

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

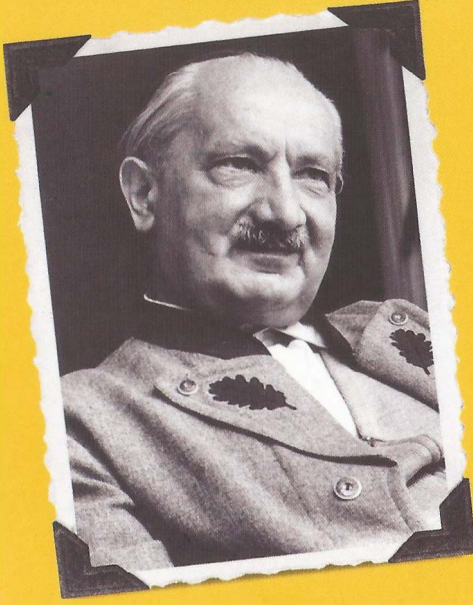
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Heidegger'in Felsefi Pedagojisi

*Michael
Ehrmantraut*

Türkçesi: Çiğdem Yılmaz



Pedagoji

HEİDEGGER'İN FELSEFİ PEDAGOJİSİ

©2018

Pedagoji Yayınları - 5

Felsefe ve Pedagoji - 1

Heidegger'in Felsefi Pedagojisi

Michael Ehrmantraut

Her hakkı saklıdır.

Kaynak gösterilerek tanıtım amaçlı kısa alıntılar dışında yayınevinin yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Eser, *Utopia* yazı karakteri ile 10 punto ve 13,5 satır aralığı olarak dizilmiştir.

Türkçesi : Çiğdem Yılmaz

Kapak Tasarım : Zeyd Karaaslan

Mizanpaj : Zeyd Karaaslan

1. Baskı : Nisan 2018, İstanbul

ISBN : 978-605-66127-4-9

Baskı ve Cilt

Yön Basım Yayın

Matbaa Sertifika No: 12573

Davutpaşa Caddesi, Güven Sanayi Sitesi, B Blok 1.Kat No:366

Topkapı / Zeytinburnu – Tel: 0212 544 66 34

Pedagoji Yayınları

Halil Rıfat Paşa Mah., PERPA Ticaret Merkezi

B Blok K:4 / 370, 34384 Okmeydanı / İstanbul

Bize Ulaşın

www.pedagoji.com.tr

info@pedagoji.com.tr

 [pedagojiyayinlari](https://www.instagram.com/pedagojiyayinlari)

 [pedagojiyayinlari](https://www.facebook.com/pedagojiyayinlari)

 [Pedagoji](https://twitter.com/Pedagoji)

HEIDEGGER'İN FELSEFİ PEDAGOJİSİ

Michael Ehrmantraut

Teşekkürler

Eğitimin Heidegger için ne anlama geldiği üzerine derinlemesine düşünmek beni sık sık kendi öğretmenlerimi ve onların “felsefeye giriş” görevine yaklaşım tarzlarını düşünmeye sevk etti. Pek çok arkadaşşıma sohbetlerinden, içgörü ve tavsiyelerinden dolayı müteşekkîr olurken, bu çalışmayı olanaklı kılan öğretim üyeleri Eric Petrie, Susan Shell, M. Richard Zinman ve Richard Velkley’e özel olarak teşekkür etmeyi isterim. Lynne ve Harry Bradley Vakfı ve Boston Koleji Siyasal Bilimler bölümüne de destekleri için minnettarım.

İçindekiler

Kısaltmalar	6
Martin Heidegger'in Yapıtları	6
<i>GİRİS</i>	9
Felsefe Pratiği	10
Felsefi Pratiğin Pedagojik Karakteri	16
Başlangıç Sorunu	17
Derslerin Yeni Pedagojisi	25
Temel Ontoloji ve Metafizik	28
Felsefi Pedagoji ve Tinsel Liderlik	36
Eğitim ve Politika	44
Neden Heidegger Çalışmalı?	53
<i>HEIDEGGER'İN</i>	
<i>"FELSEFEYE GİRİŞ"İ</i>	57
Giriş Görevi: Einleitung in die Philosophie	58
Felsefe ve İnsanın Özü	67
<i>HEIDEGGER'İN</i>	
<i>ÖĞRENCİLERİ</i>	77
Akademik Çalışmaların Krizi	84
"Yaşayan bir Felsefi Düşünce"ye Doğru	96
Haletiruhiye ve Tarih	119
Haletiruhiye ve Felsefe	125
Gereksinimsizlik Gereksinimi	142
<i>ÖĞRENCİ</i>	
<i>DASEIN</i>	153
Varolanlar Bütünü ile Sorgulayıcı	
Bir Yüzleşme Olarak Bilim	157
Felsefi Cesaretin Kaynakları	184
<i>FELSEFİ PEDAGOJİ</i>	
<i>VE TARİHSEL TOPLULUK</i>	201
Liderliğin Koşulları	207
Başkalarının "Vicdan"ı Olmak	219
Fırlatılmışlık ve Otantiklik	228
Kararlılık ve Gelenek	239
Topluluğun Tarihselliği	244
Metafizik Nedir?'deki Liderlik	257
Sonsöz	265

Kısaltmalar

Eğer alıntı kısmen veya tamamen İngilizce çeviriyi takip ediyorsa, hem özgün Almanca metne hem de İngilizce çevirisine atıfta bulunuldu. Aksi belirtilmediği takdirde Almanca metinden yapılan tüm çeviriler bana aittir.

Martin Heidegger'in Yapıtları

BP Basic Problems Of Phenomenology. İng. çev. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

BQ Basic Questions of Philosophy. İng. çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

BT Being and Time. İng. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

CP Contributions to Philosophy (From Enowning). İng. çev. P. Emad ve K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

EdP Europa und deutsche Philosophie (1936 dersi), *Europa und die Philosophie* içinde, ed. H. Gander. Frankfurt: Klostermann, 1993.

EM Einführung in die Metaphysik. Beşinci Baskı. Tübingen: Niemeyer, 1987.

FCM Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude. İng. çev. W. McNeill ve N. Walker. Bloomington: Indiana University Press.

G9 Gesamtausgabe, Cilt. 9. Wegmarken. Ed. F. W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann. 1976.

G13 Gesamtausgabe, Cilt.13: Aus der Erfahrung des Denkens. Ed. H. Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2002.

G16 Gesamtausgabe, Cilt. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Ed. H Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2000.

G26 Gesamtausgabe, Cilt. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik (SS 1928). Ed. K. Held. Frankfurt: Klostermann, 1978.

G27 Gesamtausgabe, Cilt. 27: Einleitung in die Philosophie (WS 1928/29). Ed. O. Saame ve I. Saame-Speidel. Frankfurt: Klostermann, 1996.

G28 Gesamtausgabe, Cilt. 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (SS 1929). Ed. C. Strube. Frankfurt: Klostermann, 1997.

G28 Gesamtausgabe, Cilt. 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt –Endlichkeit–Einsamkeit (WS 1929/1930). Ed. F. W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1983.

G32 Gesamtausgabe, Cilt. 32: Hegels Phänomenologie des Geistes (WS 1930/31). Ed. I. Goerland. Frankfurt: Klostermann, 1980.

G34 *Gesamtausgabe*, Cilt. 34: *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1931/32). Ed. H. Moerchen. Frankfurt: Klostermann, 1988.

G38 *Gesamtausgabe*, Cilt. 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit* (SS 1934). Ed. G. Suebold. Frankfurt: Klostermann, 1998.

G39 *Gesamtausgabe*, Cilt. 38: *Hölderlins Hymnen: "Germanien" und "Der Rhein"* (WS 1934/35). Ed. S. Ziegler. Frankfurt: Klostermann, 1980.

G45 *Gesamtausgabe*, Cilt. 45: *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (WS 1937/38). Ed. F. W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1984.

G53 *Gesamtausgabe*, Cilt. 53: *Hölderlins Hymnen "Der Ister"* (SS 1942). Ed. C. Ochwaldt, 1982. Frankfurt: Klostermann, 1989.

G54 *Gesamtausgabe*, Cilt. 54: *Parmenides*. Ed. M. S. Rings. Frankfurt: Klostermann, 1982.

G65 *Gesamtausgabe*, Cilt. 65: *Beiträge zur Philosophie*. Ed. F. W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989.

Hw *Holzwege*. Altıncı Baskı. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*. Dördüncü Baskı. Frankfurt: Klostermann, 1973.

MFL *The Metaphysical Foundations of Logic*. İng. çev. M. Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Ni Nietzsche Cilt 1. Pfullingen: Neske, 1961.

Nii Nietzsche Cilt 2. Pfullingen: Neske, 1961.

PIK *Phenomenological Interpretations of Kant's Critique of Pure Reason*. İng. çev. P. Emad ve K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

PS *Plato's Sophist*. İng. çev. P. Emad ve K. Maly. Bloomington: Indiana University Press. 1997.

SG *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske. 1957.

SU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt: Klostermann, 1983. Türkçesi: Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, 2.Basım., 2006, ss. 154-163.

SZ *Sein und Zeit*. Onaltıncı Baskı. Tübingen: Niemeyer, 1986. Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2.Basım., 2011.

VA *Vorträge und Aussätze*, Yedinci Baskı, Stuttgart: Neske, 1994.

