heidegger'e göre yeniçağın sıradan güç istemi, patolojik doruk noktasına varmıştır. Zollikon seminerlerinde her ikisi de söz konusudur: bireylerin ruhsal hastalıkları ve modern uygarlığın patolojisi. Bireyin deliliğinde Heidegger yeniçağın çılgın hallerini fark eder.

Heidegger Medard Boss'la arkadaşlık kurmuştu, ama ondan terapist olarak faydalanmıyordu. Yine de ona, sık sık gördüğü, sözde tek düşünü sır vermişti. Düşünde yine o zamanki öğretmenlerinin önünde lise sınavını vermesi gerektiğini görüyordu. Medard Boss'un bildirdiğine göre, "(Heidegger, R.S.) uyanık düşünürken, 'varlığı' 'olay'ın ışığında tecrübe edebildiğinde, bu basmakalıp düş de sonunda geçmişti" (ZS, 308).

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Karşılıksız Felaket Uyarıları. Adorno ve Heidegger. Amorbach ve Kır Yolları. Sahihlik Jargonundan Altmışlı Yılların Sahih Jargonuna. Auschwitz Hakkında Konuşmak ve Susmak Hakkında. "Spiegel" Söyleşisi. Freiburg'da ve Todtnauberg'de Paul Celan.

1965'te, iki rakip arasında artık efsaneleşmiş bir radyo konuşması gerçekleşti, bunlardan biri engizisyon hâkimi, diğeriyse insan dostu rolünü üstlenmişti. Engizisyon hâkimi Gehlen, rakibiyse Adorno'ydu. Gehlen: "Sayın Adorno, siz tabii ki burada yine erginlik sorununu görüyorsunuz. Gerçekten de özgürce yüzmeye çalıştığımız için içinden geçtiğimiz temel ilke sorunlarının, tefekkür zorluklarının, derin etkisi olan yaşamsal hataların külfetini taşımayı, bütün bunları başka insanlardan da bekleyebileceğimize inanıyor musunuz? Bunu bilmeyi çok isterim." Adorno: "Buna karşı sadece çok basitçe şunu söyleyebilirim: Evet! Benim nesnel mutluluk ve nesnel çaresizlik hakkında bir görüşüm var ve ben derim ki, insanların sırtından yükleri alındıkça ve onlara tam olarak sorumluluk ve kendi kaderini tayin hakkı verilmedikçe, bu dünyadaki huzur ve mutlulukları sadece görünüşte kalacaktır. Ve bu görünüş günün birinde patlayacaktır. Patladığında da sonuçları iğrenç olacaktır." Gehlen, bu gerçi güzel bir düşünce, ama maalesef sadece ütopik bir antropoloji için geçerli diye karşılık verir. Buna karşılık Adorno: İnsanın sırtındaki yükün alınmasına muhtaçlığı, Gehlen'in iddia ettiği gibi antropolojik olarak doğada sabit bir şey değil, insanların toplumsal kurumları sayesinde kendi üzerlerine aldıkları

yüklere bir tepkidir. Bu yüklerden kaçışı, tam da başlarına bu "belayı" açan, mustarip oldukları kudrette ararlar. Bu "saldıranla özdeşleşme"nin kırılması gereklidir. Gehlen'in söyleşiyi sonlandıran yanıtı şöyledir: "Sayın Adorno, ... derinde yatan öncüllerde mutabık olduğumuz kanısında olsam da, insanı, bütün bu facialardan sonra elinde kalan azıcık şeyden de hoşnutsuz kılmanın tehlikeli olduğu, ama sizin bu eğilimde olduğunuz izlenimini ediniyorum."

Bütün bunlar, gerçek dışıdır, ikisi de aynı duruşu savunur. Bu aynı zamanda Heidegger'in de duruşudur. En iyisi, insanların "eleştiriye dayanıklı ve itiraza bağışıklı" şekilde işine gücüne gidebilmesine yardımcı olmak ve bütün olanların feci durumuna çarpmalarına yol açacak tefekkür yükünden onları kurtarmaktır, der Gehlen. Hayır, der Adorno, özgürleşme adına onları bu tefekküre cesaretlendirmeliyiz ki, hallerinin ne fena olduğunu fark etsinler. Biri insanları yüce düşünsel nedenlerle –mevcut olana karşı uygulanabilir bir alternatif görmediği için– tefekküre karşı korumak isterken, diğeriyse her ne kadar sadece çocukluk deneyimlerinde, şiirde, müzikte, "yıkılması anında metafizikte" saklı olması gibi kurtuluş vaatlerini anımsatsa bile bu tefekkürü onlardan beklemek ister.

İlginç olanı, Gehlen, Adorno ve tabii Heidegger gibi filozofların, bakışlarını bütün olanlara çevirdiklerinde, durumun feci olduğunda uzlaşabilmesidir. Ama bu faciada alarma geçiren durum eksiktir. Facianın içinde yaşamak gayet mümkündür. Adorno için bu insanların çifte yabancılaşmışlığının bir sonucudur: Yabancılaşmışlar ve yabancılaşmalarının bilincini de yitirmişlerdir. Gehlen için uygarlık zaten yaşanabilirlik durumundaki faciadan başka bir şey değildir. Heidegger içinse *çatı* insanın gücünün yetmediği bir *kader*dir. Teknik dünyanın temel sorunları, teknik olarak çözülemez. *Sadece bir Tanrı bize yardım*

edebilir, der Heidegger.

Yüksek dağlardan kötü manzarayı gören bu tellallar, iş bitiriciliğin ve 'böyle devam et'in hâkim olduğu alçaklara, karanlık görüşlerini haykırırlar.

Ellili yıllarda ve altmışların başında, inşaat hırsı, refahın rahatlığı, küçük şeylere ve kısa mesafelere yönelik iyimserlik ile bir arada olabilen bir facia söylemi oluşmuştu. Kültür eleştirisinin sesleri, karanlık bir minörle zenginleşen Federal Cumhuriyet'in neşeli iş bitiriciliğine eşlik eder. Adorno ve Gehlen'in yanında Heidegger'in sesi de bu korodadır.

Eleştirdikleri rezilliğe farklı şekillerde katılıyorlardı da. Gehlen toplumu entelektüellerden entelektüel araçlarla korumak ister; Adorno kapitalist yabancılaşmanın korkunç bir tablosunu çizerken, "Sosyal Araştırma Enstitüsü"ne yeniden itibar kazandırmak için, şirket yönetiminin görevlendirmesiyle, Mannesmann'daki işletme ortamını araştırır; Heidegger ise ulvi konuşmalarla tekniğe karşı ulvi konuşmaları reddeder.

Çağının eleştirmeni Heidegger'in başına da, Adorno'nunkine benzer şeyler geldi, söyledikleri sanatsal bir kehanet gibi dinlendi. Sadece bilim akademileri değil, güzel sanatlar da Heidegger'e, tıpkı sonradan Adorno'ya olduğu gibi kur yapıyorlardı. Siyasi olmak istemeyen ve dinsel olana karşı nazik davranan kökten bir eleştiri, mecburen estetik olarak algılanır. 1957'de Berlin Güzel Sanatlar Akademisi Heidegger'in kabul edilmesini görüşürken, büyük bir çoğunluk, Heidegger'in yapıtının "büyük bir şiir" olarak okunması gerektiğini söyleyen Gertrud von le Fort'a katılmıştı. Bu şekilde yankı uyandırmak, Heidegger için itici değildi, çünkü kendisi için de düşünmek ile şiir birbirine gitgide yaklaşıyor ve birlikte onu çağın dalaşmalarından uzaklaştırıyordu. *Ço-*

banlar artık sadece insanın hâkimiyetinin güvenceye alınmasına yarayacak çölleşmiş toprağın çorak ülkesinin dışında görünmeden yaşarlar.

Heidegger'in etkisi daha yirmili yıllarda bile sadece üniversiteyle sınırlı değildi, her ne kadar ellili yıllarda çok sayıda ordinaryüs profesör ve ordinaryüs olmak isteyenler Heidegger'den destek alsa da, bu artık daha az böyledir. Alman kürsülerinde şevkle Heideggercilik oynanır, ustayı un ufak etmek üzeredirler, fırlatma ve fırlatılmışlık hakkında uyuşuk görüşler sunulur, Heidegger'in muhteşem can sıkıntısı felsefesinden can sıkıcı bir felsefe üretilir, eksistensiallerin düzeni hakkında skolastik kavgalar alevlenir. Ama Heidegger'i ellili yılların ve altmışların başının usta düşünürü haline getiren, bütün bunlar değildir. Genç Habermas, "Frankfurter Allgemeine Zeitung" gazetesi için Heidegger'in yetmişinci doğum günü vesilesiyle yazdığı bir makalede, filozofun etkilerini anlatırken, özellikle, ülkenin her yanında, bilhassa sessiz taşralılar arasında oluşan "mürit meclislerini" vurgular. Heidegger'in sözleri etrafında toplanan ibadet cemaatleri. Birkaç yıl sonra Adorno, "Sahihlik Jargonu" adlı elkitabında, Heidegger'in etkilerinin şemasını şöyle şu sözlerle ifade edecektir: "Akılsallığın ortasındaki akıldışılık, sahihliğin işletme ortamıdır." İşletme ortamı araştırmacısı olarak bunu Adorno'dan daha iyi kimse bilemez. "Almanya'da bir sahihlik jargonundan söz ediliyor, daha da fazla yazılıyor. Bu, toplumsallaşmış seçilmişliğin, aynı anda hem soylu hem memlekete özgü bir işaretidir; üst dil olarak alt dil. Felsefeden ve sadece Protestan olmayan akademilerin teolojisinden, pedagoji, yüksek okullar ve gençlik birlikleri üzerinden, ekonomi ve yönetimin temsilcilerinin seçkin konuşma biçimine kadar uzanmaktadır. İnsanın derinden duygusallığı yapmacıklığıyla dolup taşarken, artık resmen olumsuzladığı dünya kadar standartlaşmıştır" (9). Gerçekten de Heidegger felsefesinin dekor

parçaları ve terminolojik bileşenleri, tutkulu bir konuşmayı, insanın akademik namı hasar görmeden oyuna sürmek için çok uygundu. Örneğin ölüm hakkında konuşurken, insan varoluşsal ciddiyet ile insani olan hiçbir şeyin kendisine yabancı olmadığını göstermek isteyen felsefi bilgiçlik arasında bir ara yol seçebiliyordu. Tanrı hakkında konuşmaktan utanıp da anonim bir ruhanilikten vazgeçmek istemeyenler, memnuniyetle 'varlık'a [Sein] sarılabilirdi, ister "y"li, ister "y"siz. Genç insanlar için Camus ve Sartre neydiyse, ağır yürüyeni genellikle daha ciddi bir şey sanan yaşlılar için de Heidegger oydu.

Adorno'nun o yılların "Alman ideolojisi"ne eleştirel bakışı açısından, sahihlik jargonu ve onun anahtar kelimelerinin yaratıcısı olarak Martin Heidegger çok daha tehlikeli bir şeydi: Faşizmi düzenleyen bir alim mantığının ifadesi. Adorno ilkönce kulağa zararsız gibi gelen "Görev, çağrı, karşılaşma, hakiki konuşma, ifade, talep, bağlanma" gibi ifadelerle – Adorno'ya göre, doğru seçilmiş bağlamlarda, "sözün cennete yükselişi"nin (13) sahnelenmesini sağlayan kelimelerle işe başlar. Çağrıyı alan, karşılaşmayı seçen, talebini bildiren ve bağlanmaktan çekinmeyen kişi, aklında daha yüce şeyler olduğu için, daha yüce şeylere yazgılı biri olarak kendini gösterir. Bu, bazen hâlâ yumuşak başlı olan, idare edilen dünyanın işlerini aşmış Üstüninsandır. Jargon, iş bitiriciliği, seçilmişlik diye asilleştirir. Sahih olan, lafını yumuşak kalplilikle dinletebildiğini kanıtlar, "tinin kilise orgunu" çalar (18).

"Sahihlik Jargonu" altmışlı yılların ortasında çıktığında, ömrü çoktan tükenmiş bir dönemin ruhuyla hesaplaşır. Bunlar Ludwig Erhard'ın şansölye olduğu yıllardı. Bu kutsal jargon, ataerkil Adenauer döneminde gelişmişti, ama Adorno'nun elkitabı çıktığında, yeni bir nesnellik gündeme yerleşmektedir. 'Toplantı evleri' yerini 'çok amaçlı salonlara' bırakır, yaya bölgeleri şehirleri fetheder, mimarideyse sığı-

nak ve hapishane inşaatları zaferini ilan eder. Felsefede olduğu gibi seks dükkânlarında da, çıplak gerçeklerin cazibesi keşfedilir ve maske düşürme, eleştirel eleştiri ve ardını sorgulamanın, tartışmalar dünyasına hâkim olması fazla uzun sürmez.

Sözcüklerin kulağa, "anlamlarından daha yüce bir şey söylüyormuş gibi" gelmesi jargon tekniğinin bir parçasıdır (11). Adorno'nun metni de bazen kulağa böyle gelse de, Adorno cennete yükseliş yerine cehenneme düşüşü sahneye koyar. Adorno'nun en üst hedefi, tehlikeli olmaktan çok komik bulgulara anlam yükleyen faşizm kuşkusudur. Böylece Adorno örneğin Heidegger'in, ölüm bölümündeki dikkatli paragraf ayrımıyla ilgili olarak şunları fark eder: "Ölüm bile, SS talimatlarında olduğu gibi, varoluş felsefelerinde de kılavuzlarda işleniyor; vazife beygiri Pegasus olmuş, aşırıya varırsa cehennem atı gibi sürülüyor" (74). Başka bir yerde Adorno Heidegger'i, ikincil erdemlerin filozofu yapar: "Oysa çağdaş sahihlik adına, bir işkenceci de her türlü ontolojik tazminat talebini beyan edebilir, sadece sahih bir işkenceci olduğu ölçüde" (105). Ama bunlar Adorno'nun eleştirisinin sadece giriş kısmıdır. Adorno Heidegger'in fundamental ontolojinin içindeki faşizmin izini sürmek ister. Adorno, "Sahihlik Jargonu"nu da taslak olarak içeren felsefi büyük yapıtı "Olumsuz Diyalektik"te, ontoloji, hele Heidegger'in ontolojisi, sistemden sızan, "bilinç karşısında meşrulaştırılmaktan uzaklaştırılmış heteronom bir düzeni onaylamaya hazır olmaktır," diye yazar.

Adorno 1959'da, "nasyonal sosyalizmin demokrasi i ç i n d e yaşamını sürdürmesini, faşist eğilimlerin yaşamını demokrasiye k a r ş ı sürdürmesinden potansiyel olarak, daha tehditkâr buluyorum," demişti. Burada özellikle, Soğuk Savaş'ın komünizm karşıtlığının, faşist zihniyete bir maske sunması gerçeğinden destek alıyordu. Kendini Ba-

tının 'kızıl sel'e karşı savunucusu gibi göstermesi yeterliydi ve bu esnada nasyonal sosyalizmin Bolşevik karşıtlığı geleneğine de sarılabilirdi. Adenauer döneminin bu komünizm karşıtlığı gerçekten de ırkçı renkler taşıyan 'Rus korkusu'nun bulanık sularında avlanıyordu ve otoriter, hatta bazen şovenist dürtülere hitap ediyordu. Doğuya karşı cepheyi güçlendirmek için, ellili yıllarda nasyonal sosyalist seçkinlerin ıslah edilmesi ve yeniden sisteme katılması teşvik edilmişti. Adenauer tekrar tekrar, "iki sınıf insan" arasındaki, yani siyasi açıdan kusursuzlar ile kusurlular arasındaki ayrımın bir an önce ortadan kalkması gerektiğini talep etmişti. Daha 1951 Mayısında, 'şerefi tehlikeye atılmış kişi'lere memurluk kapısını yeniden açan bir yasa yürürlüğe girmişti. Bunu tamamlayıcı olarak, 1952'de yürürlüğe giren 'sadakat yükümlülüğü kanunu,' 'Nazi rejiminde sürülenler birliği' üyelerinin, komünizm şüphesi altında kamu hizmetinden uzaklaştırılmasını sağladı. Yahudi düşmanlığı da yeniden canlanmaya başladı. 1949'da Horkheimer'le birlikte sürgünden Frankfurt Üniversitesi'ne geri dönen Adorno bunu gayet iyi hissetti. 1953'te "Felsefe ve Sosyoloji için olağanüstü durum Kürsüsü"ne tayin edildiğinde, bu kürsüye tamamen resmi olarak "telafi kürsüsü" adı verilmişti – bu da çamur atmak için kullanışlı bir ibareydi. Adorno'nun sırf bilimsel düzeyi temelinde olağan bir profesörlüğe hak kazanma umudu, uzun süre gerçek olmadı. Sonunda fakültede 1956'da Adorno'nun kadrolu profesörlüğe atanması tartışılırken, oryantalizm profesörü Hellmut Richter açıkça "iltimas"tan söz etmişti. Söylediğine göre, Frankfurt'ta kariyer yapabilmek için, insanın Horkheimer'in korumasına sığınması ve Yahudi olması yeterliymiş. Bu, bu tarzdaki tek ima değildi. Durum o kadar kötüleşti ki, eski rektör ve dekan olarak konumu daha sağlam olan Horkheimer bile kol gezen "Yahudi nefreti" yüzünden 1956'da erken emekliliğini istedi.

Adorno ve Horkheimer, Yahudilerin eskiden beri bildiği, ayrıcalıklı mevkilere ulaşsalar bile damgalanacakları ve kolayca yaralanabilecekleri deneyimini tekrar yaşamak zorundaydı. "Bakan olsa bile Yahudi bir bakan olacaktır, hem ekselans, hem parya," diyerek Sartre, "Yahudi sorunu hakkında görüşler"inde bu deneyimi böyle kelimeye dökmüştü. Adorno ellilerde ve altmışların başlarında, Marksist geçmişinden dolayı da 'savunmasızdı.' Haftalık gazete "Die Zeit," Adorno'yu 1955'te "sınıfsız toplumun propagandacısı" olarak betimlemişti.

Yine de Adorno Heidegger'in felsefesini faşizmin sürekliliğini bulmak için inceliyorsa, bunu sırf Heidegger'de Adenauer döneminin tinsel orta yolunu yakalamak için yapmıyordu. Burada daha fazlası söz konusuydu, Adorno'nun düşman olduğu şeye karşı felsefi olarak tehditkâr ölçüde yakınlık. Sosyoloji ve psikoanaliz, felsefi tinin bu iki rakibi sanki hiç olmamış gibi 'philosophia perennis' [daima aynı kalan felsefe] yapan bir filozofa karşı, Adorno'da gizli bir düşmanlık da vardı. Bu bilmezlik –kendi felsefi Eros'unun bundan hasar görmesine rağmen– bu büyü bozucu tinsel güçlere karşı yükümlülük hisseden Adorno'yu kızdırıyor olmalıydı. Heidegger'in bu 'bilimsel' modernlik standardını hiç umursamaması, hatta onu küçümsemesi yüzünden, Adorno Heidegger'i 'taşralılık'la itham eder. Tarih felsefesi açısından 'artık nelerin mümkün olmadığını' o kadar iyi bilen Adorno, felsefi olarak sağlam bir çıkış yapmaktan kaçınıyordu. Felsefi tutkusu için ona sadece sürekli tefekkür etmek ve elbette sanat kalmıştı. Felsefenin iltica edeceği tek yer olan sanata bu dönüşse bu ikisinin ortak yönüydü. Adorno Heidegger'in ağır yürüyüşünü kıskanmış olamaz; dans eder gibi yürümek onun için daha doğal bir şeydi, ama onda kıskanmış olabileceği şey, gizlisi saklısı olmayan metafiziksel meşgalelerinden utanmıyor oluşuydu. Adorno bir defasında şöyle yazmıştı: "Utanç,

metafiziksel niyetlerini dolaysızca ifade etmeye direnir; buna cüret edilirse insan sevinç naraları atan yanlış anlamalara kurban olmuştur." Bu yüzden Adorno felsefi peçe danslarının ustası oldu. Herbert Marcuse ellili yılların ortasında (Suhrkamp kültürünün sonradan gayet cezbedici bir başlık olan "Dürtü Yapısı ve Toplum" adını vereceği) "Eros ve Uygarlık" adlı kitabını, "Sosyal Araştırma Dergisi"nin özel bir sayısı olarak yayımlamak istediğinde, Adorno Marcuse'ye, "belli ölçüde doğrudanlıktan ve 'dolaysızlıktan'" hoşlanmadığını yazar. Bunun haricinde de canını sıkan rakiplerini Horkheimer'in yardımıyla bertaraf eden Adorno bu kitabın enstitü dizilerinde yayımlanmasını engellemede başarılı olacaktı. Marcuse'nin affedilemez hatası, Eleştirel Teorinin işleyiş sırrını –erotikliğe doğru özgürleştirilmiş bir cinsellik temelinde, başarılı bir kültür fikrini– fazla bariz olarak ağzından kaçırmasıydı. En azından Adorno "metafiziksel niyetlerini" teslim etmeye, sadece her tür hassasiyetinin fazlasıyla korunması koşuluyla razı olabilirdi.

Bütün bunlar bir yana, önceden belirtildiği gibi Adorno'nun asıl talebi –'Jargon'un bunun için ifadesi herhalde bu olurdu– Heidegger'inkiyle yakından benzeşiyordu. Ve bunu o da biliyordu. Adorno 1949'da Horkheimer'i, "Monat" dergisi için Heidegger'in yeni çıkan kitabı ÇIKMAZ PATİKALAR'ın bir incelemesini yapmaya zorlamıştı. Horkheimer'e, Heidegger'in "bizim için hiç de o kadar uzak olmayan bir biçimde çıkmaz patikalardan y a n a " olduğunu yazmıştı.

Adorno ile Heidegger modernliğe, benzer bir hastalık teşhisi koyuyorlardı. Heidegger yeniçağda, dünyayı *boş marifetlerinin* nesnesi haline getiren *öznenin ayaklanması*ndan bahseder. Bu sürecin özneye geri tepmesi sonucunda, özne kendini artık sadece şeyler arasında bir şey olarak görebilir. Adorno/Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalekti-

ği"nde de aynı temel düşünce bulunur: Yeniçağ insanının doğaya uyguladığı şiddet, insanın içsel doğasına doğru geri teper. "Doğanın dayatmasını onu alt ederek kırmayı amaçlayan her girişim, onun hükmüne daha çok girerek tahakkümüne maruz kalır. Avrupa uygarlığının izlediği yol budur işte." Heidegger'deyse şöyle denir: dünya, elde edilebilen bir nesne, bir imge, üretmek için bir tasavvur haline gelir. Adorno/Horkheimer "bütün ilişkilerin ilkesi olarak kudretin itibarı aracılığıyla" satın alınan "öznenin uyanışı"ndan bahseder ve sonra "insanlar kudretlerinin artmasının" bedelini, "bu kudreti uyguladıkları nesnelere yabancılaşmak"la öderler (15). Adorno'ya göre, yabancılaşmış burjuva dünyasının bu kudret ilkesi, son kertede Yahudilerin endüstriyel olarak yürütülen katlinin tüyler ürperticiliğine sürükler. Adorno: "Soykırım, insanların kelimenin tam anlamıyla yok edilinceye ... kadar ... birbirine benzetildiği, törpülendiği her yerde hazırlanan, mutlak bütünleşmedir." Heidegger 1949'da Bremen'deki konuşmasında, *tarım şimdi motorize gıda sanayisidir, özünde cesetlerin ve gaz odalarının fabrikasyonuyla aynı şeydir* dediğinde, bu ifadesi sonradan duyulduğunda, tam da Adorno'nun benzeri düşüncelerinden rahatsızlık duymayanlar arasında büyük kızgınlığa yol açtı. Halbuki Heidegger'in ifadesi, Adorno'nun şu şekilde kelimelere döktüğü kategorik buyruma kesinlikle uygun düşüyordu: Düşünme ve davranış öyle düzenlenmeli ki, "Auschwitz bir daha tekrarlanmasın, benzeri olmasın" (358). Heidegger varlık düşüncesini, bu faciaya sürükleyen modern güç istencinin aşılması olarak anlamıştı. Bu varlık düşüncesi, Adorno'nun "özdeş olmama düşüncesi" başlığı altında aradığı şeyden hiç de uzak değildir. "Özdeş olmama düşüncesi"ni Adorno, şeyleri ve insanları kendi eşsizlikleri içinde bırakan ve onları "özdeşleştirerek" onlara tecavüz etmeyen ve düzene sokmayan bir düşünce olarak anlıyordu. Ya-

bancılaştırmayan, yani özdeşleştirmeyen bilgi, "bir şeyin ne olduğunu söylemek isterken, özdeşlik düşüncesi, bir şeyin hangi kapsamda olduğunu, neyin örneği veya temsilcisi olduğunu, yani kendisinin olmadığı şeyi söyler" (152).

Adorno'da "özdeşleştirmeyen düşünce" adını taşıyan şey, Heidegger'de varolanın tecavüze uğramadan içinde kendini gösterebildiği, açılmış bir düşüncedir. Ama Adorno bu varlık düşüncesine güvenmez. Eski akıldışıcılık suçlamasını ortaya atar: "Düşünme, her tür düşüncede, düşünmenin kendi içinde bulunan, özne ile nesne arasındaki ayrımın doğrudan ortadan kalktığı hiçbir konumu fethedemez. Bu yüzden Heidegger'in hakikat anı, dünya görüşü açısından akıldışı olanla aynı düzeye getirilir" (92). Adorno Heidegger'in "hakikat anlarından" takdirle söz eder ve bununla pozitivistçe düzeltilmiş 'olguların' karşısında eğilmeyi ve ontolojik-metafiziksel gereksinimi feda etmeyi reddetmesini kasteder. "Kant'ın mutlak olanın bilgisine ilişkin yargısıyla yetinmeme özlemi"ni Adorno da bilir ve kabul eder (69). Ama Heidegger'in kutlu bir ibadetle aşkınlaştığı yerde, Adorno, metafiziğe sadakatini olumsuzlamanın olumsuzlaması aracılığıyla koruyan olumsuz diyalektiğin oyununu sahneler. Bu yüzden Adorno bu diyalektiğe, "özlemin aşılması" dizgesi adını da verebilir. Bu iki filozof, hareket biçimleri açısından farklıdır, ama yön duyguları açısından değildir. Ama Heidegger'e olan bu yakınlık, Adorno'nun küçük farklılıklar narsizmini kışkırtır. Gizli ve tekinsiz metafizikçilerin dayanışmasından çekinir. Yön duygusunun benzerliği, Adorno'nun da metafiziksel tanık olarak Hölderlin'i yardıma çağırması ve Güney Almanya'ya, yani Heidegger'in diyarına sanki Kutsal Topraklarmış gibi bakmasında kendini gösterir. "Şiir ve toplum hakkında konuşma"sında, Adorno bir Mörike yorumunu fırsat bilerek şunları söyler: Güney Almanya'nın taşra

kasabalarında, sözde-Gotik, küçük kasaba sadeliğine hiçbir ödün vermeden doğru günde misafire gösterilen konukseverliğin o mutluluk vaadi imgesi akla gelir."

("Olumsuz diyalektik"te) "Metafizik hakkında tefekkürler"inin sonuna doğru Adorno, modernlikte hâlâ erişilebilen metafiziksel deneyimin bulunabileceği yerleri inceler. Bunlar artık bütünsel olanda, kuş bakışıyla bulunamaz; tin tarihin içinden geçerken, Hegel'in onları hâlâ gördüğü yerde gözden kaybolmuşlardır. Orada sadece dehşet vardır, ama Tanrı'nın, yüce dünya tininin göründüğü bir yer yoktur, sadece karanlığın kalbi vardır. Peki, metafizik nerede yaşamaktadır, "yıkılma anında" onunla nasıl "dayanışma" içinde olunabilir? Adorno'nun bu soruya yanıtı: "Metafiziksel deneyimin ne olduğunu, bunları sözde dinsel ilk yaşantılara çekmeye tenezzül etmeyenler, en kolay Proust gibi kafasında canlandırabilir; örneğin Yenioba, Kutluoba, Örenli, Çatalçam gibi köylerin isimlerinin çağrıştırdığı mutlulukta. İnsan oraya gittiğinde sanki böyle bir doyum varmış gibi doyuma ulaşacağını sanır" (366). Adorno yitirilen ve yeniden bulunan metafiziğin yerinin arayışını, "Amorbach" adlı kısa yazısında sunmuştur. Adorno, aynı adı taşıyan bir Odenwald kasabasında, çocukluğunu geçirmiştir. Sonradan kafasında kuvvetle canlanan birçok tepinin, orada toplandığını görür. Bir manastırın içinde göl bulunan bahçesi, onun için "bütün bunların karşısında temelini boşuna aradığım" bir güzelliğin tecessümü olacaktır. Main nehri üzerinde eski bir feribotun gürültüsü, yeni kıyılara açılmanın sesli bir amblemi olarak hâlâ kulaklarında çınlar: böylece insanlar, bir dünyadan öbürüne geçerler. Bir tepede, aşağıda köyde hava kararırken, her tarafta birdenbire, yeni bağlanan elektrik ışığının nasıl parladığını görmüştü – sonradan New York'ta ve başka yerlerde yaşayacağı modernliğin şoklarına temkinli bir alıştırma. "Küçük kasa-

bam beni o kadar iyi korumuştu ki, o zamanadan beni onun tam tersi olana hazırlamıştı" (22). Adorno Amorbach'ın yollarında, Heidegger'in "çıkmaz patikalarda" yürüdüğü gibi yürür; her ikisi için de söz konusu olan, anılardan ve dilin hayallere can veren gücünden beslenen metafiziksel deneyimin hem gerçek, hem hayal ürünü yerleridir. Heidegger: *Düşünme bazen tekrar tekrar ... çıkmaz patikaların kırda çizdiği patikaya döner ... Çıkmaz patikalar etrafında duran bütün büyümüş şeylerin genişliği, dünyaları bağışlar. Dillerinin konuşamadığı şeyde, yaşlı okuma ve yaşama ustası Eckehardt'ın dediği gibi, Tanrı önce Tanrı olur* (D, 39).

Metafiziksel lirizmini Odenwald'den kazanan Adorno için, Heidegger'in çıkmaz patikaları ucuz "köylü işi"dir. Heidegger'in *büyümek, göğün genişliğine kendini açmak ve aynı zamanda toprağın karanlığına kök salmak demektir*, cümlesinde (D, 38), hemen Adorno'nun faşizm suçlaması ensesine yapışır: bu kan ve vatan ideolojisidir.