GİRİŞ

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın sonuç bölümüne doğru, Kont Yorck'un düşüncesindeki içgörü ve eğilimlerinin önemli açılardan *Varlık ve Zaman*'ı düşünmeyi nasıl öngördüğünü sergilemek için Yorck'un Wilhelm Dilthey ile yazışmalarından bir dizi alıntı yapar. Heidegger'e göre Yorck, *Varlık ve Zaman*'da serimlenen merkezi keşiflerden biri olan Dasein'in tarihselliğine ulaşmakla kalmamış, "nihai sonucu bu içgörüden çıkarmakta da tereddüt etmemiştir". Ardından Heidegger, Yorck'un mektuplarında "bu nihai sonucun" dile getirildiği ifadelerden bir seçki sunar. Bu ifadelerin ana izleği, felsefenin bir "yaşam" tarzı olarak kendiliğinden tarihsel olma biçimiyle ilgilidir. Felsefenin anlamı üzerine Heidegger tarafından alıntılanan yorumlar arasında aşağıdaki ifade öne çıkar:

Pratik olabilmek, açıkçası artık tüm bilimlerin asıl haklılık zeminidir. Ama matematiksel praksis tek praksis değildir. Bizim *duruş noktamızın pratik ereği, sözcüğün en geniş ve en derin anlamıyla*

pedagojik bir erektir. Bu erek tüm sahici felsefenin ruhu ve Platon ile Aristoteles'in hakikatidir (SZ 402, BT 402; vurgu eklendi).*

Heidegger, alıntı boyunca Yorck'un ifadesini kendisininmiş gibi benimseyerek kendi felsefi "duruş noktasının" "pratik ereğinin" önemli karakteristiklerinden birini vurgular.

Elinizdeki kitap, Heidegger için felsefenin, doğası gereği, "sözcüğün en geniş ve en derin anlamıyla pedagojik olduğu" tezine yönelik bir araştırmadır. Bu izleğin temel öğeleri, *Varlık ve Zaman*'a göre felsefenin bir "praksis" kipi olarak nasıl anlaşıldığına bir başvuru ve bunun yanı sıra felsefi pratiğin nasıl bizzat bir çeşit "pedagoji" gerektirdiğinin göz önüne alınması üzerinden ana hatlarıyla özetlenebilir.

Felsefe Pratiği

Varlık ve Zaman'da temel izleği bakımından felsefe, Varlığı soruşturma olarak anlaşılır. Bu soruşturmaya girişmek, herhangi bir izleksel sorgulamadan önce Varlığın zaten bir şekilde sorgulayabilen varolandan etkilenebilir ve onun tarafından anlaşılabilir olduğunu varsayar. Aynı zamanda en başından beri Varlık anlayışı (*Seinsverständnis*) denilen bu etkilenebilirliğin insanı "Dasein" olarak tanımlanabilecek bir biçimde temelden belirlediğini de farz eder. Dasein'ın Varlığı anlaması beraberinde, hem kendi Varlığının hem de kendi olmayan varolanların Varlığının ifşası içinde hareket etmesini gerektirir. Dasein'ın bir varolan olarak kendisiyle ilk ilişkisi, kendi Varlığının bir anlayışıdır. Bu anlayış evrensel bir kavramsal idraktan oluşmaktan ziyade nasıl "olduğu" veya olabileceği yani kendi varoluşu ve şeylerinin Dasein için "önem taşıma" tarzıyla ilişkili bir kaygıda vuku bulur. Dasein'ın öz-anlayışı böylelikle her zaman, bir imkan olarak kendisinin dışına çıkma ("ex-ist") tarzıdır.

* Yazarın kitap boyunca *Sein und Zeit*'tan yaptığı bütün alıntılar, sözkonusu kitabın şu Türkçe çevirisi ile karşılaştırılarak çevrilmiştir: Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2.Basım., 2011. (ç.n)

Varlık anlayışı (imkan olarak kendisine-doğru-varolan) bu “eksistensiyell” öz-anlayışta içerildiği için genel olarak felsefi Varlık araştırması bizzat, Dasein’in varoluşunun bir imkanı olarak, mesela Dasein’in “*olabildiği*” bir tarz olarak yorumlanmalıdır. Böylelikle Heidegger, yukarıda ifade edilen tanımla birlikte felsefeyi “bir varoluş tarzı ve bunun sonucu olarak da dünya-içinde-varolmanın varolanların örtüsünü açan veya Varlığı açığa çıkaran bir kipi olarak” da kavrar. (SZ 357; BT 408) Öyleyse Heidegger için felsefe, Dasein’in kendi Varlığıyla ilgisinde köklendiği ölçüde bir *praxis* kipi olarak tanımlanabilir ve Dasein’in bu Varlığı sorgulama olasılığını kendisininmiş gibi “benimsemesini” gerektirir. Kuşkusuz bu, teorik araştırmanın sonuçlarının bir uygulaması olma anlamında sonradan “pratik” değildir. Tüm insan varoluşu Varlığın ifşası içinde hareket eder ama sadece felsefe açık bir biçimde Varlığın olduğu gibi sorgulanması ve yorumlanmasına yönelmiştir. Bu nedenle felsefe, somut varoluş olanakları ile ön-felsefi, “pratik” bir meşguliyetten boşlukta salınan, özgeci bir ayrılış olmaktan ziyade ön-felsefi bir itina ve tutumun radikalleştirilmesidir. Bu nedenle Heidegger şöyle der: “Eğer Varlığın anlamını yorumlamak görevimiz olursa, Dasein sadece birincil olarak sorgulanacak varolan olmakla kalmaz ayrıca zaten Varlığında kendini, hakkında bu sorunun sorulduğu şeyle ilişkilendiren varolan da olur. Ama bu durumda Varlık sorusu *bizatihi Dasein’e ait özsel bir Varlık-eğiliminin, yani ön-ontolojik Varlık anlayışının radikalleştirilmesinden* başka bir şey değildir.” (SZ 14-15, BT 35; vurgu eklenmiştir.) Dahası Dasein’i özsel olarak belirleyen Varlığın ifşasına yönelik eğilimi radikalleştirmede, (*Varlık ve Zaman*’ın görevi olan, Dasein’in Varlığının izleksel yorumu da dahil olmak üzere) Varlığın felsefi yorumu böylelikle bu eğilimi “yerine getirir” [*vollzieht*]. Heidegger’in dediği gibi “Varlığın araştırması olarak [fenomenolojik yorum] zaten Dasein’a ait olan ve varolanlarla her iştigalde ‘canlanan’ Varlık-anlayışının özerk ve aleni biçimde yerine getirilmesi [*Vollzug*] haline gelir” (SZ 67; BT 96).

Özetle *Varlık ve Zaman*'a göre felsefe: (1) dünya-içinde-varolmanın ontik kökenli imkanı; (2) Dasein'ın Varlığının ön-felsefi “özel eğilimi”nin radikalleştirilmesi; (3) ön-felsefi varoluşunun açıkça yerine getirilmesi [*Vollzug*] olarak belirlenir. Bu üç boyut, Heidegger'in kendi felsefe kavrayışını, ilksel anlamda Yunan kavrayışı ile açık bir biçimde birleştirdiği son dönem önerisinde (*Rektörlük Konuşması*'nda), bir praksis kipi olarak Yunan felsefi teori anlayışını “Dasein'ımız adına” yeniden kazanmak için görünürdür.¹

“Teori” bir yandan bizzat kendisi için meydana gelmez [*geschieht*] bilakis sırf varolana yakın ve onun kısıtlaması altında kalma tutkusu için meydana gelirken diğer yandan da Yunanlar bu derinlikli düşünce sorgulamasını insandaki *energeia*'nın yani “işleyiş-halinde-olma”nın tek ve aslında en yüce yolu olarak kavrayıp yerine getirmek [*vollziehen*] için mücadele ederlerdi. Dolayısıyla da niyetleri pratiği teoriye benzetmekten ziyade teoriyi sahici *praksis*in en yüce gerçekleşmesi olarak anlamak olmuştur. (SU 11-12)*

Yukarıda da belirtildiği gibi felsefenin imkanını diğer varoluş yollarından ayıran, onun Varlığın açıkça *sorgulanmasından* oluşması olgusudur. Heidegger için bu varoluş yolunun imkanı ve gerekliliği merkezi bir sorundur. Bir yandan Dasein'ın –tüm varolanlarla ilişkilerinde– yaptığı, söylediği, düşündüğü her şeye bağlı olan bir Varlık-anlayışında olduğu varsayılırken diğer yandan bu anlayış herhangi bir karışıklık ve araştırmayı en başından bertaraf etmek için fazla aşıkardı. Felsefenin imkanının sorunlu olmasının bir yolu budur. “Gökyüzünün mavi *olduğunu*” veya “neşeliyim”i herkes anlar der Heidegger. (SZ 4; BT 23) Aslında tam da bu sıradan ifşanın aşikârlığı, Varlığın altında yatan bir

1 Heidegger'in teori ve pratiğin Yunan anlamı üzerine kapsamlı yorumu için bkz., G27 167-184.

* Yazarın kitap boyunca *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*'den yaptığı bütün alıntılar, sözkonusu konuşmanın şu kitapta yer alan çevirisi ile karşılaştırılarak çevrilmiştir: Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, 2.Basım., 2006, ss. 154-163. (ç.n)

muammanın üstünü örter. Bu nedenle sıradan anlayış, Varlıkla ilgili karmaşıklık deneyimleme –sorgulamadan doğan ve sorgulamayı muhafaza etmesi gereken bir deneyimin– imkanını hem içinde taşır hem de karartır. Böylelikle Varlığın ortalama seviyede anlaşılabilir olduğuna dair onay hiçbir suretle araştırma gereksinimini ortadan kaldırmaz, daha ziyade sadece varolanlara varolanlar olarak davranmanın her yolunda —varolanlara varolanlar olarak davranan her Varlıkta— a priori bir muamma olduğunu belirgin kılar. Tam da zaten bir Varlık anlayışında yaşadığımız ve Varlığın anlamının hala karanlıkta kaldığı olgusu, ilke olarak bu soruyu tekrar sormanın gerekli olduğunu kanıtlar (SZ 4; BT 23). Kendini, ortalama seviyede anlaşılabilirlikte gizlenen bir “muammaya” uygun yönlendirmek, ön-felsefi varoluşu karakterize eden Varlığın sorgulanabilirliğinden “kaçma” eğiliminde bir gerilim başlatmak ve sürdürmektir.