Heidegger'in bir süreliğine nasyonal sosyalizme bulaşmış olmasının, Adorno'nun işine geldiği izlenimi edinilebilir: bu şekilde daima dikkatli davranan Adorno, Heidegger'e karşı çekiçle felsefe yapabilmekte ve aralarına aslında düşünme meselesinde o kadar büyük olmayan bir mesafe koyabilmektedir.

Adorno'nun Heidegger'e karşı çıkışlarıyla (bu ikisi 1945'ten sonra asla karşılaşmamıştır ve Heidegger kamuoyunda Adorno'ya karşı tek kelime söylememiştir), diyalektik jargonunun zafer geçidi başlar ve bu jargon, yetmişli yıllara kadar büyük iddiaların asıl jargonu olarak konumunu koruyacaktır. Altmışlı yılların ortasında bir gazete Ludwig Marcuse'ye, onun fikrine göre hangi kitabın yazmalısı gerektiği sorulduğunda, Marcuse şöyle yanıt vermiştir: "Benim önerim, çok ciddi bir başlık, 'Diyalektik olmazsa bu iş olmaz – Zamanın tininin patolojisi hakkında.'" Bu "diyalektik," gerçekliğin karmaşıklığına söylemsel ola-

rak üstün gelme denemesinde ortaya çıkar. Bu üstün gelme istenci, sadece banallik korkusundan değil, Hegel'in veya Marx'ın diyalektik ilerleme kavramının telkinlerine kapılmadan, genel "körleşme bağlamında" (Adorno) tam tersini, başarılı yaşamın izini bulma çabasından kaynaklanır. Eleştirel Teori, "muzafferlik fantezilerine kapılmadan, diyalektiğin mirasını devralma" denemesiydi (Sloterdijk). Ama bu diyalektikle, sadece söylemler dünyasında olsa da, zaferler kazanılıyordu. Main hattının hem kuzeyinde hem güneyinde, kibirli, şiddetle azarlayan, açığa vurulmayan sırlarla naz yapan bir tavır yayılıyordu. Burada örneğin Ulrich Sonnemann, banalliğin kötülüğü hakkında yazar ve banallik "hakikatin içindedir, ama bu içindeliğe katlanamaz ve sapık bir vicdanın geriliminden, hem neyse o olmayı, hem de bunun bir hiç oluşunun kesinliğini kaldıramaz; varlığı da, aynı zamanda bunun için dünyadaki rolünde hakikati taşıyamama ve bunun dayanılmazlığı olarak gün ışığına çıkan bu kendi kendini taşıyamamada yatar," diye vurgular. Bu cümleyi deşen Jean Améry, onu "kötü banalliğe" öyle bir tercüme eder ki, "düşünme klişelerini yıkmak yerine onlarla yetinen insan, ihmal suçuyla hakikatin düşmanı olur."

Adorno'da diyalektiğin dili hâlâ en yüksek incelikte, harika bir yapıttı –"bilgi ütopyası, kavramsız olanı kavramlarla eşitlemeden, kavramlarla açmak olurdu" (Adorno)– bu dil, Jean Améry'nin dediği gibi, "kendini aşırı belirginlik olarak gösteren belirsizlikti," ama bu jargon, daha çok sağlamlık ve belirginlik taslıyordu, özellikle olumsuz diyalektik tekrar olumlu hale gelip, 1968 civarında arka arkaya bilimsel genel işçiyi, baskıcı olmayan Eros'u, sınırlayıcı kuralları, marjinalleşmişlerin potansiyelini ve son olarak da –bu jargonun formülleriyle– sistemi aşan toplumsal özgürleşme sürecinin yeniden yapılanmasının yüklendiği özne aracılığıyla eski işçi sınıfını eğilimsel olarak keşfetme-

ye başladığında. Bu bağlamlarda artık Adorno'nun hayalperest diyalektiğine gerek kalmamıştı. Paradigmanın, 'işlevselleştirme' ve 'pratik için önemlilik' yönünde değişmesi, Frankfurt'ta (tabii sadece orada değil) çarpışmalara yol açtı: Sosyoloji enstitüsünü öğrenciler işgal ettiğinde, Adorno polisi yardıma çağırdı. Bir yıl sonra da öldü. Bu olayların kalbini kırdığını tahmin etmek mümkün.

Bunlar, Heidegger'in Provence'ta felsefesi için bir sığınak aradığı, bazıları için artık Schwabenli bir Taocu olarak geçtiği ve o günün kamuoyu için neredeyse 'ölmüş' olduğundan kesinlikle emin olduğu yıllardı. Hannah Arendt'in Heidegger'in sekseninci doğum günü için 1969'da yazdığı sevgi dolu deneme, kulağa neredeyse bir anma konuşması gibi gelir: "Heidegger'in düşüncesinde kopan fırtına –tıpkı yüzyıllar sonra Platon'un yapıtlarından bize doğru esen fırtına gibi– bu yüzyıla ait değildir. O, çok eskilerden gelir ve geride bıraktığı, bir tamamlanmışlıktır, bütün tamamlanmışlıklar gibi çok eskilere geri döner."

Birkaç yıl önce yine büyük bir heyecan kopmuştu. 7 Şubat 1966'da, Alexander Schwan'ın "Heidegger Düşüncesinde Siyasi Felsefe" adlı kitabı hakkında "Spiegel" dergisinde "Heidegger. Bir dünya gecesinin gece yarısı" başlıklı, birkaç yanlış iddia içeren bir makale çıkmıştı; örneğin Heidegger'in Husserl'e üniversiteye girmeyi yasakladığı ve Jaspers'i eşinin Yahudi olmasından dolayı ziyaret etmeyi kestiği iddia ediliyordu. Jaspers bu makaleye kızmış ve Hannah Arendt'e şunları yazmıştı: "'Spiegel' böyle anlarda, eski edepsizliklerine geri dönüyor" (9.3.1966, BwAJ, 655). Hannah Arendt ise Adorno'ya karşı bir hiddet patlamasıyla tepki verdi, oysa Adorno'nun 1966'daki bu "Spiegel" makalesiyle gerçekten alakası yoktu. "Kanıtlayamasam da, eminim ki, bu işin asıl elebaşları Frankfurt'ta Wiesengrund Adorno tayfası arasında.

Üstelik bu (öğrencilerinin ortaya çıkardığı gibi), Wiesengrund'un (yarı Yahudi ve tanıdığım en iğrenç insanlardan biri), Nazi dönemindeki üniversite düzenlemelerine [Gleichschaltung] uyum sağlamaya çalıştığının ortaya çıkmasından dolayı bir o kadar daha gülünç. O ve Horkheimer yıllardır Almanya'da karşılarına çıkan her insanı Yahudi düşmanlığıyla suçlamış veya tehdit etmiştir, bunu yine yaparlar. Gerçekten tiksindirici bir cemaat" (18.4.1966, BwAJ, 670).

Arkadaşları ve tanıdıkları Heidegger'i, kendini bu "Spiegel" eleştirisine karşı savunmaya teşvik ediyordu. Erhart Kästner 4 Martta şöyle yazmıştı: "Acilen, kendinizi savunmamaktan vazgeçmenizden ... başka bir şey istemiyorum. Şimdiye kadar inatla bunu ihmal etmenizden dolayı arkadaşlarınızın başlarına ne dertler açtığınızı bilemezsiniz. En kuvvetli savlardan biri, ... karalamaların, eğer insan duyulabilir şekilde kendini onlara karşı savunmazsa, gerçekler haline geldiğidir" (BwHK, 80). Heidegger'in "Spiegel"e kısa bir okuyucu mektubu yazması Kästner için yeterli değildi. Daha ayrıntılı ve daha enerjik bir savunma istiyordu. "Berbat Yıllar" adlı romanının bir sahnesinde, Heidegger'e karşı cephe alan Günther Grass'la birlikte Berlin Güzel Sanatlar Akademisi'nde çalışmak istemediği için kısa süre önce Akademi'den ayrılmıştı. ("İyi dinle köpek: Bu ve diğeri Messkirch'te doğdu. Messkirch, İnn civarında, Braunau'dadır. Bu ve diğerinin göbeği aynı püsküllü takke yılında kesilmiştir. Bu ve diğeri karşılıklı birbirini icat etmiştir.") Kästner, "Spiegel"in Heidegger'le söyleşi yapmakla ilgilendiğini ortaya çıkarmıştı ve Heidegger'i bu söyleşiye ikna etmeye çalışıyordu. Ama Heidegger ilk başta reddetti. *'Spiegel' gerçekten düşüncelerimle ilgileniyor olsaydı, Sayın Augstein buradaki üniversitede geçen kış yarıyılında yaptığı konuşmayı fırsat bilip beni ziyaret edebilirdi; tıpkı Basel'deki konuşmasının ardından Jaspers'i aradığı gibi* (BwHK, 85). Kästner inat etti. 21 Martta

şöyle yazdı: "Kimse 'Spiegel'i ve onun tonunu sevecek ya da onu olduğundan iyiymiş gibi gösterecek değil. Ama şu sıralar, Augstein Grass'a öfkeliyken, tarafımızdan esen rüzgârı da küçümsememiz gerektiğini düşünüyorum. Duyduğuma göre, ... modern bilimin putlaştırılmasına karşı duyulan nefret ve derin şüphe Augstein'ın en sevdiği fikirlermiş. Bu ziyareti istememek için herhangi bir neden göremiyorum" (BwHK, 85).

"Spiegel" yazıişlerinin Heidegger'in şartını kabul etmesi üzerine, söyleşi gerçekleşti: Söyleşi, Heidegger yaşadığı sürece yayımlanmayacaktı. "Spiegel" söyleşisi, 23 Eylül 1966'da, Heidegger'in Freiburg'daki evinde yapıldı. Heidegger, Augstein, "Spiegel" yazıişlerinden Georg Wolf ve fotoğrafçı Digne Meller Markovicz'in yanında, Heinrich Wiegand Petzet de Heidegger'in sessiz 'destekçisi' olarak katılmıştı. Petzet, Augstein'ın bu konuşmadan kısa süre önce, bu "büyük düşünür" karşısında duyduğu "dehşetli korku"yu itiraf ettiğini anlatır. Böylece; Petzet'in ilk başta "sorguya çeken bir cellat" olarak gördüğü Augstein, hemen Petzet'in sempatisini kazanmıştır. Heidegger de heyecanlıydı. Katılımcıları çalışma odasının kapısında bekliyordu. "Heidegger'i görüp de, nasıl gergin olduğunu fark ettiğimde, biraz korktum ... Şakaklarındaki ve alnındaki damarlar kuvvetle şişmişti, gözleri heyecandan biraz öne çıkmıştı," diye anlatır Petzet.

Augstein'ın "dehşetli korku"su özellikle konuşmanın başlangıcında fark edilir. Son derece dikkatli, dolambaçlı bir şekilde, parmak uçlarıyla 'kızgın demire' dokunulur: "Sayın Profesör Heidegger, felsefi yapıtlarınızın, ya siz çok gururlu olduğunuz veya bunlar hakkında açıklama yapmayı amaca uygun bulmadığınız için, aydınlatılmadan, yaşamınızdaki fazla uzun sürmeyen olayların gölgesinde kaldığını, tekrar tekrar gözlemliyoruz." Heidegger bu konuşmanın her şeyden önce,

nasyonal sosyalizme bulaşmışlığının etrafında döneceğini hesaba katmıştı. Ama Augstein'ın sözü, Heidegger'in modernliği felsefi açıdan yorumlamasına ve özellikle de teknik felsefesine getirmek için, bu konuyu bir an önce geride bırakmak ister gibi neredeyse acele etmesine, Heidegger çok şaşırmıştı. Augstein ve Georg Wolf, rektörlük konuşmasından veya Schlageter'i tebrik konuşmasından alıntılar yaptıklarında ve Heidegger'i kitap yakma törenine sözde katılmışlığı veya Husserl'e karşı tavırları hakkında söylentilerle yüzleştirdiklerinde tekrar tekrar özür diliyorlardı. Soruları soranlar Heidegger'in angajmanlarını o kadar dikkatli tanımlarlar ki, Heidegger kendisi daha güçlü bir ifade şekli önerir. Augstein/Wolf, Heidegger'e rektörlük dönemi esnasında "bazı şeyleri ad usum Delphini" (uygun hale getirerek) olarak söylemek zorunda kaldığı yorumunu sunar. Ama Heidegger buna karşı, *'ad usum Delphini' tabiri çok az şey söylüyor. Ben o zamanlar, nasyonal sosyalizmle yüzleşerek, bir yenilenmeye doğru yeni ve artık mümkün olan tek yolun açılabileceği inancındaydım,* diye vurgular (87). Ama bu ifade tarzı da hâlâ yeterince 'kuvvetli' değildir. Çünkü Heidegger için *yenilenme*, *nasyonal sosyalizm ile yüzleşme* değil, –o zamanlar anladığı şekliyle– nasyonal sosyalist devrimin kendisiydi. Heidegger bu *yenilenmeyi* seküler bir olay, metafiziksel bir devrim ve *bütün Alman Dasein'ının,* hatta bütün Batı dünyasının *devrimi* olarak anladığından söz etmez. Bir iktidar sarhoşluğuna kapıldığından, devrimin saflığını savunmak istediğinden ve bu yüzden muhbirlik yaptığından, nasyonal sosyalist makamlarla ve meslektaşlarıyla çarpıştığından ve bundan ötürü, devrimi ilerletmek istediği için, rektör olarak başarısız olduğundan söz etmez. Bunun yerine Heidegger bir tür direnişte bulunmak için işbirliği yaptığı izlenimini uyandırır. 1933'ten önceki apolitik tavrının altını çizer ve rektörlük lehine karar vermesini, daha kötüsünü, yani parti üyele-

rinin üniversitede gücü ele geçirmesini engellemek için yaptığı bir fedakârlık olarak gösterir. Kısacası, Heidegger bu söyleşide belli bir süreliğine olduğu nasyonal sosyalist devrimciyi gizler ve onu bu hale getiren felsefi dürtüler hakkında susar.

Heidegger bir yandan Nazi dönemindeki rolünü, olduğundan zararsız gibi gösterse de, diğer taraftan, savaş sonrası Almanya'sında çoğularının yaptığı gibi, 'ak pak demokrat' rolünü oynamaya da hazır değildir. Söyleşi; *teknik, insanı gitgide dünyadan koparmakta ve kökünü sökmektedir* (98) sorununa geldiğinde, Heidegger nasyonal sosyalizmin aslında bu gelişmeyle savaşmak istediğine, ama sonradan kendisinin bunun motoru haline geldiğine işaret eder. *Bugünkü teknik çağa, hangi ve nasıl bir siyasi sistemin tahsis edilebileceği* hakkında Heidegger çaresizliğini itiraf eder ... *Bunun demokrasi olduğundan emin değilim* (96). İşte konuşmanın bu noktasında Heidegger, *sadece bir Tanrı bizi kurtarabilir* (99) der. Söyleşi 1976'da, Heidegger'in ölümünden sonra "Spiegel"de bu başlıkla yayımlanır.

Bu söyleşiyle Heidegger'in siyasi eylemleri hakkındaki tartışmayı sona erdirmek hedefleniyordu, ama tersine bu söyleşi, tartışmaları yeniden alevlendirecekti. Çünkü Heidegger kendini, o zamanlar 'suçlu gösterilen' çoğu kişinin yaptığı gibi savunuyordu. Carl Schmitt "Söz Dağarcığı"nda bu tür kişileri iğneleyerek, işbirliği yapmayı bir tür direniş olarak keşfettikleri ifadesini kullanır. 'Herkes'in alışılagelen şekilde yaptığı şey, *kararlı Dasein*'dan sorumluluk alma cesaretini de talep eden bir sahihlik filozofu için onursuz bir izlenim uyandırıyor olmalıydı. Sorumluluk sadece kendi kasıtlarının alanına değil, davranışların kasıtsız sonuçlarına kadar uzanır. Ama Heidegger gerçekten hiçbir şekilde payının bulunmadığı, nasyonal sosyalizmin ürkütücü cürümlerinin ve paylaştığı düşünsel varsayımların sorumluluğunu üstlenmeli

miydi? Heidegger asla ırkçı biri olmamıştı.

Heidegger'in susuşuyla ilgili çok şey söylenmiştir. İnsanlar ondan ne bekler? 28 Ağustos 1947'de Heidegger'e yazan Herbert Marcuse, Heidegger'i nasyonal sosyalizmle "özdeşleşmekten nihayet" kurtaracak bir "söz" bekliyordu, "değişimini ve dönüşümünü herkese karşı itiraf etmesini" istiyordu. Heidegger yanıtında, bu değişimi daha nasyonal sosyalizm esnasında herkesin önünde (derslerinde) gerçekleştirdiğine ve 1945'te eski kanılarından gösteriş için vazgeçmenin artık onun için imkânsız olduğuna, çünkü savaş sonrası kariyerleri uğruna kendilerini aklamak için "en iğrenç şekilde zihniyet değiştirdiklerini duyuran" o "Nazi taraftarlarının" yanına konulmak istemediğine işaret eder. Kamuoyunun talepleri doğrultusunda, milyonlarca Yahudinin katliyle arasına mesafe koyma fikrini, Heidegger haklı olarak bir rezalet olarak görüyordu. Çünkü bu şekilde, bu cinayette yardakçılık yaptığını öne süren toplumsal bir yargıyı, üstü örtülü olarak kabul etmiş olacaktı. Özsaygısı bu kırıcı teklifi reddetmeyi buyuruyordu.

Heidegger kendini cinayetin potansiyel işbirlikçisi olduğu için savunmak gibi küstahça bir talebi reddediyorsa, bu, 'Auschwitz'i düşünme'nin meydan okumasını kabul etmediği anlamına gelmez. Heidegger doğayı ve insanı *boş marifetlerinin* salt malzemesi haline getiren, yeniçağın güç istenci sapkınlığı hakkında konuşurken, Auschwitz de açıkça veya üstü kapalı olarak ima edilmektedir. Adorno için olduğu gibi, Heidegger için de Auschwitz modernliğin tipik bir suçudur.

Yani Heidegger'in modernliği eleştirisi Auschwitz hakkında felsefe yapma olarak da anlaşılırsa, o zaman Heidegger'in susması sorununun Auschwitz hakkında susmasında yatmadığı açığa çıkar. O felsefi olarak başka bir şey hakkında susmuştur: kendisi hakkında, filozofun iktidarın cazibesine kapılması hakkında susmuştur. Düşünce tarihinde

çok sık olduğu gibi, Heidegger de bir soruyu sormaz: Düşündüğüm zaman, aslında ben kimim? Düşünen kişi düşüncelere sahiptir, ama bazen tam tersidir: düşünceler ona sahip olur. Düşünmenin 'kim'i, sürekli dönüşür. Büyük şeyler düşünen kişi, kendisini büyük bir olay olarak görme yanılgısına kolayca kapılabilir; varlığa denk olmak ister ve tarihte nasıl göründüğüne dikkat ederken, kendisine nasıl göründüğüne dikkat etmez. Kendi kişiliğinin olumsallığı, düşünen benlikte ve onun büyük davalarında kaybolur. Ontolojik ileri görüşlülük, varlıksal olarak en yakındakini belirsizleştirir. İnsan kendisini, kendi dönemsel çelişkilerini, biyografik rastlantısallıklarını ve ayrıksılıklarını tanıyamaz. Kendi olumsal benliğini tanıyan kişi, kendini düşünen benliğinin kahramanlarıyla karıştırmaya ve kendi küçük öykülerini büyük tarihin içine batırmaya daha az yatkındır. Tek bir sözle: Kendini tanımak, iktidarın baştan çıkarmalarına karşı korur.

Heidegger'in susuşuna gelelim: Paul Celan'la karşılaşmasında bu susuş bir kez daha rol oynayacaktı. 1920'de Czernowitz'de doğan, ailesinin öldürüldüğü ölüm kamplarından şans eseri kurtulan ve 1948'den beri Paris'te yaşayan şair Paul Celan, özellikle Heidegger'in geç dönem felsefesiyle bağlantı kurmuştu. Filozof Otto Pöggeler Celan'ın, kendisine karşı, Heidegger'in geç dönemindeki dilsel açıdan zorlu ifadelerini savunduğunu ve 1957'de Heidegger'e, sonradan "Dil Kafesi" kitabında çıkan "Çizikler" adlı şiirini göndermek istediğini bildirir. Şiir, yaralanarak dünyayı kavrayan ve hafızasında saklayan bir gözden bahseder: "Gözdeki çizik: / korunuyor / karanlığın bıraktığı bir iz." Belki de bu şiirin kendisi, Celan ile Heidegger'i ayıran o 'yara'yı anımsayacak bir ilişki kurma çabasının işaretiydi. Celan'ın şiiri gerçekten gönderip göndermediği kesin değildir. Filozof hakkında birçok yoğun tartışmadan sonra Otto Pöggeler Celan'a, Heidegger

hakkındaki kitabını ona adayıp adayamayacağını sorar. Celan, "kolay olmasa da" reddeder. "Heidegger'le görüşmeden önce, adının onun adıyla ilişkilendirilmemesi" için ısrar etmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte Celan, Heidegger'in yapıtını derinlemesine çalışmıştı, elindeki VARLIK VE ZAMAN baskısında çok sayıda ayrıntılı not vardır; Heidegger'in Hölderlin, Trakl, Rilke yorumlarını biliyordu. "Largo" adlı şiirinde "heidegängerish Nahe"nden* söz eder. Martin Heidegger ise ellili yıllardan beri Paul Celan'ın çalışmalarını dikkatle takip ediyordu. Alman edebiyatı uzmanı Gerhart Baumann 1967 yazında Freiburg'da Paul Celan'la bir okuma yapma hazırlığındayken, bunu Martin Heidegger'e bir mektupla bildirir. Heidegger mektubu şöyle yanıtladı: *Uzun zamandır Paul Celan'la tanışmayı arzuluyorum. Herkesten ileride durmasına rağmen kendini herkesten çok geri çekiyor. Yazdığı her şeyi biliyorum, geçirdiği ağır krizden de haberim var. Bunu bir insanın başarabileceği kadar başardı ... Paul Celan'a Karaorman'ı da göstermek iyileşmesine yardım edebilirdi.*

Freiburg'da 24 Temmuz 1967'de, üniversitenin büyük amfisindeki okumasında Paul Celan, hayatındaki en kalabalık dinleyici kitlesini karşısında buldu. Binin üzerinde dinleyici gelmişti. Aralarında Martin Heidegger en ön sıradaydı. Heidegger daha önce kitapçılara gitmiş ve vitrinlerde Celan'ın şiir kitaplarına özel bir yer ayrılmasını rica etmişti. Böyle de oldu. Şehirdeki ilk turunda şair, her yandaki kitapçılarda şiir kitaplarıyla karşılaşmış ve okumanın başlamasından bir saat önce, otelin fuayesinde birkaç tanıdığıyla buluştuğunda bunu sevinerek bildirmişti. Orada bulunan Martin Heidegger bunun gerçekleşmesinde bü-

* Heidegger'in adını ima ederek Celan "heidegängerisch Nahen" diye yazar. Bu ifade, kelime anlamıyla, "fundalık-yürüyüşçüsü kadar yakın" demektir –yn.

yük payı olan ön konuşmalarını açığa vurmadı. Heidegger ile Celan arasındaki bu ilk buluşmada şöyle bir sahne yaşandı. Bir süre heyecanla sohbet edildikten sonra biri bir resim çekmek istediğini söyledi. Celan sıçrayarak ayağa kalktı ve Heidegger'le resminin çekilmesini istemediğini açıkladı. Heidegger soğukkanlılığını korudu, temkinlice yana dönerek Gerhart Baumann'a, *istemiyor – öyleyse boş verelim* (62) dedi. Celan bir süreliğine uzaklaştı, tekrar geri döndüğündeyse artık Heidegger'le birlikte resim çektirmeye bir itirazının olmadığını açıkladı. Ama bir defa reddetmiş olmasının etkisi sürdüğünden kimse bu öneriyi tekrarlamadı. Bu sefer Celan tavırlarının yarattığı etkiden ötürü üzüldüğünü gösterdi ve incitici sözlerini geri almaya çalıştı. Okumadan sonra tekrar bir bardak şarap içmek üzere buluşuldu. Heidegger sabah erkenden arabayla Karaorman'a tırmanmayı, bir dağ arazisine ve Todtnauberg'deki kulübeye gitmeyi önerdi. Buluşmak üzere anlaşıldı. Heidegger gider gitmez, Gerhart Baumann'la geride kalan Celan ayağa kalkarak, biraz önce olur dediği öneriye karşı itirazlarını ve endişelerini dile getirdi. Geçmişini unutamadığı bir adamla bir araya gelmenin kendisine zor geldiğini açıkladı. Celan'a açıkça Heidegger'le buluşma ve onunla birlikte olma arzusunu anımsatan Baumann, "Huzursuzluk hızla reddetme düzeyine yükseldi," diye bildirir. Celan'ın çekinceleri olduğu gibi kaldı; bir yandan Heidegger'in eserleri ve kişiliği onu etkiliyordu. Bunların çekimini hissediyor ve aynı zamanda bunu kendine karşı bir suçlama haline getiriyordu. Hem yakın olmak istiyor, hem de bunu kendine yasaklıyordu. Sonraki gün Celan, Todtnauberg gezisine katılır. Heidegger'le kulübede bir sabah geçirir. Ne hakkında konuştuklarını bilmiyoruz. Celan'ın kulübe defterinde kaydı şöyledir: "Kulübe defterine, Brunnenstern'e doğru bir bakışla bakarken, gelen bir sözün umudu yüreğimde."

"Gelen bir söz" – bunun birçok anlamı olabilir. Celan Heidegger'in suçunu itiraf etmesini mi bekliyordu ve Heidegger'in bir itirafta bulunmamasından hayal kırıklığına mı uğramıştı? Ama birkaç saat sonra ikisiyle bir lokantada buluşan Baumann, Celan'ın hiç de hayal kırıklığına uğramış gibi görünmediğini bildirir: "Sevinçle şaşırarak, şair ile düşünürü toparlanmış bir ruh halinde buldum. Gerilerinde kalan saatlerde olanları anlatıyorlardı 'kulübe'ye gidişlerini enerjik bir dille anlatıyorlardı. Celan'ın sırtındaki bütün ağırlık kalkmıştı." Celan sonraki gün coşkuyla Frankfurt'a gitmiştir. Marie Luise Kaschnitz orada, sürpriz bir şekilde tamamen değişmiş bir Paul Celan'la buluşur. Arkadaşlarına şöyle der: "Freiburg'da ona ne yaptılarsa, orada neler olduysa artık onu tanımak mümkün değil" (72). Bu coşkulu ruh haliyle Celan 1 Ağustos 1967'de "Todtnauberg" şiirini yazar: "ÖKÜZGÖZÜ; GÖZOTU, / çeşmeden su içmek / üzerinde yıldız'küpü, // kulübede / kitaba / –kimin adı kayıtlıydı / benimkinden önce?–, / kitaba yazılan bir satır / bugün, bir umut, / bir düşünürün / gelen (gecikme / -den gelen) / sözünün umudu / yüreğimde ..."

"Gelen söz" – bu satır aynı zamanda Heidegger'in metafiziksel, Tanrı'nın yeryüzüne ineceği inancına, Heidegger'in *gelen Tanrı*sına, *dile doğru yolda* olmasına, bunun bir *dönüş* meydana getirebilmesine yanıttır. Bu "gelen söz" ne olursa olsun, sadece Heidegger'in siyasi günahlarını affettiren bir söz değildir.

Celan'ın Heidegger'e 1968'de gönderdiği şiirin ilk halinde "gecikmesiz gelen söz" yazılıdır. 1970 tarihli "Işık Zoru" adlı şiir derlemesinde Celan, parantez içinde ifade edilen "gecikmesiz gelen" söz umudunu siler.

Bu arada başka karşılaşmalar olmuş, mektuplar gönderilmiştir. Bu ilişki bir arkadaşlığa döner. 1970 yazında Heidegger, Celan'ı Yukarı

Tuna'nın Hölderlin manzaralarında gezdirmek ister. Hazırlıklar yapmıştır. Ama bu artık gerçekleşemez. 1970 başında Paul Celan Paris'te canına kıyar.

Heidegger Celan'a, onun kalbini kazanmaya çalışarak, dikkatle, bazen şefkatle davranır. 1970 yılında paskalyaya denk gelen perşembe günündeki son karşılaşmalarında, bir kez daha küçük bir patırtı olur. Celan şiirler okumuş, bunlar hakkında konuşulmuştur. Heidegger okumasını o kadar dikkatle takip etmiştir ki, sonradan bütün mısraları kelimesi kelimesine ezberinden söyleyebilmiştir. Yine de Celan, konuşma esnasında onu dikkatsizlikle itham eder. Bunalımlı bir ruh haliyle ayrılırlar. Baumann eve giderken Heidegger'e eşlik eder. Bahçe kapısında ayrılırken Heidegger "sarsılmış bir şekilde" Baumann'a, "Celan hasta – çok kötü durumda," der.

Celan Heidegger'den ne beklemişti? Muhtemelen Celan kendisi de bilmiyordu. Heidegger'in *kayran* sözcüğü, onun için bir vaatti, bu vaadin yerine getirilmesini bekliyordu. Belki de Celan'ın "Işık Zoru" sözü, sabırsız bir yanıt içeriyordur.

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM

Hayatın Günbatımı. Bir Kez Daha Hannah. Heidegger ve Franz Beckenbauer. Dökülmüş Yapraklar, Günahlar, Son Mısralar. Unutulmayacak Olan. Varlık Sorusunun ve Varlığın Anlamı Hakkında: İki Zen Öyküsü. Köprü. Dövmeler. Puhu. Ölüm. Messkirch Gökleri Altına Geri Dönüş.

Rötebuckweg 47 adresindeki evin zil düğmesinin yanına bir kart takılmıştı: 'Ziyaretler saat 17'den sonra.' Çok fazla ziyaretçi geliyordu, Heidegger çalışmak için kendine zaman bırakmak zorundaydı. Petzet eğlenceli bir hadise hatırlar, bir pazar günü öğleden sonra, Güney Amerikalı kalabalık bir aile çekinerek, "Seulement voir Monsieur Heidegger" diye, Mösyö Heidegger'i görme ricasında bulunarak içeri girmek ister. Heidegger görünür, aile bu masal hayvanına hayran hayran bakar, sonra da tek kelime söylemeden ezile büzüle çekilir. Heidegger'in çalışma odasına alınan ziyaretçiler –bu özel bir mükafat demekti– birinci kata ahşap bir döner merdivenle çıktığında, devasa bir aile dolabının yanında çalışma odasının kapısı açılıyordu. Çepeçevre kitap raflarının kararttığı bir oda, sarmaşıklarla kaplı bir penvereden ışığı buyur ediyordu. Pencerenin önünde yazı masası vardı. Buradan Zähringen Kalesi harabelerinin kulesi görünüyordu. Yazı masasının yanında, nesillerce ziyaretçinin, Bultmann, Jaspers, Sartre, Augstein'in oturduğu deri bir koltuk. Yazı masasının üzerinde, Fritz Heidegger'in sevgi dolu bir alayla "Martin'in yük istasyonları" dediği el yazması dosyaları yığılıydı.