İfşaya yönelik ön-felsefi eğilimin “radikalleştirilmesi” ve “gerçekleştirilmesi”, doğruluğunu sorgulamak suretiyle, Dasein’ın genel olarak kendisini ve Varlığı yorumlama tarzını karşısına almalıdır. Bir muamma tarafından “a priori” istila edilen Varlığın ön-felsefi perdelenmesinin zorunlu hakimiyeti göz önüne alındığında felsefe pratiği, Heidegger’in bir bütün olarak varoluşun “değiştirilmesi” veya “dönüştürülmesi” dediği, gündelik, otantik olmayan varoluşa sürekli bir itiraza işaret eden şeyi, kendi içinde muhafaza eder. Heidegger’in dediği gibi “felsefenin uğraştığı şeyden [*wovon die Philosophie handelt*] sadece insani Dasein’ın bir dönüşümünün [*Verwandlung*] içinde ve ondan dolayı söz açılır. Bu dönüşüm her felsefi adımda insandan talep edilir [*gefordert*] ama yaygın anlayış doğal tembelliğinin [*Behäbigkeit*] bir sonucu olarak buna karşı çıkar” (G29/30 423). Felsefi pratik, –Varlığın sorgulanabilirliğini ortaya çıkaran dünya-içinde-varolmanın kurucu deneyiminden, bir varoluş tarzı olarak felsefi sorgulama imkanının eksistensiyell “kriz”ine ve “Varlığı dünyaya geri getirme”yi hedefleyen ontolojik bir yorumlama ve iletişimde (bir “çalışma”da) bu imkanı yerine getirme aracılığıyla– Varlık ve

varoluşun yorumlandığı gündelik tarzın “içinde, tarzdan dolayı, tarza karşı, hatta tarz için” hareketlerinde karakterize edilir.²

2 Heidegger şunu öne sürer: “Dasein’in öncelikle içinde doğup büyüdüğü sözkonusu gündelik yorumlama tarzından kurtulması olanaklı değildir. Tüm sahici anlama, yorumlama ve iletişimler, yeniden keşifler, yeni baştan kendine mal etmeler bu gündelik yorumlama tarzında, ondan hareketle ve ona karşı icra edilirler” (SZ 169; BT 213). Dolayısıyla Dasein’in Varlığını gerçekten ifşa eden felsefi-ontolojik bir yorum şeditir çünkü kökeninde Dasein’in kendi benliğini yorumladığı bir tarzdır. Bu benlik tam da felsefenin açıklamaya giriştiği fenomeni gizlemeye eğilimli, her zaman verili, oturmuş, “gündelik” öz-yorumlama içinde hareket eder.

“Öyleyse Dasein’in Varlık tarzının, hedefi ilksel fenomenal sergileme olan bir ontolojik yorumdan talebi şudur: *sözkonusu varolanın Varlığını kendi kendini örtme eğilimine rağmen ele geçirmek*. Bu nedenle varoluşsal analiz gündelik yorumun iddialarına veya kendinden hoşnutluklarına ve yatıştırılmış aşıkırlığına karşı sürekli bir zor kullanma karakteri [*Gewaltsamkeit*] taşır” (SZ 311; BT 359). Burada bahsedilen “talep” ilkin sadece yöntembilimsel bir gereklilik gibi gözükür. Bu ifade tüm felsefi ve bilimsel araştırmayı kısıtlayan genel bir yöntembilimsel kuralın Dasein’in yorumlanması durumunda nasıl uygulandığını dile getirir. Heidegger başka bir yerde bu genel talimatı, takip eden biçimde formüle eder: “*Konu [Sachgehalt]* ve bir *varolanın Varlık tarzı*, uygun olan olası apaçıklığı (hakikati) salık verir...Konusuna ve kendi Varlık tarzına uygun bir biçimde her varolana ait olan açıklık, *kavranılması gereken varolana giriş tarzlarından* özellikle belirli, olası ve uygun olanları salık verir (G29/30 135). Bu nedenle bir varolanın kendisine özgü Varlık-tarzı [*Seinsart*], bu varolanı farzetmesi gereken bilen kişinin yaklaşım ve baş etme tarzını “salık verir” ve “talep eder”. Yorum konusu olan varolan insani Dasein olduğunda, başka bir deyişle yorumlayan ve yorumlanacak olan bir ve aynı kişi olunca burada sözkonusu olan yöntembilimsel talep öz-düşünüm-sel olur. İnsani Dasein’in yorumunda bilen kişi, insani Dasein’in Varlığından kaynaklanan talebe, dışardan değil de kendi varoluşundan kaynaklanan talebe boyun eğer. Bu talep aynı zamanda değerlendirme altındaki varolanın karakteristik saklanma tarzlarına ve benzer şekilde yorumcunun kendi varoluşunun bir parçası olan saklanma eğilimine karşı çıkmasını gerektirir. Bu nedenle ilk bakışta yorumun sadece yöntembilimsel bir kuralı gibi gözükken şey artık pratik bir emirden (imperatiften) oluşur gibidir –gerçekten de ilk elde insani Dasein’den gelmekle beraber insani Varlığın temel bir eğilimine [*Seinstendenz*] karşı çıkmayı da gerektirmesi bakımından bize Kantçı ahlaki buyruğu anımsatır. *Varlık ve Zaman*’ın yöntembilimsel Varlığı ifşa talebinin kaynağını inceleme, otantik olmayan gündelikliği yöneten saklanmaya yönelik eğilime rağmen, düşmüşlüğe karşı hareketi başlatan “talep” [*Forderung*] olarak vicdan çağrısını yorumlamaya geri götürür. *Varlık ve Zaman*’dan sonra felsefi araştırma ve yoruma çağrıda bulunan muğlak gerekli-

Burada biz Heidegger'in felsefe anlayışını, sadece kavranılma şekliyle değil, *pratiğe dökülme* şekliyle de bir izlek olarak oluşturacağız. Bu, felsefenin *birliği* — *Varlık ve Zaman*'da varoluşsal-ontolojik yorumun ve onun olası hakikatinin, eksistensiyell anlayış ve hakikatte “köklendiğinin” gösterimi aracılığıyla sunulduğu bir birlik— üzerine bir perspektif önerir. Başka bir değişle kapsamlı bir biçimde gözden geçirildiğinde bir varoluş tarzı olarak felsefe şunları içerir: (1) Aracılığıyla Dasein'in dünyaya açıldığı “temel deneyim” [*Grunderfahrung*], Dasein'in kendi Varlığı ve sorgulanabilir bir biçimde Varlığın kendisi; (2) felsefi düşünmenin köklendiği toplumun somut tarihsel durumunun ifşası; (3) felsefi sorgulamanın devamlılığını sağlayan tutum [*Hal-tung*]; (4) fenomene “erişim sağlama” [*Zugangsart*] tarzı olarak araştırmada kullanılan (izlekleştirme, tasarım, yorum, analitik, biçimsel-belirtici ve metafizik kavramsallaştırma ve yıkım) girift yorumlama yöntemi ve son olarak; (5) felsefi Dasein ile birlikte “dünya içinde” olan diğer Dasein için önceki tüm uğrak noktalarının ifşa edildiği, söylem (yazma ve konuşma) ve iletişim (eser, ders, makale) kipleri. Biz bu ifşaya felsefi pratiğin *pedagogik* ereği diyeceğiz. Heidegger'in, York'un “duruş noktamızın pratik

lik artık vicdan fenomeninde konumlanmaz. Aşağıda, 1920'de Heidegger'in temel “ihtiyaç” [*Not*] dediği şeyin nasıl bir bütün olarak varolanlardan neşet etmiş bir biçimde anlaşıldığını, 1930 ve 1940'lardaki yazılarında Varlığın ‘ihtiyaç duyabileceği’ ve insandan ifşa için tam olarak felsefi düşünce faaliyeti aracılığıyla açılan bir alan talep edebileceği bir biçimde Varlığın kendisine yönelik bu ihtiyaca nasıl atıfta bulunduğunu daha kapsamlı bir biçimde gözden geçireceğiz. Dasein'in “Varlık-tarzı”nın [*Seinart*], felsefi yorumcudan ne “talep ettiği” üzerine yukarıda alıntılanan ifade, *Varlık ve Zaman* araştırmasına (ve genel olarak felsefe için) özsel olan bir şeyleri ortaya koyar: ‘yöntem’ kolaylıkla bir diğeri ile değiştirilebilen keyfi bir teknik olmaktan ziyade *met-hodos*'un özgün Yunanca anlamıyla uyumlu bir biçimde Dasein'in sözkonusu meselelere “yöneldiği”, “erişim kazandığı” [*Zu-gangsart*] ve ilişkilendiği tarzıdır (burada bkz. SZ 27, 35). Bu nedenle Heidegger'in yöntemi Dasein'in Varlığının oluşumunda köklendiğini öne sürer. Yöntem felsefenin bir enstrümanı olmakla kalmayıp felsefi düşüncenin ta kendisidir. Heidegger'in eserinde bulunan “yöntembilimsel” değerlendirmeler, hem Dasein'in Varlıkla ilişkisini hem de bu ilişkinin gerçekleştirilmesi olarak felsefeyi anlamamıza yardımcı olduğu ölçüde özellikle açıklayıcıdır.

ereği sözcüğün en geniş ve en derin anlamında pedagojik bir erektir” görüşünü alıntılanması kendi faaliyetini nasıl anladığına dair önemli noktaları ifşa eder.

Felsefi Pratiğin Pedagojik Karakteri

Özgün ereği, imkanı, zorunluluğu, koşulları ve kapsamı bakımından felsefi pedagoji izleğine işaret etmek, felsefe pratiğinin kendisine yoğunlaşarak gözler önüne serilen bir görevdir. Kişi felsefi pratiğe ne kadar odaklanırsa felsefi pedagoji sorunu da o kadar acil hale gelir. Heidegger de bizzat bu vurguyu yapar: “Aslında ne kadar ciddi bir biçimde felsefi düşünceyle meşgul olursak felsefi düşüncenin, Dasein’in özünde meydana gelmesine rağmen, aslında tam olarak da bu yüzden, sadece ve sadece orada meydana gelmesi yüzünden *kendi özgürleşmesine* –ki bu Dasein’in kendisine şiddet uygulamasını gerektirecek bir özgürleşmedir– *ve rehberliğine* [*Führung*] *ihtiyaç duyduğu* bir o kadar açık hale gelecek.” (G27220; vurgu eklenmiştir). Elinizdeki çalışmanın göstereceği üzere “özgürlük” ve “rehberlik” (veya “liderlik”) felsefi pedagojinin erek ve karakterini oluşturur.³ Heidegger burada rehberlik “ihtiyacının”, felsefenin işaret ettiği şeye ve felsefi sorgulamanın imkanını engelleyen, bir varoluş değişiminin kendi kendisine uyguladığı şiddeti “gerekli” kılan Dasein’in Varlığının ta kendisine özgü zorluklara eşlik eden deneyime (ön-felsefi anlayışın zaruri eğilimleri oldukları ölçüde) gösterilen ciddi bir dikkatle açık hale geleceğini savunur.

Bu çalışma, sözkonusu pedagojinin karakterinin ve felsefi pratiğe ait olma tarzının ayrıntılarına inmek için öncelikli olarak

3 “Pedagoji” Yunanca “*pais*”, çocuk ve “*ágō*”, liderlik etmek sözcüklerinden türemiştir; bu nedenle sözcük literal olarak “liderliğin” bir kipine atıfta bulunur. “Liderliğin” politik alana uzanan çok daha geniş çağrışımları varken “pedagoji”nin yaygın olarak başkalarını eğitme sanatı olarak anlaşılması dikkate alınmalıdır zira tartışılacağı üzere bizzat felsefeyi başkalarına tanıtmaya dair eğitimsel sorun, Heidegger’in ilk olarak *Einleitung in die Philosophie*’de (1928), daha sonra da *Rectoral Adress*’de (1933) değindiği gibi kapsamlı bir “tinsel liderlik” faaliyetine yayılır.

Heidegger'in 1927-1934 arasında verdiği derslere odaklanacaktır. *Einleitung in die Philosophie* (1928) ve *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-1930) adlı eserlere özel bir dikkat sarf edilecek.⁴ Bu metinlerin her biri soruna işaret etmekte, felsefi pedagoji pratiğini örneklendirmekte ve bunu üç farklı düzlemde yapmaktadır. Birincisi, bu metinlerin örneğin Varlık hakkında karışıklık duygusu "uyandırma" (SZ 1), "yaşayan bir felsefi düşünceye öncülük etme" (G29/30 87) ve "felsefi düşüncenin Dasein'ımızda seyir haline girmesi" için gayret etme (G27 5) gibi beyan edilmiş niyetleri vardır. Öyleyse bu anlamda bu dersler iletişim örnekleri olarak felsefenin pedagojik ereği olan "özgürleşme" ve "rehberlik etme" görevini yerini getirmeye niyet ederler. İkincisi, bu metinler pedagojinin sorun ve "felsefeye giriş" görevini doğrudan, tartışmanın az çok öne çıkan izleği kırlarlar. Üçüncüsü, tüm bu yazıların ana izlekleri öyle ya da böyle Dasein'ın Varlığında felsefi düşüncenin koşulları ile ilgilidir. Bu nedenle temel ontolojik meselelerin sistematik bir biçimde ele alınması, Heidegger'in pedagojisinin imkan ve gerekliliği bakımından açıklayıcıdır.

Başlangıç Sorunu

Heidegger'in eserlerinin –özellikle *Varlık ve Zaman*'ın– okuyucusu için felsefi pedagoji başlığı altında işaret edilen konuyla ilk karşılaşma, eseri anlamak isteyen okuyucu için, yani eserin öncülük etmeyi önerdiği araştırmaya katılmak ve böylelikle

4 Biz bu dersleri yorumlarken sık sık *Varlık ve Zaman*'a (1927) döneceğiz. İkinci eser, aynı zamanda Dördüncü Bölüm'de de gözden geçirilen ana metindir. Heidegger'in 1933 tarihli *Rectoral Adress, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*'i, Üçüncü Bölüm'de enine boyuna ele alınacak. Bunun yanı sıra takip eden ders ve konuşmalar, bu çalışmada belirgin bir biçimde rol oynar: "*Was ist Metaphysik?*" (1929), "*Einführung in das akademische Studium*" (1929), "*Deutsche Studenten!*" (1933) ve "*Gedenkworte zu Schlageter*" (1933). Konumuzu detaylandırırken iki farklı derse dönme fırsatımız olacak: *Einführung in die Metaphysik* (1935) ve *Grundfragen der Philosophie* (1936/37). 1945 tarihli *Die seingeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*'den de Üçüncü Bölüm'de yararlanıldı.

“meselelerin kendisine” kavrayışla yaklaşmak isteyen kişi için olduğu gibi “başlangıç sorununda” [*Problem der Anfangs*] gerçekleşir.⁵

Varlık ve Zaman’ın sunumu, ilkin kesin olarak bilinen ilkeleri öne sürüp sonrasında tümevarımsal veya tümdengelimsel bir biçimde bilinebilecek bütünün tanımına geçen erken dönem modern savlardan açık bir biçimde farklılaşır. Aksine bu eser, başlangıç noktası olarak –insanın Varlığı da dahil olmak üzere– varolanların Varlığının önsel bir anlayışını, bir “tasarımı” alır ve sonrasında bu rehberlik edici ontolojik varsayımlardan bu varolanın Varlığının oluşumunu analiz etmeye geçer (krş. SZ 314). Eserin hareketi ne ilk ilkelere yükselme ne de onlardan iniştir; daha ziyade rehberlik edici tasarımların, varsayımlarının ifşası aracılığıyla nihayetinde açıklığa kavuşturulduğu dairesel bir harekettir. “Felsefe varsayımlarını yadsımayı hiçbir zaman istemez ama onları kolay kolay da kabul edemez” (SZ 310; BT 358). Aslında her ne kadar ontolojik yorumun “varsayımları”, Dasein’in yorum hareketi aracılığıyla “kavranılmış” hale gelseler de, şeyler ve fikirler hakkındaki önermelerin karakterine sahip değildir. Daha ziyade bizzat Dasein’in *olduğu* yani *varolduğu* tarzların karakterine sahiptir. Böyle varoluş kipleri, genel olarak Varlık fikrinin rehberlik edici ontolojik tasarımları *için* –ve ontolojik tasarımlarının– varsayımlarıdır. Öyleyse buradaki temel varsayım Dasein’in otantik, sonlu (zamansal/tarihsel) varoluşudur –felsefi düşünen kişinin Varlığının bir tarzı da

5 Bu ifade, Hegel’in 1929’daki bir dersinde kullanılır. Heidegger, Hegel’in mutlaka “başlama” sistemine has zorluklara odaklanır (G28 223-230). Bu tartışma, ilk elde başlangıç sorunuyla Varlık sorgulamasının tekabülîyetinin yanı sıra Heidegger’in, bu mesele üzerine Hegel’deki zorlukları anlama tarzını da ortaya koyar. Heidegger’e göre Hegel, sorgulamanın kaçınılmaz bir biçimde sonlu, eksistentiell karakterini ve Dasein’in kararlılığında sorgulamanın başlangıcını gözden kaçırır. Heidegger, “sonlu bir konum” olarak kendi sorgulamasını Hegelci mutlak bilime karşı konumlandırır ve aralarındaki farkın, başlangıç sorununun tanınma ölçüsüne dayandığını ileri sürer. “Başlangıç sorununun... sonlu bir konum için Hegel’de olduğundan daha büyük bir netliği vardır. Bizim için başlangıç sorunu bir varoluş sorunudur” (G28 343-45)

denebilirdi.⁶ Bir “varoluş tarzı” olarak araştırmanın varsayımı eserden önce gelir ve böylelikle adeta içinde kavranıldığı eserin “dışında” durmasıyla gözler önüne serilip gerçekleştirilmiş olur. Varsayımları açıklığa kavuşturan ve güvenceye alan kavramsal yorum, nihayetinde eserin “keyfi bir yapıdan” kaynaklanmadığını göstermek için yeterli olabilir (SZ 303). Lakin ontolojik yorumun varsayımları, biçimsel-belirtici varoluşsal-ontolojik söylemin düzleminde açıklanır. İlk bakışta bu, okuyucunun yalnızca eseri dikkatli bir biçimde okuyarak varoluşun düzgün bir felsefi ontolojik anlayışını edinebileceğini iddia edermiş gibi gözükebilir. Ama eğer ontolojik anlayışın temel varsayımı sonlu varoluşun bir bütün olarak *kavranılmasının* bir kipi değil de bir bütün olarak *varlık* (varolma) tarzı ise – “zamansallık” ve “tarihsellik” fenomeninin ilk kez erişilebilir hale geldiği “zamansal” ve “tarihsel” bir varoluş tarzı ise– ontolojik yorumun sunumunun, bir okuyucunun yoruma kavrayışla katılabildiği koşulları sağlayabileceği hiçbir suretle açık değildir. Vicdanın varoluşsal-ontolojik yorumu ile ilgili Heidegger’in söylediği gibi “Nasıl ki varoluş, ontolojik olarak yetersiz bir vicdan anlayışından doğrudan ve zorunlu olarak zarar görmüyorsa, varoluşsal olarak uygun yorum da çağrının eksistensiell bir tarzda anlaşılmasını *güvenceye almaya* yetmez” (SZ 295; BT 341). Gerçekten de “başlangıç sorunu” burada “eksistensiell anlayış olmaksızın tüm varoluş analizinin zeminsiz [*Bodenlos*] kalacağını” açık hale geleceği bir biçimde derinleşir (SZ 312; BT 360). Burada “zemin” veya “toprak” [*Boden*] fenomenal zemin anlamına gelir; zeminli olmak ise ayak basacak yerin meselelerin kendisinde bulunduğu anlamına gelir. Öyleyse soru şudur: Bir Dasein’in “olduğu varolan olarak sözkonusu Varlık-oluşumununa sahip olup olmadığına kendi kendine karar verebileceği bir şekilde” Dasein’in Varlığının oluşumunu yorumlamaya katılması *nasıl* mümkündür? (SZ 315; BT 362)

6 Bkz. SZ 228: “En ilksel ‘varsayma’, Dasein’in İtina-gösterme olarak Varlık-oluşumunda yani ‘kendi-önünde-olma’da yatar. Bu öz-varsayım, Dasein’in Varlığına ait olduğu için ‘biz’ de ‘kendimizi’ açılanmışlıkla belirlenmiş olarak varsaymak zorunda kalırız.”