Hannah Arendt 1967'de, aradan 15 yıl geçtikten sonra tekrar bu odada oturuyordu. 1952'deki son ziyaretinden bu yana sadece mektuplar gidip gelmişti. Heidegger ona altmışıncı doğum günü için 1966'da SONBAHAR şiirini göndermişti. Hannah orada ağıtımsı bir ton, hayatın günbatımının ruh halini duymuştu. Artık 80'ine yaklaşan Heidegger'i, bir kez daha görmek ister; doğum günü tebriği de onu cesaretlendirir. Önceki yılların anlaşmazlarından sonra yine bir barış. Hannah ve Elfride birbirine adlarıyla hitap etmeyi kararlaştırır. İki yıl sonra, Ağustos 1969'da Heidegger'in sekseninci doğum gününden kısa bir süre önce, Hannah Arendt kocası Heinrich Blücher'i beraberinde getirir. İçten ve rahat bir hava vardır. Bir de Hannah o kadar çok sigara içmese! Arkasından Elfride evi günlerce havalandırmak zorunda kalır. Hediye ettiği bir kitaba, Ettinger'e göre Heidegger şunları yazar: *Hannah ve Heinrich'e – Martin ve Elfride.* Bir sonraki yıl için bu dörtlü tekrar buluşmayı planlarlar. Ama Ekim 1970'de Heinrich Blücher ölür. Hannah Arendt son yıllarını, tamamlanmadan kalan büyük eseri, "Tinin Yaşamı Hakkında: Düşünme - İsteme - Yargılama" üzerinde çalışmaya adar. Orada geliştirdiği düşünceleriyle, Heidegger'e başka hiçbir yerde olmadığı kadar yakındır. Çıkardığı sonuca göre Heidegger, felsefeye "olduğu gibi 'çıplak öylelik'ten payını alabildiği için teşekkürlerini ifade eden bir düşünmeyi geri kazandırmıştır." Bunun haricinde de Heidegger'le ilişkisi artık kopmaz. Her yıl onu ziyaret eder ve eserlerinin Amerika'da yayımlanması ve çevrilmesi için hararetle çalışır. Heidegger Hannah'ın yardımlarını teşekkürle takdir eder; düşüncelerini hiç kimsenin Hannah kadar iyi anlamadığının, bir kez daha onaylandığını yazar.

Ettinger bir de şu karakteristik olayı anlatır: Heidegger gitgide zayıf düştüğünden, yaşlılık günlerini geçirmesi için evlerinin bahçesinde

düz zeminli küçük bir yapı inşa edilecektir. Bu yapıya sermaye bulmak için, Heidegger VARLIK VE ZAMAN'ın el yazmasını, bir vakfa, kütüphaneye veya özel bir koleksiyoncuya satmak ister. Nisan 1969'da bu konuda Hannah Arendt'e danışan, Elfride olur. Ne kadar talep edilebilir, nerede daha yüksek bir fiyat alınabilir? Amerika'da mı Almanya'da mı? Hannah Arendt derhal uzmanlar arasında bir soruşturma yapar, onlar da en yüksek satış fiyatının herhalde Teksas Üniversitesi'nden alınabileceğini açıklarlar, 100.000 mark civarında bir para mutlaka gelecektir.

Ancak VARLIK VE ZAMAN'ın el yazması Teksas'a, Yeni Dünyaya kadar uzanamaz, Avrupa'da kalır: Marbach'taki Schiller edebiyat arşivi el yazmasıyla ilgilendiğini gösterir. Sonunda Heidegger'in geride bıraktığı devasa el yazması hazinesi oraya gider. Bahçedeki arsada küçük bir ev yapılır, içine taşınırlarken Hannah çiçek gönderir.

Heidegger alıştığı yaşam ritmini sürdürebilir. Sabahları çalışma, öğle yemeğinden sonra dinlenme, sonra akşama kadar yine çalışma; gezintileri onu sık sık, bir yamaçtan şehre bakan bir lokanta olan "Avcıevi"ne sürükler. Orada tanıdıkları ve arkadaşlarıyla "bir çeyrek" şarap içmek için buluşmaktan hoşlanır. Her ilkbahar ve sonbaharda Messkirch'te kardeşinin yanında biraz zaman geçirir. Aziz Martin gününde, 11 Kasımda, Heidegger her seferinde, kilisenin koro sandalyeleri arasında daha zangoç oğlanıyken oturduğu, önde kendisine ayrılan sandalyede oturur. Onu çocukluğundan beri tanıyanlardan bazıları yatık kep takan bu meşhur profesöre karşı biraz çekinden dursalar da, Messkirchliler orada bulunmasının değerini biliyorlardı. Ancak temizlikçi kadın olmayı başarabilmiş, ortaokuldaki eski sınıf arkadaşlarından biri, onunla karşılaşıp da, alışık olduğu 'sen'le mi, yoksa kulağa nazlı gelen bir 'siz'le mi, hitap edeceğini bilemediğinde, çaresizliğin-

den Heidegger'in 'herkes'ine sarılıp ona, "Herkes de gelmiş," der. Yuvarlak doğum günlerinde, şehrin düğün salonunda kutlama yapılır. Bir İsviçreli müzisyen, h-e-d-e-g-g-e[α] motifleriyle bir Heidegger marşı bestelemişti, Messkirch şehir orkestrası da bunu, böylesi kutlama günleri için repertuvarına almıştı. Öyleyse peygamberlerin kendi ülkesinde sözü geçmez ifadesi, Messkirch için geçerli değildir, Heidegger 1959'da burada onursal hemşehrilik unvanı kazanmıştır.

Artık Heidegger saygı uyandıran, yaşlı bir beyefendidir, fakat kişiliğindeki sert ve katı olan taraf artık yumuşamıştı. Büyük Avrupa kupası futbol maçlarını televizyonda izlemek için komşularına gidiyordu. Altmışlı yılların başında Hamburg SV ile Barcelona FC'nin karşılaştığı meşhur maçta heyecandan çay fincanını devirmişti. Freiburg Tiyartrosu'nun o zamanki müdürü bir defasında trende Heidegger'le karşılaştığında, edebiyat ve sahne hakkında sohbet etmek ister, ama hâlâ milli maçın etkisi altında olan Heidegger, Franz Beckenbauer hakkında konuşmayı tercih ettiğinden, bunu başaramaz. Heidegger Beckenbauer'in topla hissederek oynamasına büyük hayranlık duyuyordu – bu sırada Beckenbauer'in oyununun inceliklerini, neredeyse donakalmış dinleyicilerinin gözünde canlandırmaya çalışıyordu. Beckenbauer'i *dahiyane bir oyuncu* olarak adlandırıyor ve ikili mücadelelerdeki *yara almazlığını* övüyordu. Heidegger bu konudaki uzmanlığına gayet güveniyordu, çünkü Messkirch'te çan çalmakla kalmamış, sol açıkta başarıyla top da oynamıştı.

Yaşamının son yıllarında Heidegger her şeyden önce eserlerinin toplu baskısını hazırlamakla meşguldü. Aslında buna *Yollar* adını vermek istiyordu, ama sonra yine de ortaya 'Eserler' çıktı.

[α] Si-mi-re-mi-sol-sol-mi –çn.

Bir defasında Arthur Schopenhauer, yaşamının sonuna doğru, "insanlık benden, asla unutamayacağı birkaç şey öğrenmiştir," demişti. Heidegger'den böyle bir ifade aktarılmamıştır. Heidegger bir dünya imgesi veya bir ahlak öğretisi anlamında yapıcı bir felsefe yaratmamıştır. Heidegger düşüncesinin bir Leibniz'in, Kant'ın veya Schopenhauer'in felsefelerinin 'sonuçları' gibi bir 'sonucu' yoktur. Heidegger'in tutkusu yanıtlamak değil, sormaktı. Sormak, yeni ufuklar açtığı için, Heidegger'e *düşünmenin ibadeti* olarak görünüyordu – tıpkı bir zamanlar hâlâ canlıyken dinin ufukları genişletmesi ve orada görünenleri kutsaması gibi. Heidegger için özellikle, felsefi ömrü boyunca sorduğu b i r soru ufuklar açan bir güce sahiptir: varlık [Sein] sorusu. Bu sorunun anlamı, kendiliğinden anlaşılan şeylere birdenbire "orada"lığın [Da] mucizesinin geri verildiği; insanın kendisini bir yer olarak yaşadığı, bir şeylerin açıldığı, doğanın gözlerini açtığı ve orada olduğunu fark ettiği, yani varolanların [des Seienden] orta yerinde açık bir yerin, bir kayranın bulunduğu ve bütün bunlar varolduğu için müteşekkirliğin mümkün olduğu o kayranı açık tutmak, oraya dalmak ve oradan çıkmaktan başka bir şey değildir. Varlık sorusunda, sevinçle haykırmaya hazır olmak saklıdır. Heideggerci anlamda varlık sorusu, insanın özgürleşerek açık denizlere açılmak için demir almaları gibi, şeyleri aydınlatmaktır. Heidegger'in algılanmasında varlık sorusunun, bu ufuk açan, demir alan niteliğinin çoğunlukla yitirilmiş ve düşünmenin daha ziyade çekingenleştirilmiş, düğümlenmiş ve kasılmış olması, tarihin üzücü bir ironisidir. Varlık sorusunun başına da çoğunlukla, bir Zen öyküsündeki öğrencinin başına gelenler gelir. Bu öğrenci uzun süre, ince boyunlu bir şişenin içinde büyümüş bir kazı, hayvanı öldürmeden ve şişeyi de kırmadan şişeden nasıl çıkarılabileceği sorusu hakkında kafa patlatmış. Artık düşünmekten kafası çatlayacak gibi

olan öğrenci, ustasına gelerek bu sorunun çözümünü rica etmiş. Usta bir süre sırtını dönmüş, sonra kuvvetle el çırparak öğrenciyi adıyla çağırmış. Öğrenci 'Buradayım Usta!' diye yanıt vermiş. 'Gördün mü,' demiş usta, 'kaz çıktı!' Varlık sorusunun anlamı hakkında bu kadarı yeter.

Varlık sorusunda sorulan, varlığın anlamı hakkında da, tam Heidegger'e göre güzel bir Zen sözü vardır. Der ki, insan Zen'le uğraşmadan önce, dağları dağ, ırmakları ırmak olarak görür. Fakat Zen'in hakikatini biraz içten görmeyi başardığında, dağların artık dağ olmadığını, ırmakların da artık ırmak olmadığını görür. Ama aydınlandığında, dağları tekrar dağ, ırmakları da tekrar ırmak olarak görür.

Yirmili yıllarda Heidegger kulağa soyut gelen *biçimsel bildirim* [formale Anzeige] ifadesini severek kullanıyordu. Gadamer'in bildirdiğine göre, anlamının herhangi bir soyutlama aşamasında olduğunu sandıklarından, o zamanlar bu ifadede zorlanan öğrencilerine, Heidegger bu ifadeyi şöyle açıklamıştı: bu ifade "tadını çıkarmak ve dolu dolu yaşamak" anlamına gelir. Bir bildirim, göstermenin mesafesiyle durur ve bir şeyin gösterildiği diğer kişiden, kendisinin bakmasını talep eder. Bu kişi 'bildirileni' eski fenomenolojik usulde kendisi görmeli ve kendi görüşleriyle 'doldurmalıdır.' Ve onu doldururken, orada görülecek şeylerin tadını çıkarır. Ama dediğimiz gibi, insanın kendisinin görmesi gerekir.

Heidegger bir defasında Jaspers'e kendini bir mektubunda, felsefenin büyük eserlerinin daha iyi görünmesi için perdeleri kenara çeken müze bekçisi olarak nitelediğinde, aklında bu faaliyetinin daha alçak gönüllü bir şekli vardı. Çünkü aslında –sadece felsefeye değil– yaşama ilk defa bakarmış gibi bakılmasına yardım etmek istiyordu. Aydınlanma Heidegger için, Dasein'ın dünyaya şaşırtıcı, bu yüzden derin etki

bırakacak bir şekilde gelmesi sırasında meydana gelen ilk ışıkların tekrar üretilmesidir. Heidegger'in başlangıçtaki en büyük pathosu buydu: Örteni, alışılmışı, soyutlaşmışı, katılaşmışı bir kenara itmek – yok etmek. Peki, ondan sonra ne görünecek? Bizi daraltmadan etrafımızı saran şeyden, Dasein'ımızın, oradalığımızın, bu "orada" olmasından başka bir şey değil. Tadı çıkarılacak ve dolu dolu yaşanacak olan budur. Heidegger'in felsefesi, bu gösterme alıştırmasını asla bırakmamıştır. Zen öyküsündeki gibi – bu dağlar, ırmaklar veya bir köprü de olabilir. Heidegger bir defasında bunun hakkında harika bir gözlem yapmıştır (VA, 146).

Bir köprüyü kullanırken fazla düşünmeyiz. Köprünün altındaki uçuruma bir baksak, içimiz dehşetle dolar, Dasein'ın tehlikeye atılmışlığını hissederiz, üzerinde dengelendiğimiz hiçlik kendini gösterir. Köprü, uçurumun üzerinde gerilidir. Ayakları toprağa sağlam basmaktadır. Toprağın muhtaç olduğumuz desteğini, destekleme tavrında sürdürür. Kendi taslağımız, kendi sıçramamız, geçişi böyle sağlar. Köprü, uçurumun ötesine, gökyüzünün açıklığına uzanır. Öyleyse toprağa basan köprü, sadece iki kıyıyı birbirine bağlamakla kalmaz, bizi açıklığa doğru tutar ve orada bize tutunacak bir yer sunar. Heidegger köprünün, *ölümlüler* üzerinden geçerken dünya ile gökyüzünü birbirine bağladığını söyler. Eski köprü inşaatlarında, köprü kurma cesareti, gökyüzü ile dünya arasında durmanın ve gitmenin bu riskli arzusu, köprü heykelleri ve köprüler üzerindeki aziz heykelleriyle ifade edilir ve yüceltilir: onlar geleceğe güven duymamız için bizleri cesaretlendirir; onlar bize bahşettikleri yaşam için, gökyüzü ile dünya arasındaki bu açık genişlikte konaklamak için, köprünün üzerinden geçerken bize eşlik ettikleri için müteşekkirliğimizin ifadeleridir.

Şairane bir esriklik, bir benzetme mi? Hayır. Heidegger'in Dasein çözümlemesi; bizler –kendi üzerinde, kendi etrafında ve kendi içindeki– açık genişliği, mesafeleri ve her şeyden önce de uçurumları yaşayabilen varlıklar olduğumuz için köprüler kurabilen ve bu yüzden yaşamın, uçurumlar üzerinde köprü kurmak ve geçiş esnasında tutunabilmek demek olduğunu bilen varlıklar olduğumuzu gösterme denemesidir. Böylece Dasein, kendisine tepeden bakan ve kendini köprünün bir ucundan diğerine gönderen bir varlıktır. Burada önemli olan nokta, köprünün ancak üzerinde yürüdüğümüz sırada ayaklarımızın altında büyümesidir.

Bunu burada bırakalım.