Bu zorluk üzerine düşünüm, bizzat ontolojik yorumun çoğunlukla gözden kaçmış olan “pedagojik” işlevi için bir görüş alanı açar. Ontolojik yorum, eserde (*Varlık ve Zaman*) sunulduğu kadarıyla aynı zaman da bir “iletişim” eylemidir. Heidegger, yukarıda alıntılıandığı üzere ontolojik anlayışın, eksistensiyell anlayışın güvencesini vermediğini belirttikten sonra ekler: “Ama varoluşsal olarak daha ilksel yorum, daha ilksel bir eksistensiyell anlayış için olanakları da açılar, yeter ki ontolojik kavramsallaştırma kendisinin ontik deneyimden [*Erfahrung*] koparılmasına olanak tanımasın” (SZ 295; BT 341). Demek ki dikkate değer bir biçimde, biçimsel ontolojik yorum, hem sonluluğu içinde Dasein’ın “temel bir deneyim”inde (başka bir deyişle otantik tarihsel-varolanda) köklenir hem de bu deneyimin ontolojik-kavramsal yorumu aracılığıyla kendi zeminini geriye dönük bir biçimde aydınlatıp güvenceye alır. Böylelikle, bu eksistensiyell olarak ilksel, “hakikatte varolanı” “gerçekleştirmekle” de yetinmeyip dolaylı olarak diğer Dasein’ı da (mesela okuyucu) sonlu tarihsel varoluşun otantik deneyimine yönlendirir. Heidegger felsefi yorumun bu pratik-pedagojik ereğini bir tür “özgürleşme” olarak tanımlar. Eser, yani *Varlık ve Zaman* aracılığıyla iletişime geçilmiş olarak varoluşsal yorum, “Dasein’ın en yüksek derecede varoluş imkanı için yorumsal özgürleşme [*interpretierenden Befreiung*] haline gelir” (SZ 303; BT 350).

“Başlangıç sorununun” bu taslağı, pedagojik bir ereğin temel ontolojinin hem yöntem hem de sunumuna ne şekilde bağlı olması gerektiğini önerebilir. Zira sunum Varlık sorununa sadece kendisi için çözüm üretmekle kalmaz, Heidegger’in daha sonra “Varlık sorununun Dasein’ımızı tekrar harekete geçirmesi gerektiği” için “beraber sorgulama” ve “özsorgulama” [*Mitfragen und Selbstfragen*] diyeceği şeyi ortaya çıkarmaya da çalışır (EM 16; SZ *Vorbemerkung*). Bununla beraber temel ontolojinin pedagojik niyetinin imkanı, zorunluluğu, zemini, karakteri, etkinlik ve sınırları ile ilgili zorluklar kalır. Bu zorluklar *Varlık ve Zaman*’ın serimlenmesine daha fazla dikkat temelinde ve daha

sonraki derslerde felsefi pedagoji sorununa yaklaşım tarzının değerlendirilmesi aracılığıyla gün ışığına çıkar.

Ontolojik yorumun pedagojik işlevi, imkanların “eksis-tensiyell olarak daha ilksel anlayış” için ifşasında yatar lakin biçimsel-belirtici yöntem ve temel ontolojinin kavramsallığı varoluşun imkanlarının sunulduğu tavrı (çeşitli nedenlerden ötürü ve saydam olmayan biçimlerde) kendiliğinden sınırlar. Heidegger’in dediği gibi, “varoluşsal analiz Dasein’in her bir durumda *fiili olarak* neye karar verdiğini ilkesel olarak tartışamaz. Mevcut araştırma varoluşun fiili imkanlarının tasarımını bile dışlar. Bununla beraber Dasein’in fiilen kendini tasarladığı imkanların *genel olarak* nereden çıkarılacağı sorulmalıdır” (SZ 383; BT 434). Varoluşsal analiz bir anlamda olgusallığı içinde Dasein’in öz-yorumu olmasına rağmen, araştırmanın varolanın “Varlık” tarzına yönelimi (antropoloji, psikoloji, siyasal bilimler vs’nin “ontik” yaklaşımına karşıt olarak) somut, fiili varoluş düzleminden ayrılmış –ama hala orada “köklenmiş” ve orayla “bağlantılı”– bir duruş noktasından kaynaklanır. Bu kendi kendini maruz bırakan mesafe ilkin tarihsel deneyimin fiili tekilliğinin “kavranılmasına” izin verir. Heidegger burada “birey ifade edilemezdir” tutumunu benimseyen felsefi gelenekten ayrılır.⁷ Bu düstur tikellerin ancak genel sınıfın (kavramın) temsili aracılığıyla belirlenebileceği fikri üzerinde temellenir. Burada sadece tikellerin genel sınıfı ifade edilebilir. Bu gele- neğe karşı Heidegger felsefi kavramı anlamanın yeni bir tarzını tanıtır. Biçimsel-belirtici kavramlar –bizzat varolanları değil de Varlığın kipleri (kasıtlı “ilişkileri”) olan– kastedilen konuları “belirtirler” (işaret ederler). Bu kavramlar fenomeni “belirterek” sadece anlaşılması gereken şeyi değil aynı zamanda kavrayışın, kişinin dünyadaki kendi fiili varoluşu içinde nerede ve nasıl “gerçekleştirileceğini” de gösteren işaretler gibidirler. Böylelikle bu belirtiler araştırmaya katılmak isteyen kişinin olgusallığına işaret ederler. Bu “biçimsel belirtinin” ilksel anlayışı da uygun bir varoluşsal-ontolojik anlayış aracılığıyla güvenceye alınmaz;

7 Burada bkz., G940.

okuyucudan kendi ölümüne, vicdan sesine, geleneğe ve tarihsel dünyaya açılan bir kararlılık talep eder. “Genel olarak” ve biçimsel bir şekilde eserde sunulan fenomen, “olgusal olarak” benimsenilip anlaşılmalıdır. Ontolojik yorum tarafından verilen “rehberlik” bu nedenle karakteri itibariyle dolaylıdır. Böyle bir dolaylılığa biçimsel ontolojik yorumda işaret edilir. Şöyle ki, ikincisi sadece hangi fenomenin otantik, sonlu varoluşa özgü olduğunu belirtmekle kalmaz aynı zamanda anlaşılmasını gereken tavrı da (“nasılını” da) belirtir. Biçimsel-belirtici kavram Dasein fenomenini (şeylerin mevcut ve el-altında olması bakımından) gündelik tarzda anlamının şedit bir değişiminden doğar. Varoluşsal analiz, sözkonusu meselelerin “ilksel” Varlığını, verili olan ve bu nedenle ölüm, suçluluk, zamansallık ve tarih gibi meselelerin, otantik bir anlayış tarzını “dolaylı” ve “engelleyici” bir biçimde gösterdiği “sıradan” tarzdan ayırır. Özgür bir eylem, bir “karar” olarak biçimsizleştirme görevi böylelikle bireye verilmiş gibi görünür. Ontolojik yorum buna “ilkesel olarak” yol açmadığı veya yol açamadığı için bizzat temel ontolojinin pedagojisi de “dolaylı” olmakla kalmaz aynı zamanda “yetkili-olmayan” ve “bağlayıcı-olmayan”dır da [*unverbindlicher*]. (SZ 312; G27 397).

Bununla beraber *Varlık ve Zaman*’da pratiğe dökülen felsefi pedagojinin ereği bizzat Varlık sorusuna dolaylı rehberlik etmekse, tek başına “biçimsel belirtici” ontolojik yorum yönteminin de bu niyeti yerine getirebileceği açık değildir. Bu yöntem, *Varlık ve Zaman*’da bizzat felsefenin imkanı tartışmasını sınırlayan tarz göz önüne alınırsa sorunlu gözükür. Burada bir imkan olarak felsefenin muğlak bir konumu vardır. Diğer yandan felsefi sorgulamanın imkanı Dasein’a “özel” olarak anlaşılır: Bu sorgulanabilirliğiyle aşık bir biçimde Varlığa yönlendirilmiş hale gelen bir “Varlık anlayışı”dır –Dasein olarak insanın özel karakteridir. Gerçekten de Dasein’ın Varlığının tüm ontolojik yorumu, ilkin bizzat sadece Varlığı anlayan değil aynı zamanda Varlık sorusunu sorabilen varolanın yorumu olarak tanıtılır. Bu açıdan tüm *Varlık ve Zaman*, felsefi sorgulama imkanının

öz-açıklamasıdır.⁸ Bu nedenle burada felsefi sorgulamanın özsel olarak, olduğu haliyle “Dasein” a ait olduğu önceden belirlenmiştir.

Bununla beraber tüm “imkanlar” gibi (ölüme-doğru-varolan bile) felsefenin imkanı da aslında bir imkan –kendisini bu imkandan dolayı anlayan belirli bir Dasein tarafından benimsenmiş ve böylelikle temellük edilmiş olmadaki imkan- olarak “varolur”. Böylesi bir temellük bizzat ontik köken ve felsefi Varlık sorunsalının kurucu koşuludur. “Oysa ki varoluşsal analitik de kendi açısından sonuçta eksistensiyell yani *ontik olarak* kökleşmiştir. Ancak bizzat felsefi-araştırmanın sorusu, hali hazırda bulunan Dasein’ın Varlık-imkanı olarak eksistensiyell bir tarzda kavranılırsa [*ergriffen*] varoluşun varoluşsallığının ifşasının imkanı ve bunun sonucu olarak da temelleri yeterince sağlam bir biçimde atılmış ontolojik bir sorunsalın genel olarak ele alınmasının imkanı ortaya çıkar” (SZ 13; BT 34). Tam da varoluş (“varoluşsallık”) fenomenin ifşası, felsefi sorgulamaya bağlı olduğu ölçüde bizzat araştırmaya erişim de bu olanağın eksistensiyell kavranışına bağlı olmalıdır. Lakin burada bile bir bütün olarak *Varlık ve Zaman*’daki ontolojik yorum, biçimsel bir ontolojik yorumun yöntembilimsel sınırlamaları içinde kalır. Varoluşsal analitik, imkanların otantik kavranışını açıklığa kavuşturur ve orada dahil olduğu şeye ve imkanın “genel olarak nereden” yaratıldığına işaret eder ancak (tekrar edersek) “Dasein’ın her bir durumda *fiili olarak* neye karar verdiğini ilkesel olarak tartışamaz. Varoluşun fiili imkanlarının tasarımını bile dışlar” (SZ 383; BT 484). Bu nedenle varoluşsal analitik her fiili imkanın bir halkın belirli bir geleneği aracılığıyla iletildiğini ve ilk olarak Dasein’ın kaçınılmaz yazgısı olarak belirlendiğini belirtebilmesine rağmen “bu” imkanı, “bu” geleneği, “bu” halkı sadece belirtebilir, belirleyemez. Dasein imkanını fiili geleneğinden yaratır ve

8 Heidegger bu noktayı, Varlığın anlamı sorusunun öncelikle insanın Varlığını izikleştirmesi gerekliliği üzerine giriş niteliğinde ifadelerinde açıklığa kavuşturur. Varlığı araştırma, kendine yönelik “saydam” olmalıdır ve bu, burayla ilişkili (kavrayış ve sorgulama gibi) tüm tutumlar hakkında açıklığı gerektirir. Ama bunlar aşikar bir biçimde bir *varolanın* “Varlığının kipleri” dir –başka bir deyişle sorgulayıcının yani bizzat olduğumuz varolanın (bkz., SZ 7).

bu nedenle de kendisini halkının tarihi ile ilişkili olarak içinde bulunduğu durum ve tarihsel anda belirler. Bununla beraber “biçimsel-belirtici” kavramlar sadece kararlılıkta işaret edilen şeyi gösterirler ama fiili çözümün gerekli tarihsel belirliliğini sağlayamaz ve bu nedenle de tarihsel durumu ifşa edemezler.

Bu nedenle ontolojik yorumun dolaylı rehberliği özgür, kararlı birey Dasein’a uygun imkanın somut kavranışını terk eder gözükür. Ama bu, felsefenin imkanının –tam olarak varoluşun varoluşsallığının ifşasını ve zamansallığı içinde Varlığın yorumunu ilk defa açan imkan olarak– tekil belirli bir tarihsel duruma ve tarihsel ana değil de *herhangi* bir duruma, herhangi bir geleneğe, herhangi bir tarihsel halka bağlı olduğunun varsayılmasına götürecektir. Öyleyse (Varlık sorusunun yeniden kazanımı olarak anlaşılan) felsefenin imkanı ait olduğu eşsiz tarihsel yazgıdan ayrılmış gözükür. Dahası bu *herhangi bir* Dasein’ın kendi durumunu, sadece varoluşsal analitiğin genel olarak bir duruma ait olan şeyle ilgili olarak verdiği dolaylı belirtilerle “kendi kendine” kökten bir biçimde keşfedebileceğini önerir gibidir.

Bu ve diğer değerlendirmeler bizi, ontolojik yorumun biçimselliği ve dolaylılığının, başkalarını Varlık sorusuna katılmaya ve böylelikle fenomene erişime yardım etmeyle ilgili pedagojik görevi sorunlu kıldığı sonucunu çıkarmaya götürür.

Heidegger, 1928’deki bir derste, bilimdeki mevcut krizlerinin neden sadece bilime yönelik *bireyle* ilgili bir kriz olarak değil de “tarihsel-toplumsal Dasein’ın bütünündeki” bir bilim krizi olarak görülmesi gerektiği üzerine yorumda bulunur: “Belirli bir bilimle fiili somut ilişkiye her bir örnekte kesinlikle birey tarafından karar verilmelidir ama bu karar ancak olanaklar bağlamında [*Umkreis*] gerçekleştirilebilir [*ist vollziehbar*] ki bu da bize bireyin, içinde şuna veya buna özgün bir yolla karar verebildiği mekanın [*Spielraum*] nasıl ortaya çıktığını söyler” (G2730). Biçimsel ontolojik yorumun (ontik bir biçimde köklendirildiği ve kurulduğu ölçüde) önceden varsayması gereken ama varoluşsal-ontolojik yorumun başlangıçta ilkesel olarak ifşa edemediği şey tam da olanakların bu *fiili*, “tarihsel-toplumsal” *Spielraum*’udur’ (G2730). Burada

aynı zamanda bilime yönelik bireyin (yani varoluşsal analitik-ten yöntembilimsel olarak dışlanmış olanların) fiili ilişkilerine özgür birey tarafından basitçe karar verilemediği de açıktır. Bu ilişkiler daha ziyade herhangi bir seçimi önceleyen ve olanaklı kılan kaygan tarihsel *Spielraum*'a aittirler.

Derslerin Yeni Pedagojisi

Heidegger'in felsefi pedagojisi, *Varlık ve Zaman*'dan sonra 1927-1935 arasında verilen derslerde, üniversite derslerini felsefi araştırmanın iletişime geçtiği öncelikli tarz olarak benimsemesi ile uyumlu bir biçimde karakter ve yöntem açısından değişikliğe uğrar.⁹ Sunumun yeni kipi, *Varlık ve Zaman*'ın başkalarının araştırmaya gerçek katılımını imkansız değilse de sorunlu kılan bakış açılarını düzeltir. Bununla beraber yeni yaklaşım bu eseri geride bırakmaktan ziyade Varlığın anlamı araştırmasına bir giriş kapısını yani bizzat *Varlık ve Zaman* sorununa daha somut ve etkin bir girişi, olanaklı kılmaya niyetlenir. Yeni Pedagojinin pek çok temel özelliğinin taslağı *Varlık ve Zaman*'ın pedagojisine tezat teşkil eden yönleri gösterilerek kabaca çizilebilir.

(1) *Varlık ve Zaman*'da tam da felsefi pedagojinin gerekliliği ve ontolojik yorumun eksistensiyell olarak ilksel anlayış için imkanları ifşa etmeye niyetlendiği –ve böylelikle diğerlerini “özgürleştirdiği”– tarz hiçbir şekilde sunumun ön planında yer almaz; ancak temel ontolojinin yöntemine yoğunlaşma aracılığıyla görünürdür.¹⁰ Diğer yandan Heidegger derslerde her bir “giriş” sorunuyla izleksel olarak ilgilenir. Bu tip felsefi pedagoji

9 Kuşkusuz *Varlık ve Zaman*'ın önemli bölümleri yayınından önce derslerde sunuldu ve planlanmış ama yayımlanmamış kısımların büyük bir bölümü de benzer bir biçimde *Die Grundprobleme der Phänomenologie*'de (1927) yer aldı. Ama *Varlık ve Zaman* öncesi dersler, sonraki dönem eserlerinin karakteristiği olan pedagojik niyet ve yöntemi açıkça göstermezler (veya daha temkinli bir biçimde söylersek en azından aynı ölçüde göstermezler.)

10 Lakin *Varlık ve Zaman*'da yöntemin kendisi önemli yönlerden aydınlatılmamış bir halde kalır; özellikle ilk kez *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'de (1929/1930) ortaya konulan “biçimsel-belirtici” gibi felsefi kavramların anlaşılması.

tartışmalarına açıkça dinleyiciyi felsefeye yönlendirme amacı ile girişilmiştir. Pedagojik erek, felsefe pratiğinin tamamlayıcı ögesi olarak daha açık bir biçimde belirgindir. Gerçekten de muhtelif örneklerde derslerin bir bütün olarak –“sistematik” içeriklerinde bile– beyan edilmiş niyeti, gerçek bir girişi olanaklı kılmaktır.¹¹

- (2) Temel ontolojinin nasıl felsefenin imkanının eksistensiyell kavranışını varsaydığı üzerine bir kaç muğlak ifade haricinde *Varlık ve Zaman* doğrudan felsefe nedir sorusunu sormaz ve yöntembilimsel sınırları içerisinde sormaz da. Böyle bir rehberlik eksikliğiyle bu imkanın nasıl temellük edilebildiği ve böylelikle de katılımın nasıl hasıl olduğu açık değildir. Bununla beraber Heidegger derslerde tekrar eden bir biçimde “Felsefe nedir?” sorusundan (bazen “Metafizik nedir?” veya “Bilim nedir?” formunda) yola çıkar veya bu soruya döner ve böyle bir anlayışın nasıl kazanılabileceğini değerlendirir. Dahası bu sorun kendisi için değil öncelikle “felsefi düşüncenin içimizde uyandırılmasına ve kavranılmasına” izin verecek felsefenin bir ön-anlayışının geliştirilmesi olarak izikleştirilir (G275).
- (3) Varoluşsal analitik, Dasein’ın, varoluşun varoluşsal olarak ilksel hakikatinde varolabildiği Varlık tarzları olarak temel haletiruhiye ve tutumu (korku ve ileriye dönük kararlılık) biçimsel olarak (böylelikle felsefi ontolojik hakikati de temellendirerek) tarif ederken dersler (özellikle *Metafiziğin Temel Kavramları*) felsefenin imkanının “uyandırılışı”, felsefi sorular sorma, kavramsal anlayış becerisi ve felsefi (ve şiirsel) söylemin iletişimi de dahil olmak üzere hepsinin bir “haletiruhiye”den [*Stimmung*] –ki bu haletiruhiye aracılığıyla tüm varlıklar görünür hale gelir– “meydana geldiği” tarzı ön plana getirir. Buna uygun olarak felsefi dersler “uyanana” haletiruhiyelerin pedagojik görevini varsayar. Heidegger’in “Dünya nedir?” ve “Sonluluk nedir?” soruları üzerine ayrıntılı bir yorum bağlamında dikkati çektiği üzere: “Biz bu soruları ilkin otantik bir biçimde icra edeceğiz şayet ilk olarak, felsefi düşüncemizin temel bir haletiruhiyesini uyandırabilirsek. Dersimizin ilk ve gerçek temel görevi, ve yaşayan bir felsefi düşüncenin başlatılması işte budur” (G29/3087; FCM 57).