Geç döneminde Heidegger insana düşünecek bir şeyler verebilse de, görecek bir şey vermeyen başka birkaç oyunbaz, karanlık, arabesk süslü düşünceyle uğraşmıştır: *Dörtleme, tek katlı olarak birbirine emanet edilenin, meydana gelen ayna oyunu olarak özlenir. Dörtleme, dünyanın dünyalanması olarak özlenir. Dünyanın ayna oyunu, meydana gelmenin halka oyunudur* (VA, 173). Bu gibi cümleleri alaya almamalı, ama sahte derin bir anlamın içine de düşülmemeli. Bu cümleler, Melville'in "Moby Dick"indeki zıpkıncı Quiqueg'in vücudundaki dövmeler gibidir. Güney Denizinden gelen dindar, yabani bir adam olan bu Quiqueg'in vücuduna, bir zamanlar, kabilesinin cennet ve dünya hakkındaki bütün sırları, mistik dinsel bir yazıyla kazınmıştı ve "kalbi buna karşı çarpsa da," artık o, okumayı bilmediği bu yazının ta kendisiydi. Herkes, Quiqueg'in kendisi de, bu mesajların çözülmeden, üzerinde yazılı oldukları tenle beraber yok olacağını biliyordu. Sonunun geldiğini hisseden Quiqueg geminin marangozuna bir tabut yaptırır ve vücudunda taşıdığı işaretleri tabutunun tahtasına aktarır.

Heidegger'in o devasa toplu eserlerinde yer alan birçok bilmece

benzeri sözlerin de, herhalde Güney Denizinden gelen bu yabani adamın tabutundaki yazılar gibi okunması gerekir.

4 Aralık 1975'de Hannah Arendt ölür. Heidegger de artık kendini sakin, huzurlu, soğukkanlı bir şekilde ölüme hazırlar. Çocukluğundaki oyun arkadaşı Karl Fischer, seksen altıncı, yani sonuncu doğum gününü kutladığında, Heidegger ona şöyle yanıt verir: *Sevgili Karl'cığım, ... Şimdi sık sık gençliğimizi ve ailenin, terasında birçok hayvanın bulunduğu evini düşünüyorum, hayvanların arasında bir de puhu vardı.*

Alacakaranlık çökerken, sabahın erken saatleri görünür hale gelir. Heidegger'in bu puhuyu tekrar belirgin olarak gördüğü tahmin edilebilir. Bu kuşun uçuş zamanı gelmişti. Belki de Heidegger bu vesileyle, benim konuşma fırsatı bulduğum Karl Fischer'in bir defasında bana anlattığı şeyi anımsamıştı: küçük Martin'in bir kılıcı varmış, o kadar uzunmuş ki, kılıcı arkası sıra sürüklemek zorunda kalıyormuş. Tenekeden değil, çeliktenmiş. Karl Fischer yaramaz çocukluk günlerinden kalma bir hayranlıkla, "Ne de olsa o yüzbaşıydı," demişti.

1975 kışında Petzet Martin Heidegger'i son defa ziyaret etti. "Her zaman olduğu gibi ona bir sürü şey anlatmak zorundaydım; ilgiyle insanlar ve şeyler, deneyimler ve çalışmalar hakkında sorular soruyordu, her zaman olduğu gibi açık ve geniş ufuklu bir zihinle. Akşam çökerken gitmek istediğimde ve Bayan Heidegger odayı terk etmişken, kapıda bir kez daha ona döndüm. İhtiyar arkamdan bakıp elini kaldırdı ve hafifçe şöyle dediğini duydum: 'Evet Petzet, artık sona yaklaşıyoruz.' Gözleri beni son bir defa selamladı."

Ocak 1976'da Heidegger, Messkirchli hemşehrisi, Freiburg'da teoloji profesörü olan Bernhard Welte'yi bir görüşme için yanına çağırdı ve ona, yakında vakti geldiğinde, ortak memleketleri Messkirch'teki mezarlığa gömülmek istediğini söyledi. Cenazesinin kiliseden kaldırıl-

masını ve Welte'den mezarının başında konuşmasını rica etti. Bu son görüşmelerinde, ölümün yakınlığının, memleketin yakınlığını da kapsadığı deneyiminden söz edildi. Welte'nin bildirdiğine göre, "Eckhart'ın Tanrı'nın tıpkı hiçlik gibi olduğu düşüncesi de akıllardaydı." 24 Mayısta, ölümünden iki gün önce, Heidegger bir kez daha Welte'ye yazar; teoloğa Messkirch'in onursal hemşehriliğinin verilmesi vesilesiyle bir selamdır bu. Bu selam sözleri, Martin Heidegger'in son yazılı ifadesidir: *Ortak memleketimiz Messkirch'in yeni onursal hemşehrisi Bernhard Welte'yi, bugün daha yaşlı olan hemşehrisi ... kalpten selamlıyor. Bu kutlu onurlandırma günü, sevinçli ve canlandırıcı olsun. Bütün katılanların düşünmeyi seven tinleri tek bir ağız olsun. Çünkü teknikleşmiş, eşbiçimli dünya medeniyeti çağında bir memleketin olabilmesi için, düşünce gereklidir* (D, 187).

26 Mayısta, sabahleyin tazelenmiş olarak uyandıktan kısa süre sonra, Heidegger tekrar uykuya dalar ve ölür.

Messkirch'teki cenaze töreni 28 Mayısta yapılır. Heidegger kilisenin kucağına geri mi dönmüştür? Max Müller, Heidegger'in yürüyüşlerinde kilise ve şapellere geldiklerinde, her zaman takdis edilmiş su aldığını ve diz çöktüğünü anlatır ve bir defasında ona, kilisenin dogmalarını terk ettiğine göre, bunun bir tutarsızlık olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Heidegger şöyle yanıtlar: *İnsan tarihsel olarak düşünmelidir. Ve çok dua edilen yerlerde, tanrısallık insana bambaşka bir biçimde yakındır.*

Nasıl bitirmeli?

En iyisi, Martin Heidegger'in Max Scheler'in ölümünden sonra, 1928'de Marburg'daki dersinde önsöz olarak söylediği o cümleyle bitirelim:

Felsefenin bir yolu bir defa daha karanlığa gömülüyor.

KAYNAKÇA

Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt a.M. 1963.

— *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M. 1964.

— *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a.M. 1974.

— *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966.

— *Noten zur Literatur I*, Frankfurt a.M. 1965.

— *Noten zur Literatur IL*, Frankfurt a. M. 1965.

— *Ohne Leitbild. Parva Ästhetica*, Frankfurt a.M. 1967.

—/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969.

Jean Améry, *Jargon der Dialektik*, In: H. Glaser (Hg.), Bundesrepublikanisches Lesebuch.

Jürg Altwegg *(Hg.), Die Heidegger Kontroverse,* Frankfurt a.M. 1988.

— *Heidegger in Frankreich - und zurück?* In: *Ders. (Hg.),* Die Heidegger Kontroverse.

Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986.

— *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.

— *Freiheit und Politik*, In: Die neue Rundschau 69 (1958).

— *Martin Heidegger ist achtzigjahre alt.* - In: *G. Neske/E. Kettering (Hg.)*, Antwort. Martin Heidegger im Gesprāch.

— *Menschen in finsteren Zeiten*, München 1983.

— *Rahel Varnhagen*, Frankfurt a. M. 1975.

— *Vita activa oder Vom tātigen Leben*, München 1981.

— *Vom Leben des Geistes. Das Denken*, München 1989.

— *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*, München 1989.

— *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt a.M. 1990.

— *Was ist Politik?*, München 1993.

— *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986.

Alfred Baeumler, *Hitler und der Nationalsozialismus. Aufzeichnungen von 1945 – 1947*, In: Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft, München 1991.

— *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Berlin 1931.

Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, Zürich 1992.

Jeffrey Andrew Barash, *Die Auslegung der ‚Öffentlichen Welt' als politisches Problem*, In: *D. Papenfuss/O. Pöggeler (Hg.)*, Zur philosophische Aktualität Heideggers, Bd. 2.

Karl Barth, *Römerbrief*, Zürich 1984 (1922) .

Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt a. M. 1992.

Josef und Ruth Becker *(Hg.)*, *Hitlers Machtergreifung. Dokumente vom Machtantritt Hitlers*, München 1983.

Julien Benda, *Der Verrat der Intellektuellen*, Frankfurt a.M./Berlin 1983.

Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften, Bd. V,2.*, Frankfurt a.M. 1982.

Gottfried Benn, *Briefe an F.W. Oelze. 2 Bde.*, Frankfurt a.M. 1982.

— *Werke. 4 Bde*, Wiesbaden 1961.

Max Bense, *Technische Existenz*, Stuttgart 1950.

Nikolaus Berdjajew, *Das neue Mittelalter*, Darmstadt 1927.

Walter Biemel / Hans Saner (Hg.), *Briefwechsel Martin Heidegger - Karl Jaspers*, Frankfurt a. M./München 1990.

Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1978.

— *Spuren*, Frankfurt a.M. 1964.

Otto Friedrich Bollnow, *Gespräche in Davos*, In: G. *Neske (Hg.)*, Erinnerung an Martin Heidegger.

Carl Braig, *Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen?*, In: *D. Thomä (Hg.)*, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers.

Luzia Braun, *Da-da-dasein. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache*, In: DIE ZEIT Nr. 39 vom 22.9.1989.

Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen*, Nördlingen 1988.

Arnold von Buggenhagen, *Philosophische Autobiographie*, Meisenheim 1975.

Heinrich Buhr, *Der weltliche Theologe*, In: G. *Neske (Hg.)*, Erinnerung an Martin Heidegger.

Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, Reinbek b. Hamburg 1959.

René Char, *Eindrücke von früher*, In: G. *Neske (Hg.)*, Erinnerung an Martin Heidegger.

Anne Cohen-Solal, *Sartre*, Reinbek b. Hamburg 1988.

Günther Dehn, *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, München 1962.

Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1981.

Elisabeth Endres, *Edith Stein*, München 1987.

Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München, 1995.

Walter Falk, *Literatur vor dem ersten Weltkrieg*, In: *A. Nitschke u.a. (Hg.)*, Jahrhundertwende, Bd. 1.

Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1987.

Joachim C. Fest, *Hitler*, Frankfurt a. M. 1973.

Sigmund Freud, *Werke. Studienausgabe. 10 Bde. u. Ergänzungsband*, Frankfurt a.M. 1969.

Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M. 1977.

— *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, In: O. Pöggeler *(Hg.)*, Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes.

— *Hegel - Husserl - Heidegger*, Tübingen 1987.

Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963.

Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988.

Hermann Glaser *(Hg.), Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung*, München 1978.

— *Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik*, München 1991.

— *Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert*, München 1976.

Günter Grass, *Hundejahre*, Neuwied 1979.

Conrad Gröber, *Der Altkatholizismus in Meßkirch*, Freiburg 1934.

Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1987.

Sebastian Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, Frankfurt a. M. 1981 *Ders., Von Bismarck zu Hitler*, München 1987.

Ulrike Haß, *Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung*, München 1993.

Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955.

Armin Hermann, *„Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben" – Naturwissenschaft und Technik*, In: *A, Nitschke u. a. (Hg.)*, Jahrhundertwende, Bd. 1,312.

Friedrieb Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe. 2 Bde*, Hg. von G. Mieth, München 1970.

Hugo von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, Franfurt a. M. 1979.

Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana* Bd. 1, Den Haag 1950.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Bd.1, Halle 1928.

— *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg 1984.

— *Die Krisis der empirischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1977.

— *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1965.

William James, *Der Wille zum Glauben*, In: Ekkehard Martens (Hg.), Texte der Philosophie des Pragmatismus, Stuttgart 1975.

Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München 1978.

— *Philosophische Autobiographie*, München 1984.

— *Die Schuldfrage,* München 1987.

Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Stuttgart 1981.

F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a. M. 1953.

Wilhelm Kiefer, *Schwäbisches und alemannisches Land*, Weißenhorn 1975.

Lotte Köhler / Hans Saner (Hg.), *Briefwechsel Hannah Arendt - Karl Jaspers*, München 1985.

Alexander Kojève, *Hegel*, Frankfurt a.M. 1988.

Max Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Frankfurt a. M. 1942.

Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, Berlin 1933.

— *Volk im Werden*, Berlin 1933.

Christian Graf von Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert*, Reinbek b., Hamburg 1990.

Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Frankfurt a. M. 1974.

Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg

1990.

Joachim G. Leithäuser, *Im Gruselkabinett der Technik*, In: Der Monat 29 (1959).

Mark Lilla, *Das Ende der Philosophie*, In: Merkur 514 (1992).

Ulrich Linse, *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Berlin 1983.

Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt a.M. 1989.

Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, Zürich 1975.

Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M. 1988.

— *Doktor Faustus*, Frankfurt a.M. 1986.

— *Das essayistische Werk in acht Bänden*, Frankfurt 1968.

Bernd Martin (Hg.), *Martin Heidegger und das ‚Dritte Reich'*, Darmstadt 1989.

Reinhard Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick*, Würzburg 1992.

Volker Meja/Nico Stehr (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1982.

Herman Melville, *Moby-Dick*, Hamburg 1984.

Hermann Märchen, *Aufzeichnungen* (unveröffentlicht).

Andreas Müller, *Der Scheinwerfer. Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger*, Meßkirch 1989.

Max Müller, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, In: *G. Neske/ E. Kettering (Hg.)*, Antwort. Martin Heidegger im Gespräch.

— *Erinnerungen an Husserl*, In: *H.R. Sepp (Hg.)*, Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung.

Wolfgang Müller-Lauter, *Über den Umgang mit Nietzsche*, In: Sinn und Form.

Robert Musil, *Bücher und Literatur. Essays*, Reinbek b. Hamburg 1982.

— *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1960.

Paul Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, Marburg 1909.

Günther Neske (Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977.

— /Emil Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. 15 Bde.*, München 1980.

— *Der Wille zur Macht*, Frankfurt a. M. 1992.

August Nitschke u.a. (Hg.), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne. 2*

Bde, Reinbek b. Hamburg 1990.

Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin 1993.

Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M./ New York 1988.

— *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*, In: *Hans R. Sepp (Hg.)*, Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung.

Dietrich Papenfuss / Otto Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. 3 Bde*, Frankfurt a.M. 1990f.

Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger*, Frankfurt a.M. 1983.

Georg Picht, *Die Macht des Denkens*, In: *G. Neske (Hg.)*, Erinnerung an Martin Heidegger.

Platon, *Politeia. Werke in zehn Bänden*, Frankfurt a. M. 1991, Bd. 5.

Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*, In: *Ders.*, Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1979.

— *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975.

Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983 (Dritte erweiterte Ausgabe 1990).

— (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein 1984.

— *Heideggers politisches Selbstverständnis*, In: A. Gethmann-SiefertIO. Pöggeler (Hg.), Heidegger und die praktische Philosophie.

— *Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg 1986.

Léon Poliakov /Joseph Wulf (Hg.), *Das Dritte Reich und seine Denker*, Berlin 1959.

Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt a. M. 1978.

Walter Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912 (1925).

Stefan Reinhardt (Hg.), *Lesebuch. Weimarer Republik*, Berlin 1982.

Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1926(1910).

— *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922.

Rainer Maria Rilke, *Werke. 6 Bde.*, Frankfun a. M. 1987.

Fritz K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine* 1890-1933, München 1987.

Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg

1980.

Edgar Salin, *Hölderlin im Georgekreis*, Godesberg 1950.

Jean-Paul Sartre, *Der Ekel*, Reinbek b. Hamburg 1993.

— *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, In: *Ders.*, Drei Essays, Berlin 1977

— *Das Sein und das Nichts*, Reinbek b. Hamburg 1993.