11 Biz böyle iki dersi; *Einleitung in die Philosophie* (G27) ve *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’i (G29/30) aşağıda kapsamlı bir biçimde inceleyeceğiz.

(4) Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki felsefi söylemin biçimsel tarafsızlığının aksine artık felsefi sorunsalın gelişimi için başlangıç noktasını tanımlayan doğrudan ve somut bir anlamda “biz”, “burada”, “şimdi”yi amaçlar. “Felsefi düşünce *Dasein*’ımızda bir yaşanılmışlığa [*Geschehen*] getirilmelidir; genel olarak değil daha ziyade *Dasein*’ımızda şimdi ve burada, bu anda [*Augenblick*] ve bu anın bize önerdiği bakış açılarında” (G276). “*Dasein*’ımızda şimdi ve burada” felsefi düşünceyi uyandırma girişimi, doğrudan “kim olduğumuzu”n –bir *belirlenimi* ile hemen çakışan veya hazırlayan– bir sorgulamasına yani sonluluğu içinde *Dasein*’ımızın somut, eksistensiyell bir öz-sorgulaması ve öz-belirlenimine götürür. *Varlık ve Zaman* böyle bir belirlenim ancak tarafsız ontolojik yorum düzleminde gerçekleştirir. Heidegger, konferans salonundaki konuşmacı ve dinleyici arasındaki doğrudan ilişkiden yola çıkarak, *Varlık ve Zaman*’da bir varsayım olarak ancak dolaylı bir biçimde işaret edilebilen şeyi ifşa edebilir: Felsefeyi “bizim için” olanaklı ve gerekli hale getiren toplumsal-tarihsel durum, bizzat Varlık sorusunun durumudur.

Durum burada, konferans salonuna kapatılmış veya konferans salonuyla sınırlandırılmış olmaktan ziyade geniş ve en üst düzeyde kapsayıcıdır: Felsefe dersi, Alman halkının varoluşundaki merkezi kurum olarak üniversitede konumlandırılmıştır; üniversite özsel olarak felsefenin imkanı tarafından belirlenirken Avrupa ve Batının kaderini de kendi içinde taşır. *Varlık ve Zaman*’da ontolojik yorum kendisini, bu hareketi biçimsel ve genel terimlerle tarif etmek için tarihin [*Geschichte*] fiili “yaşanılmışlığının” [*Geschehen*] dışındaymış gibi konumlandırır gözükür.¹² Tezat sayesinde derslerdeki söylemin doğrudanlığı Heidegger’e onun ve dinleyicilerin bulunduğu tarihsel top-

12 Lakin burada bu ilk izlenimden sonuçlar çıkarmaya karşı tetikte olunmalıdır. *Dasein*’ın Varlığının tarihselliğinin varoluşsal-ontolojik yorumunun doğrudan niyet ve yönteminin, bir bütün olarak araştırmanın ili durumunun somut bir biçimde serimlenmesine izin vermemesi hiçbir suretle, Heidegger’in zaten burada, Almanların ve Batının eşsiz tarihsel yazgısında köklenecek bir yorumu anlayacağı ihtimalini ortadan kaldırmaz. Zira Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın henüz girişinde, eğer felsefi sorgulamada *Dasein*’in özsel tarihselliği için bir görüş açıldıysa, Varlıktan sonra sorgulamanın tarihselliğine yönelik bir içgörünün “kaçınılmaz” olduğunu dile getirir (SZ 20).

luluğun doğrudan “içinden” ve “dışından” konuşmasına izin verir. Dasein’ın Varlığı ve onun bir bütün olarak olduğu gibi varolanlarla ilişkisine (Varlıkla ilişkisine) değin sorularböylelikle yeni bir çıkış noktası edinir ve takip eden karakteristik yollarla somut bir biçimde formüle edilebilir: “Biz kimiz?”; “Bizzat biz olan *bu halk* kim?”; “Bilim bir kez tutkumuz haline geldiğinde Dasein’ımızın temellinde *bize* ne olur?”; “Alman halkının bu en yüce okulundaki öğretmen ve öğrenci bütünü olarak bizler, bizatihi kim olduğumuzu biliyor muyuz? (G38 63 69; G9 103; SU 9). Aynı zamanda –*Varlık ve Zaman*’da olduğu gibi Dasein’ın sonlu Varlığı sorusunun tabi olduğu– Varlığın anlamı sorusu da bizzat bu yeni çıkış noktasından kaynaklanır. Heidegger örneğin “bu” sınıfta görünür bir biçimde “olan” tüm varolan çeşitlerini bulduğumuz olgusuna ilişkin muammadan hareket edebilir ama bu şeylerin “Varlığının” tam olarak nerede ve nasıl “olduğunu” belirleyemez. Yani Heidegger, takip eden karışıklığı gözler önüne sererek Varlık sorusuna götürebilir: Bu şeyler “olurlar” ama “Varlık”ları (Varlığın kendisi) bizim için boş bir sözcük olarak kalır. Öyleyse “Varlıkla nasıl birlikte olduklarını” sormak, neden “Varlığın” “bizim için” boş bir sözcük olarak kaldığının ve (Nietzsche’nin “Varlığın” aslında sadece kuruntu ve yanılsama olduğu öğretilisine başvurularak aydınlığa kavuşturulmuş) bu belirlenimin neden tam olarak *bu* tarihsel anda görünmeye başladığının ve neden devamlılık gösterdiğinin bir değerlendirmesine girmektir.

Temel Ontoloji ve Metafizik

1928’deki derslerde benimsenmiş felsefi pedagoji kipinin herhangi bir şekilde *Varlık ve Zaman*’ın yadsınmasıyla ilişkili olduğunu önermeyi amaçlamıyoruz. Bununla beraber yeni pedagoji gerçekten de Heidegger’in bu tarihlerde giriştiği Varlık sorusunun içinde ve bu soruya doğru yeni bir yönelime aittir. Heidegger, Ağustos 1928’de, *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) hazırlanırken Elizabeth Blochmann’a şöyle yazmıştı: “Bu yazın son Malburg dersi yeni bir yol buldu veya daha ziyade, benim

çok uzun zamandır henüz ancak kanaat besleyebildiğim yeni bir patikaya adım attı.” Heidegger bu süreçte [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*] Varlık sorusuna ilişkin araştırmanın sorunlarının ve her bir adımının taslağını çizer ve böylelikle temel ontolojiyi, tamamlayıcı bir izlek üzerine açıklama ve o zamanlarda henüz başlatılmamış olan buna karşılık gelecek bir yaklaşımda dahil olmak üzere daha kapsayıcı bir şema içerisine yerleştirir. Pedagojik yaklaşım benimsendiği ve 1928’den sonraki dersler felsefi sorunsalın bu dönüşümüne uyarlandığı ölçüde Heidegger’in bütün yönleriyle –ilkini temel ontoloji, akabinde yeni izlek çerçevesinde– Varlık sorusuna ilişkin araştırmasını göz önüne almak zorunludur.

Varlık sorusu ilkin, temel ontoloji aracılığıyla başlatılan geleneksel bir sorunsalın yeniden kazanımı olarak sunulur. Son yaklaşım soruna geleneksel yaklaşımı aynı anda hem “radikalleştirir” hem de “evrenselleştirir”. Sokrates öncesi düşünürlerden beri (özellikle Parmenides) varolanların Varlığının, varolanları düşünen, anlayan, kavrayan veya sorgulayan varolanla özel bir ilişkisi olduğu düşünüldü. Buna uygun olarak Varlık her zaman düşünme, *logos*, ruh veya özne ile ilişki içerisinde kavranıldı. Temel ontoloji, bir “Varlık-anlayışının” nasıl özsel olarak bu varolana ait (yani kendi “Varlık-oluşumuna” ait) olduğunu açıklamak için bu geleneksel sorunu sözkonusu varolanın bir yorumu, yani “Dasein” aracılığıyla radikalleştirmeyi teklif eder. Bunun yanı sıra Heidegger varolanların belirlenim ve düzenlenişinin geleneksel olarak zamanla ilişkili bir biçimde gerçekleştirilme tarzına da dikkat çeker; örneğin varolanların sonsuz ve geçici alanları arasındaki geleneksel ayırım. Dahası zaman, Aristoteles’ten beri ruh veya (Kant’la birlikte) özneyle özel bir ilişkiyi sürdürügelmiştir. Böylelikle geleneksel Varlık sorununun yeniden kazanımı ve radikalleştirilmesi, Varlık ve zamanın araştırılması haline gelir. Dasein’in analitik yorumu, Dasein’in Varlığının “zamansallığını” –böylelikle Varlık-anlayışının zamansallığını da– açıklığa kavuşturur ve bunu bizzat

Varlığın zamansallığını izlemekleştirmek yani zaman olarak Varlığı kavramak için yapar (G26 188-89).