— *Die Transzendenz des Ego (1936)*, Reinbek b. Hamburg 1982.

Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig 1915.

— *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1991.

— *Vom Umsturz der Werte*, Bern 1955.

Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1925.

— *Politische Theologie*, Berlin 1922.

Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962.

Reinhold Schneider, *Der Unzerstörbare*, Freiburg 1945.

Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel mit Goethe*, Zürich 1992.

Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen 1989.

Hans Rainer Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg 1988.

Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M. 1989.

Peter Sloterdijk, *Kritik der Zynischen Vernunft*, Frankfun a. M. 1983.

Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1978 (1992).

Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beiträge zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931.

Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden*, Freiburg 1991.

Dieter Thomä (Hg.), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a.M. 1990.

Hartmut Tietjen, *Verstrickung und Widerstand*, (Unveröffentlichtes Manuskript) 1989.

Paul Tillich, *Die Sozialistische Entscheidung*, In: Werke, Bd. 2, Stuttgart 1962.

Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1991.

Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925.

Bernhard Waidenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983.

Max Weber, *Der Beruf zur Politik*, In: *Ders.*, Soziologie - Weltgeschichtliche Analysen - Politik, Stuttgart 1964.

Bernhard Welte, *Erinnerung an ein spätes Gespräch* - In: G. Neske (Hg.), Erinnerung an Martin Heidegger.

Benno von Wiese, *Ich erzähle mein Leben*, Frankfurt a. M. 1982.

Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München 1986.

Wilhelm Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt*, Leipzig 1914.

Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben und Werk*, Frankfurt a. M. 1982.

Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1988.

Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*, Frankfurt a. M. 1977.

EK OKUMALAR

Günther Anders, *Ketzereien*, München 1991.

— *Kosmologische Humoresken*, Frankfurt a.M. 1978.

Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1991.

Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986.

Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955.

— *Das Wesen der Stimmung*, Frankfurt a.M. 1988.

Walter Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbek b. Hamburg 1973.

Medard Boss, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, München 1980.

Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. 1976.

Stefan Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburg 1992.

Rüdiger Bubner u.a. (Hg.), *Neue Hefte für Philosophie. Wirkungen Heideggers. Heft* 23, Göttingen 1984.

John D. Caputo, *The Mystical Elements in Heidegger's Thought*, Ohio 1978.

Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a.M. 1988.

Alexander Garcia Düttmann, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt a.M. 1991.

Hans Ebeling, *Heidegger. Geschichte einer Täuschung*, Würzburg 1990.

— *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*, Reinbek b. Hamburg 1991.

Norbert Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt a.M. 1984.

Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992.

— *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1988.

Kurt Fischer, *Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers*, Würzburg 1990.

Luc Ferry/Alain Renaut, *Antihumanistisches Denken*, München 1987.

Forum für Philosophie, Bad Homburg (Hg.), Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten, Frankfurt a. M. 1989.

Manfred Frank, *Zeitbewußtsein*, Pfullingen 1990.

Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan 1975.

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990.

Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, München 1973.

Stanislav Grof, *Geburt, Tod und Transzendenz*, Reinbek b. Hamburg 1985.

Wolf-Dieter Gudopp, *Der junge Heidegger*, Frankfurt a. M. 1983.

Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfun a.M. 1985.

Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985.

— *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988.

Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt a. M. 1964.

Hans-Peter Hempel, *Heideggers Weg aus der Gefahr*, Meßkirch 1993.

— *Heidegger und Zen*, Frankfurt a.M. 1987.

— *Natur und Geschichte. Der Jahrhundertdialog zwischen Heidegger und Heisenberg*, Frankfurt a. M. 1990.

Vittorio Hösle, Die *Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990.

Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, Hamburg 1959.

Christoph Jamme/Karsten Harries (Hg.), *Martin Heidegger. Kunst - Politik - Technik*, München 1992.

Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Göttingen 1988.

Matthias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, Würzburg 1990.

Peter Kemper (Hg.), *Martin Heidegger - Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, Frankfurt a.M. 1990.

Emil Kettering, *Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987.

Leszek Kolakowski, *Die Moderne auf der Anklagebank*, Zürich 1991.

Peter Koslowski, *Der Mythos der Moderne*, München 1991.

Helga Kuschhert-Tölle, *Martin Heidegger. Der letzte Metaphysiker?*, Königstein/Ts. 1979.

Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart 1990.

Karl Leidlmair, *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*, München 1991.

Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1983.

Karl Löwith, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart 1984.

Jean-Francois Lyotard, *Heidegger und die Juden*, Wien 1988.

Thomas H. Macho, *Todesmetaphern*, Frankfurt a.M. 1987.

Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1967.

— *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967.

Rainer Marten, *Denkkunst. Kritik der Ontologie*, München 1989.

— *Heidegger Lesen*, München 1991.

Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Hg.), *Heidegger. Technik - Ethik - Politik*, Würzburg 1991.

Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Frankfurt a. M. 1986.

— *Heidegger und die Tradition*, Hamburg 1980.

Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a.M. 1988.

Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981.

— *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980.

Ernst Nolte, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin 1992.

Hanspeter Padrutt, *Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter*, Zürich 1991.

Georg Picht, *Glauben und Wissen*, Stuttgart 1991.

Helmuth Plessner, *Die Verspätete Nation*, Frankfurt a. M. 1988.

Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg 1972.

— *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg 1992.

Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, München 1989.

Manfred Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988.

Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1969.

Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1989.

Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare*, München 1990.

Richard Schaeffler, *Die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980.

Wolfgang Schumacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg 1983.

Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1984.

Günter Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg 1986.

Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt a. M. 1993.

Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1990.

Herbert Stachowiak (Hg.), *Pragmatik. Handbuch des Pragmatischen Denkens*, Hamburg 1986.

George Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München 1989.

Dolf Sternberger, *Über den Tod*, Frankfurt a. M. 1981.

Michael Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1977.

— *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991.

Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a.M. 1990.

Ernst Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992.

Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen 1989.

Elmar Weinmayr, *Einstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers*, München 1991.

Franz Josef Wetz, *Das nackte Daß. Zur Frage der Faktizität*, Pfullingen 1990.

Richard Wisser (Hg.), *Martin Heidegger - Unterwegs im Denken*, Freiburg 1987.

DİZİN

Abraham a Sancta Clara, 26, 43, 46, 47, 48
açıklık, 418, 432, 446, 532
adcılık, 96, 102, 111
Adenauer, Konrad, 507
Adorno, Theodor W., 420, 508, 538, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 585
ahlak, 225, 443
akıl, 217, 482
Akılcılık, 139, 141
aklın eleştirisi, 102, 199, 217, 574
Allgeier, Artur, 471
Aly, Wolfgang, 342, 472
Amerikancılık, 410, 420, 461
Améry, Jean, 579
an, 139, 254, 257, 285
Anaksagoras, 62
Anders, Günther, 209, 212, 248, 526, 550, 553
Andreas, Willy, 358
antropoloji, 290
Arendt, Hannah, 11, 14, 190, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 226, 248, 264, 334, 365, 368, 380, 443, 444, 507, 508, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 526, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 580, 592, 593, 599
Aristoteles, 13, 24, 37, 53, 54, 55, 170, 171, 172, 184, 185, 187, 190, 200, 220, 223, 244, 245, 252, 259, 278, 393, 451, 494, 533
Aron, Raymond, 480
aşkıncı felsefe, 97
aşkınlık, 500, 576
ateizm, 169
Augstein, Rudolf, 581, 582, 583, 591
Augustinus, 167, 266
Augustus, 331
Auschwitz, 119, 566, 575, 585

Baeumker, Clemens, 78
Baeumler, Alfred, 339, 340, 341, 342, 356, 367, 381, 425, 426, 456, 496, 497
Bahr, Hermann, 90
Ball, Hugo, 90, 154, 176, 255
Barth, Heinrich, 450
Barth, Karl, 164, 169, 201, 263
başlangıç, 24, 177, 463
Bataille, Georges, 481
Baum, Vicki, 239
Baumann, Gerhart, 587, 590
Bäumer, Gertrud, 114, 327

Baumgarten; Eduard, 387, 477
Beaufret, Jean, 497, 509, 557, 561
Beckenbauer, Franz, 591, 594
Becker, Oskar, 184
belirsizlik, 303
ben bilinci, 128, 156
Benda, Julien, 458, 480
Bender, 345
Benjamin, Walter, 256
Benn, Gottfried, 245, 332, 544
Bense, Max, 552
Berdyaev, Nikolay, 296, 326
Bergson, Henri, 76, 89, 92, 130
Beringer, Kurt, 492
Bernhard, von Sachsen-Meiningen, 469
bilgi sosyolojisi, 307, 310
bilim, 122, 140, 221, 260, 400
bilinç, 121, 124, 128
biyoloji, 289
Bloch, Ernst, 140, 158, 162, 254, 256
Blochmann, Elisabeth, 117, 136, 158, 258, 264, 272, 278, 304, 306, 311, 340, 343, 368, 384, 394, 445
Blücher, Heinrich, 210, 211, 213, 523, 524, 525, 526, 528, 529, 535, 539, 592
Boisseré, Sulpiz, 41
Bollnow, Otto Friedrich, 271
Bornkamm, Heinrich, 356
Boss, Medard, 492, 543, 557, 563
boşluk, 174, 281
Böhlendorff, Casimir Ulrich, 408, 513
Böhme, Jakob, 435
Braig, Carl, 43, 44, 50
Brandhuber, Camillo, 35, 40
Brecht, Bertolt, 230
Brehier, Emile, 488
Brentano, Franz, 43, 53, 131
Brock, Werner, 365
Bry, Carl Christian, 227
Buggenhagen, Arnold von, 198
Buhr, Heinrich, 375
Bultmann, Rudolf, 195, 201, 203, 220, 591
Büchner, Ludwig, 61

Caillois, Roger, 481
Camus, Albert, 480, 489, 570
can sıkıntısı, 280, 284, 288
Carnap, Rudolf, 82
Carossa, Hans, 549
Cassirer, Ernst, 245, 252, 269, 276, 304
Cassirer, Toni, 273
Celan, Paul, 22, 566, 586, 589
Cemaat, 247
Cemiyet, 247
Cézanne, Paul, 562
Char, René, 562
Cohen, Hermann, 71
Conrad-Martius, Hedwig, 118
Croce, Benedetto, 357

Curtius, Ernst Robert, 196
Czolbe, Heinrich, 61

çatı, 547, 555
çoğulculuk, 210, 295, 530
çürümüşlük, 48

Dadacılık, 154
Darwin, Charles, 69, 166
Dasein, 25, 184, 216, 219, 226, 228
değer felsefesi, 152
değer, — yargıları, 72, 141, 178
Dehn, Günther, 36
Demokritos, 62
Descartes, René, 62, 92, 129, 252, 455, 460, 565
devrim, 140, 336, 361, 396, 400, 411, 415, 423, 473
Dibelius, Otto, 330
Diehl, Karl, 369
Dietze, Constantin von, 471
dil, 119, 541
Dilthey, Wilhelm, 76, 88, 91, 112, 133, 217, 222, 401
din, 221, 227, 501
Dion, 321
diyalektik, 579
doğum, 25
-luluk, 534
dönüş, 253, 556
dörtleme, 598
Drews, Arthur, 425
Duns Scotus, Johannes, 96, 102, 105, 110
dünya görüşü, 145, 166, 287, 294, 400
dünya imgesi, 416, 431
dünya oyunu, 464

ebedi olan, 53, 204
Eckhart, Üstat, 22, 107, 435, 600
efsane, 27
Eich, Günter, 155
Eksistensialler, 231
Elias, Norbert, 307
Eliner, Christoph, 40
Erhard, Ludwig, 570
Eski Katolikler, 29
esrime, 435
etik, 246, 322
Ettinger, Elzbieta, 206, 365

Falkenfeld, Helmuth, 96
Farías, Victor, 49, 304, 342, 367, 381, 386, 454
farklılık Ontolojisi, 378
Fédier, François, 561
Fehrle, Eugen, 389
fenomen, 119, 122, 186
fenomenoloji, 54, 116, 120, 123, 126, 130, 480
fırlatılmışlık, 25, 223
Fichte, Johann Gottlieb, 62, 129
Finckenstein (Kont), 212
Fink, Eugen, 537
Finke, Heinrich, 77, 83, 98, 101,

108
Fischer, Eugen, 466
Fischer, Karl, 599
Fischer-Barnicol, Hans A., 444
Flickenschildt, Elisabeth, 547
Foerster, F., 50
Fraenkel, Eduard, 364, 388
Frank, Hans, 399
Frankel, Hilde, 522
Freud, Sigmund, 90, 166, 227
Friedrich, Hugo, 473

Gadamer, Hans-Georg, 117, 127, 146, 183, 196, 201, 596
Galilei, Galileo, 187
Gebsattel, Victor von, 491
geçerli, -lilik, 59, 74
Gehlen, Arnold, 217, 236, 566
Geiger, Afra, 177
gençlik hareketi, 88, 197, 370
gerçeküstücülük, 254
Geyser, Joseph, 112
Gierke, Otto von, 101
gizem, 260, 287, 310
gnosis, gnostik, 204
Goethe, Johann Wolfgang von, 37, 41, 271, 400, 506
Gogh, Vincent van, 421
Gorky, Maxim, 49
görelilik, 56, 295, 430
Grabbe, Christian Dietrich, 224
Grass, Günter, 581
Grimme, Adolf, 305
Gross, Walter, 383
Gröber, Conrad, 26, 29, 35, 40, 53, 490
Gründgens, Gustaf, 547
Guardini, Romano, 205, 502
güç, 307, 403
gündelik, 224
-lik, 229

Habermas, Jürgen, 443, 569
Haeckel, Ernst, 71
Haeusser, Ludwig, 144
Haffner, Sebastian, 331, 366
hakikat, 44, 49, 90, 315, 423, 437
Hamann, Richard, 195
Hamsun, Knut, 163
Hanke, 454
Hartmann, Eduard von, 36
Hartmann, Nicolai, 191, 196, 214
Hebel, Johann Peter, 27
Hecker, Friedrich Franz Karl, 28, 36
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 43, 45, 62, 110, 176, 198, 244, 274, 306, 330, 437, 451, 458, 481, 561, 577
Heidegger, Elfride, 113, 136, 165, 191, 194, 205, 209, 211, 344, 345, 363, 450, 469, 524, 526, 592, 599
Heidegger, Friedrich, 25, 30
Heidegger, Fritz, 31, 467, 547, 591
Heidegger, Hermann, 445, 461

Heidegger, Jörg, 461
Heisenberg, Werner, 161, 549
Heiss, Robert, 492, 521
Hellingrath, Norbert von, 401
Hempel, Hans-Peter, 329, 335
Herakleitos, 21, 90, 400, 451, 458, 463, 494, 561
herkes, 210, 239, 299, 308, 341
Herrigel, Eugen, 357
Hesiodos, 403
Heuss, Theodor, 330
Hevesey, Georg von, 364
Heyse, Hans, 448, 456
hiçlik, 174, 176, 240, 257, 261, 263, 267, 297, 483, 504, 600
Hitler, Adolf, 227, 325, 329, 334, 338, 342, 347, 372, 381, 393, 399, 404, 413, 452, 457, 460
Hitzig (meclis azası), 195
Hobbes, Thomas, 62
Hoffmann, E. T. A., 493
Hoffmannsthal, Hugo von, 118
Homeros, 403
Honecker, Martin, 369
Horkheimer, Max, 184, 508, 572, 581
Hölderlin, Friedrich, 27, 145, 329, 393, 401, 404, 411, 452, 458, 463, 465, 468, 513, 555, 576, 587
Hundhammer Alois, 548
Hus, Jan, 36
Husserl, Edmund, 43, 54, 58, 74, 104, 111, 116, 117, 119, 122, 126, 130, 134, 146, 150, 165, 168, 177, 190, 215, 222, 229, 231, 258, 277, 305, 363, 369, 443, 450, 456, 480, 519, 580, 583
Husserl, Malwine, 135, 177
Huxley, Aldous, 550
hümanizm, 494, 499, 508
Hyginus, Gajus Julius, 233

Ingarden, Roman, 135
ırkçılık, 427

İbsen, Henrik, 36
idealizm, 60, 75
ihtimam-göstermeklik, ilgilenmek, 174, 233, 289
ilk yaşantı, 138, 149
inanç, 42, 49, 52, 102, 215
indirgeme, fenomenolojik, 123
İsa, 144, 220, 254, 266, 330, 557
istenç, güç istenci, 60, 89, 425, 462

Jacoby, Felix, 331
Jaensch, Erich, 381, 384, 398, 453
James, William, 68
Jaspers, Gertrud, 475, 517, 522, 538
Jaspers, Karl, 155, 158, 164, 177, 181, 190, 193, 199, 211, 213, 277, 304, 305, 311, 321, 328, 332, 335, 337, 343, 349, 357, 360, 367, 370, 388, 396, 401, 415, 443, 447, 452, 466, 471, 473, 476, 481, 490, 504, 517,

520, 526, 537, 539, 580, 591, 596
Jonas, Hans, 184, 204, 212
Jørgensen, Johannes, 49, 51
Jung, Carl Gustav, 563
Jünger, Ernst, 254, 268, 297, 326, 371, 375, 416, 464, 539, 549
Jünger, Friedrich Georg, 549, 551

kader, 250, 302, 349, 557
Kafka, Franz, 212, 255, 550
Kaiser, Joseph, 537
kamusallık, 210, 249, 312, 529
Kandinsky, Wassily, 481
Kant, Immanuel, 21, 45, 64, 71, 92, 102, 185, 199, 205, 221, 252, 266, 270, 352, 450, 458, 468, 595
Kaschnitz, Marie Luise, 589
Kästner, Erhart, 557, 561, 581
Kästner, Erich, 499
Katoliklik, 28, 35, 52, 80, 84, 112, 164, 217
Kaufmann, Fritz, 184
kayran, 210, 529, 590
Kelsen, Hans, 295
Kempf, Jakob, 26
Kempner, Robert, 495
Kerber, Franz, 345, 457
Kerényi, Karl, 546
Kierkegaard, Søren, 117, 133, 166, 178, 205, 226, 254, 258
Kimmig, Otto, 37
Klages, Ludwig, 282
Knecht, Justus, 85
Kojève, Alexandre, 466, 481, 485, 515
Kommerell, Max, 402
komünizm, 227, 410
Kont Yorck von Wartenburg, 250
korku, 188, 220, 226, 260
Koyré, Alexandre, 482
Könitzer, 453
kötü, 265
Kracauer, Siegfried, 277
Kralik, Richard von, 45
Kraus, Karl, 334
Krebs, Engelbert, 80, 83, 98, 107, 112, 115, 164
Kreutzer, Konradin, 26
Krieck, Ernst, 143, 338, 341, 356, 367, 381, 398, 425, 453
Kroner, Richard, 192
Ksenophon, 393
kültür, 72, 169, 237, 268, 274, 282, 431, 505
kürsü peygamberleri, 144

Lagarde, Paul Anton de, 48
Lampe, Adolf, 471, 478
Lang, Matthäus, 38
Langbehn, Julius, 48
Lange, Friedrich Albert, 63
Lao tse, 547
Lask, Emil, 74, 98
Lasky, Melvin, 517
Laslowski, Ernst, 77, 79
Le Fort, Gertrud von, 568

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 62, 239, 270, 367, 595
Lem, Stanislav, 126
Leonlu Adalbert, 354
Lessing, Gotthold Ephraim, 37
liberalizm, 28, 36, 295, 441
Lipps, Theodor, 80
Lotze, Hermann, 62
Löwith, Karl, 140, 146, 187, 219, 248, 289, 357, 368, 399, 415, 432, 450, 540
Lueger, Karl, 48
Lukács, Georg, 151
Luther, Martin, 167, 266

maddecilik, 61, 75, 86
Mahnke, Dietrich, 364
Mann, Heinrich, 546
Mann, Thomas, 22, 99, 197, 271, 296, 353, 508, 545
Mannheim, Karl, 294, 307
mantık, 53, 58, 81, 217, 400, 437
Mao Tse-tung, 547
Marcel, Gabriel, 478, 501
Marcuse, Herbert, 184, 248, 574, 585
Marcuse, Ludwig, 96, 99, 578
Marksizm, 63, 307, 410
Martin, Bernd, 342
Marx, Karl, 63, 117, 166, 176, 231, 562
matematik, 121
Mehring, Walter, 239
Meinecke, Fried, 506
Melanchthon, Philip, 37
Meller Markovicz, Digne, 582
Melville, Hermann, 598
Merleau-Ponty, Maurice Jean-Jacques, 126
metafizik, 62, 70, 109, 152, 165, 203, 225, 279, 567, 576
Meusel, Alfred, 307
mevcutluk, el-altındalık, 225, 232, 243, 486
Michelangelo, 554
millet, 249, 301, 353, 372, 403, 409
miras, 250
Misch, Georg, 191, 303, 448
mistik, 162
mitolojiden arındırma, 201, 203
Mitscherlich, Alexander, 549
Mitscherlich, Margarete, 549
modernizm, antimodernizm, 44, 61, 141
Moleschott, Jakob, 61
Montaigne, Michel E. de, 203
Möllendorf, Wilhelm von, 344, 386
Mörchen, Hermann, 198, 200, 206, 207, 220, 326, 488
Musil, Robert, 122, 239, 294
Mühsam, Erich, 140, 144
Müller, Max, 327, 329, 366, 369, 453, 491, 600

Nabokov, Vladimir, 482

Napolyon, Bonaparte, 330, 400
Nasyonal sosyalizm, 300, 327, 331, 336, 342, 381, 413, 420, 440, 472
Natorp, Paul, 70, 183, 190
nesne, -llik, 111, 185, 231
Newton, Isaac, 94
Nietzsche, Friedrich, 36, 49, 60, 63, 65, 76, 89, 91, 108, 161, 166, 220, 235, 256, 351, 358, 394, 399, 401, 413, 424, 426, 429, 445, 514, 518, 551
nihilizm, 427
Nikolaus, von Kues, 73
Nishida, Kitaro, 432
Novalis (Georg von Hardenberg), 46
numenimsi, 255
Nussbaum, 345

Oehlkers, Friedrich, 471, 527
Oelze, F. W., 544
olay, 433, 438
olgusallık, 95, 175
olumsallık, 479
ontik-ontolojik, 223
ontolojik farklılık, 378
Ortega y Gasset, José, 549
Ott, Hugo, 42, 77, 342, 376, 386, 389, 453, 474, 489
Otto, Rudolf, 116, 165, 255, 263, 286
oyun, — sahası, 424, 430
öğrenci hareketi, 371
ölüm, 203, 210, 224, 242, 534
öylelik, 160, 199, 240
özgürlük, 49, 64, 94, 226, 248, 274, 285, 292, 316, 320, 479, 501, 505
özne-nesne, 131, 150, 511

Palestrina, Giovanni Pierluigi, 66
Para, 72
Parmenides, 198, 463
Paulus, 167, 266, 557
Peirce, 68
Petri, Elfride
bkz. Heidegger, Elfride, 113
Petzet, Heinrich Wiegand, 261, 457, 492, 543, 548, 582, 591, 599
Pfänder, Alexander, 117
Picht, Georg, 331, 444, 446, 467
Picht-Axenfeld, Edith, 467
Pius XII., Papa, 491
Platon, 21, 37, 62, 130, 220, 245, 294, 306, 310, 312, 315, 318, 353, 396, 418, 432, 438, 446, 476, 508, 510, 530, 556, 580
Plessner, Helmuth, 217, 236, 289, 294, 298, 504
Pöggeler, Otto, 167, 586
pragmatizm, 68, 90
Protestanlık, 116, 167, 169, 200
Proust, Marcel, 117, 130, 149, 480, 577
psikolojizm, 80, 152, 178

Raffaello, 66
Rathenau, Walter, 294
realizm, 60
Reinach, Adolf, 120
Renan, Ernest, 459
Resnais, Alain, 488
Richter, Hellmut, 572
Rickert, Heinrich, 66, 71, 86, 96, 107, 185, 222
Riezler, Kurt, 271
Rilke, Rainer Maria, 98, 402, 587
Ritter, Gerhard, 369, 471
Rosenberg, Alfred, 339
Rosenstock-Huessey, Eugen, 331
ruh hali, 24, 225, 234, 408, 436

saçma, 480
sahihlik/gayrisahihlik, 40, 177, 205, 238, 299
Sartre, Jean-Paul, 125, 135, 223, 248, 466, 478, 480, 483, 485, 493, 498, 501, 509, 513, 515, 518, 570, 573, 591
Sauer, Josef, 79, 344
savaş, 96, 100, 135, 171, 462
Schadewaldt, Wolfgang, 342, 345, 396
Scheel, Kurt, 454, 467
Scheler, Max, 76, 89, 92, 95, 100, 117, 120, 215, 235, 282, 289, 296, 450, 480, 600
Schelling, Friedrich Wilhelm, 43, 199, 292, 427, 515, 518
Schiller, Friedrich, 145
Schlageter, Leo, 347
Schleiermacher, Friedrich, 52
Schmitt, Carl, 101, 252, 254, 257, 300, 346, 456, 495, 584
Schneider, Arthur, 83
Schneider, Reinhold, 502
Schnurre, Wolfdietrich, 155
Schopenhauer, Arthur, 93, 166, 352, 427, 595
Schubert, Franz, 467
Schwan, Alexander, 537, 580
Schwörer, Victor, 366
Sezgi, 94, 138, 146
Siemens, Werner von, 69
Simmel, Georg, 72, 136
siyaset kavramı, 101, 145, 300, 332, 377, 400, 411, 530
Siyaset kavramı, 401
skolastik, 85
Sloterdijk, Peter, 579
Sokrates, 59, 184, 203, 320, 393, 562
Sonnemann, Ulrich, 579
Spengler, Oswald, 144, 170, 256, 282, 326
Spinoza, 62, 367, 476
Spranger, Eduard, 145, 304, 340, 342
Stâbel, Oskar, 387
Stadelmann, Rudolf, 376, 467
Staiger, Emil, 451
Staudinger, Hermann, 389

Stein, Edith, 119, 127, 134
Sternberger, Dolf, 505, 520
Stieler, Georg, 362, 381
Streicher, Julius, 399
Stroomann, Gerhard, 545
Struve, Gustav von, 28
susuş, 200, 437, 475, 585
sükûnet, 281, 465
Szilasi, Wilhelm, 369

şaşkınlık, 162
şeffaflık, 157, 172, 219, 249
şeyleştirme, 151
şiir, 221, 403

Tales, Miletoslu, 184
Tanrı, tanrılar, 45, 52, 102, 127, 168, 217, 220, 297, 406, 434, 503, 600
tarihçilik, 110
tarihsellik, 236, 299, 451
tasavvur, 65, 419
tekinsizlik, 226
teknik, 410, 419, 438, 460, 549, 553
Tellenbach, Gerd, 358, 520
teoloji, 77, 108, 167, 177, 200
Tepl, Johannes, 242
Thomas, Aquinolu Aziz, 35, 84
Thomas, Erfurtlu, 103
Thomasçılık, 84, 96
Thoukydides, 530
Thurneysen, Eduard, 201
Tillich, Paul, 252, 254, 257, 263, 305, 326
tin, 64, 129, 400, 504
Toller, Ernst, 140, 144, 546
Tolstoy, Lev N., 141
Towarnicki, Frédéric de, 488
Tönnies, Ferdinand, 247
Trakl, Georg, 587
Treitschke, Heinrich von, 330
Troeltsch, Ernst, 100, 193

Uexküll, Jakob von, 291
ufuk, 431
uyuşukluk, 292, 430

Vaftizci Yahya, 438
Vaihinger, Hans, 36, 67
varlığı unutmuşluk, 221, 233
varlık tarihi, 316, 337, 412, 431, 534
varlık, varlığın anlamı sorusu, 186, 221, 228, 333, 596
Varnhagen, Rahel, 212
varolabilmek, mümkün olmak, 223, 238
varoluş, 95, 187, 199, 201, 223, 479, 512
varoluş felsefesi, 199, 202, 479, 518
varoluşçuluk, 478, 498
Verlaine, Paul, 49
Vezin, François, 561
vicdan, 246

Vietta, Egon, 545
Vogt, Karl, 61
Vossler, Karl, 249, 357

Wagner, Richard, 332
Wagner, Robert, 344, 346
Wahl, Jean, 478
Weber, Alfred, 550
Weber, Marianne, 388
Weber, Max, 101, 117, 140, 142, 151, 178, 222, 354, 387, 419
Weil, Eric, 481
Weizsäcker, Carl Friedrich von, 439
Welte, Bernhard, 599
Werfel, Franz, 91
Wessel, Horst, 342
Wiese, Benno von, 206, 212
Wilde, Oscar, 49
Wilhelm, II, 67
Windelband, Wilhelm, 71, 185, 222
Wolf, Christian von, 270
Wolf, Erik, 384
Wolf, Georg, 582
Wolters, Friedrich, 195
Wundt, Wilhelm, 80, 162

yabancılaşma, 176
Yahudi düşmanlığı, 209, 364, 367, 572
yapmak, 173
yaşam felsefesi, 86, 89
yeni-Kantçılık, 70, 86, 97, 222
yeryüzü, 422
yönelim, -sel, 54, 104, 229
Yunanistan, 417

zaman, -sallık, 221, 243, 284, 432
Ziegler, Leopold, 282
zihnin buradalığı, 255, 300
Zweig, Stefan, 121

Bir Alman Üstat

HEIDEGGER

Rüdiger Safranski

Martin Heidegger 20. yüzyılın en etkileyici ve üzerinde en çok tartışılan filozofudur. Rüdiger Safranski, elinizdeki bu kitapla onun yaşamöyküsünü iyisiyle kötüsüyle, İyi'nin ve Kötü'nün ötesinde adım adım anlatmaktadır. Heidegger, Üstat Eckhart'ın okulundan gelen gerçek bir "üstat"tır. O, Almanya'da nasyonal sosyalist devrimin heyecanlı bir takipçisi olmuştur. Felsefi nedenlerle nasyonal sosyalist olmuş ve yine felsefi nedenlerle nasyonal sosyalist olmaktan vazgeçmiştir. Safranski bu çalışmasıyla, Heidegger'e salt siyasi açıdan bakıldığında, onun birçok yönüyle anlaşılmadığını ortaya çıkarmaktadır. Önsözde belirttiği gibi: "O gerçekten de çok 'Alman'dı, tıpkı Thomas Mann'ın Adrian Leverkühn'ü gibi. Heidegger'in yaşam ve düşünce öyküsü bir kez daha bir Faustus öyküsüdür. Bir Alman'ın Avrupa'da olay yaratacak olan, felsefedeki kendine özgü yolunun, sevilmeye layık, büyüleyici ve kirlenmiş her yanı gün ışığına çıkmaktadır."

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-997-138-0

9 789759 971380

20,00 YTL

www.kabalciyayinevi.com