Varlık sorunu radikalleştirilmekle kalmaz aynı zamanda, Dasein'ın varoluşunun analitiği olarak hala temel ontolojinin çerçevesi içerisinde kalınarak geleneksel sorun da “evrenselleştirilir”. Heidegger bunun ne anlama geldiğini, gözden geçirilmesi gereken, felsefi geleneğe merkezi, dört ikincil izleğin taslağı içinde açıklar: (1) “Varlığın” anlamının farklı varolan türleri ile uyum içinde birliğini koruyarak nasıl çeşitlendiğinin bir araştırması; (2) Varlığın öze (hangi-varolan, karakter, biçim) ve *existentia*'ya (şu-varolan, içerik) geleneksel “artikülasyonunun” temellerinin araştırması; (3) “Varlık” ile “varolanlar” arasındaki ayrımın (“varolanların Varlığının” her değerlendirmesinde işaret edildiği üzere) bu ayrımlandırmanın nasıl Varlığın-her-anlayışına ait olduğuna dair bir bakışla ele alınması ve (4) Hakikat ile Varlık arasındaki ilişki –Varlığın araştırılmasından hakikatin özünün belirlenimi (hakikatin geleneksel mevkisi olarak *logos* üzerine özel bir odaklanma) (G26 189-94).

Heidegger, temel ontolojinin bu genel serimlenmesini daha özlü bir tanımla sonuçlandırır. Temel ontoloji genel olarak ontolojinin şu iki işlem aracılığıyla bir zemine oturtulmasıdır: (1) Dasein'ın zamansallık olarak yorumu (tüm *Varlık ve Zaman*'ı betimleyen bir görev) ve (2) Varlık sorusunda muhafaza edilen temel sorunların açılınması (Heidegger'in “Varlık sorununun zamansal serimlenmesi” dediği şey, kısmen 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* dersinde sunulan bir izlek).

Bununla beraber bu noktada temel ontoloji, “sorunların” oturmuş bir yordam ve sunum kipi ile tutarlı bir düzenlemesini tam da açığa vurur gözüktüğünde ve projenin tamamlanması tam da an meselesi gözüktürken çok şaşırtıcı bir paragrafta Heidegger ontolojinin “tersyüz” edilmesi için bir gerekliliği ifade eder. Felsefenin görevi temel ontoloji ile tamamlanmamıştır; daha ziyade burada temel ontoloji farklı bir sorular kümesi ve yeni bir yaklaşım tarafından tamamlanması gereken zaruri ilk aşamayı meydana getirmiştir. Temel ontolojinin şimdi bir ilk

yaklaşım olarak ait olduğu daha geniş bütün, “metafizik” olarak belirlenmiştir.

Felsefenin sonluluğu, sınırlarla karşılaşp daha ileri gidememesi olgusuna bağı değildir. Daha çok şuna bağıdır: felsefenin, merkezi sorunsalının basitliğinde, tekrar tekrar *yeni bir uyanışı talep eden* [*ein neues Wachwerden fordert*] bir zenginliği gizlemesidir.

Temel ontolojinin ilgilendiğı şey, her şeyden önce göz önüne alınması gereken şey, tam olarak bu merkezi sorunsalın radikallığı ve evrenselliğidir, ve zaten tek başına o bu sorunların gerçekten de merkezi olduklarının görülmesine neden olur ama bu nedenle de özlerinde asla yegane sorun değillerdir. Başka bir değışle *temel ontoloji metafizik kavramını tüketmez*. (G26 198-99; MFL 156; vurgu eklendi)

Heidegger yeni sorunun ana fikrini ve ontolojinin dönüşümü aracılığıyla nasıl meydana geldiğini kısaca serimleyerek devam eder. Burada özellikle kafa karıştırıcı olan şey yeni sorunsalın hem bir yandan temel ontolojinin bir gelişimi, ona öncel ortaya çıkamayan bir şey olarak, hem de diğeryandan “fiili varoluş”unda temel ontolojinin “köken”inine bir dönüşte yatan radikal bir dönüşüm olarak sunulmasıdır; yani bizzat temel ontolojinin imkanının derinlemesine düşünülmesi ve sahnelenmesine bağı gözükür. Heidegger şöyle açıklar:

Varlık, ancak varolanlar zaten orada [*im Da*] olduğu müddetçe orada olduğu için, ilk olarak Varlık bütünlüğü içinde sorunsal olarak anlaşıldığında bir imkan haline gelen ilksel bir metafizik dönüşüme doğru bir eğilim, temel ontolojide örtük bir biçimde yatar. İçsel olan, ontolojinin *başlangıç noktasına dönme* gerekliliğı, insan varoluşunun birincil fenomenine bir atıfla açıklığa kavuşturulabilir: varolan “insan” Varlığı anlar; Varlık-anlayışında aynı zamanda Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımlaşmanın gerçekleştirilmesi yatar; Varlık ancak Dasein Varlığı anlarsa vardır. Başka bir değışle, kavrayışta Varlığın olmasının imkânında, kendi varsayımı olarak Dasein’ın fiili varoluşu vardır ve bu, doğanın fiilen mevcut-olmasını [*Vorhandensein*] da varsayar. Tam olarak radikal bir biçimde sorulan Varlık-sorununun ufkunda tüm

bunların görünür hale geleceği ve ancak varolanların olası bir bütünlüğü zaten orada ise Varlık olarak anlaşılabileceği açıktır.

Buradan, izleği olarak *bir bütün içinde/olarak varolana* [*das Seiende im Ganzen*]¹³ sahip özgün bir sorunsalın gerekliliği varsayılır. Sorgulamanın bu *yeni* konumu [*Fragestellung*] bizzat ontolojinin özünde yatar ve ters yüz edilmesinden [*Umschlag*], *metabol*'den doğar. Bu sorunsalı ben metontoloji olarak ta-

- 13 “Das Seiende im Ganzen”, yeni izleğin belirlenmesi, tabiatı gereği muğlak bir ifadedir. Zira “*das Seiende*”nin tekil mi, çoğul mu veya bu bakımından nötr mü olduğu ve aynı şekilde “*im Ganzen*”in “bir” bütün mü yoksa sadece “(*The*)” bütün mü olduğu ve hatta bütünün “içinde” mi yoksa bütün “olarak” mı olduğu muğlaktır. İngilizce çevirmenler genel olarak “bir bütün olarak varolanlar” üzerinde antlaşmaya varmış gözüküyorlar. Burada ben bağlama uyan muhtelif çevirileri kullanıyorum: “bir bütün olarak varolanlar”, “varolanların bütünü”, “bir bütün olarak varolan” ve zaman zaman da sadece “bütün”. Her durumda çeviri “*das Seiende im Ganzen*” için sadece bir dizindir ve kaçınılmaz olarak Almanca’nın çok katmanlılığını kısmen karartır. Örneğin “*im Ganzen*”ı “*bir bütün olarak*” çevirme hususundaki uzlaş burada sözkonusu olan “*das Seiende*”nin, tüm diğer varolan türleriyle birlikte, bu bütüne diğer varolanlardan ayrı bir tarzda “kapsamlı bir biçimde *dahil olan*” (*inbegriffen*) bir varolan olarak “insan” atıfta bulunduğu olgusunu gizlemeye meyillidir (G29/30 513; krş. burada aynı zamanda Heidegger’in “içinde” sözcüğünü SZ 54’de yorumlaması). Kavramın ne anlama geldiğini açıklama görevi, yeni sorunsalın kendisine takip eden eserlerde açmlandığı haliyle bir girişi gerektirir. Bununla beraber yanlış anlamayı en başından önlemek için “*im Ganzen*”in anlamı üzerine kısa bir uyarı yeterli olabilir. “bir bütün olarak varolanlar”a atıfta bulunurken “bir bütün olarak” varolanların eksiksiz tamamı anlamına gelmez daha ziyade artikülasyon ve yükleme öncesi görünür olma tarzları kastedilir. Heidegger bu ayrımı, Dasein’in varolanlara yönelik her tutumunda varolanların zaten her zaman “belli belirsiz bile olsa ‘bütün’ün birliğinde” görünür oldukları olgusuna dikkat çekerek açıklığa kavuşturur (G9 7); bununla beraber sonlu bir varolan olarak Dasein hiçbir zaman tüm kendinde varolanları kavrayamaz (geleneksel metafizikte tanrısal anlağa atfedilen bir yetenek). Sonlu Dasein’a görünür olan bir şey olarak bütün (Heidegger’in konumu) ile tanrısal anlık tarafından bilinebilir olan “bütün” (teorik metafizikçilere rehberlik eden fikir) arasındaki bu ayrıma dair çok yararlı bir tartışma için bkz. F.A. Olafson, *Heidegger and the Philosophy of Mind*, (New Haven: Yale University Press, 1987) 28-32. Heidegger’in “*im Ganzen*”in anlamını (“dünya” kavramına bir bakışla birlikte) en doğrudan ele aldığı yer için bkz., G29/30 410-413, 501, 498-528.

nınılıyorum. Ve burada, metontolojik-varoluşsal sorgulamanın alanı aynı zamanda varoluşun metafiziğinin alanıdır. (G26 199; MFL 156)

“Varlık Varlık anlayışındadır” ve bu anlayışın (aynı zamanda Varlık sorununun gelişiminin) Dasein’in fiili varoluşunu varsayması *Varlık ve Zaman*’daki rehberlik edici savlardı. Yeni, şaşırtıcı ve kafa karıştırıcı olan bu fiili varoluşun “zaten orada” bir şeyler olarak tüm varolanları varsayması savının burada (görünüşe bakılırsa) “doğanın mevcudiyeti” ile tanımlanmasıdır.

Bu “varsayım”ın şarta bağladığı ve bu nedenle temel ontolojinin “ters yüz edilmesinde” tehlikede olan şey, Heidegger yeni sorunsalın nasıl yorumlanmaması gerektiği üzerine ayrıntılara ininceye kadar muğlak kalır. Yeni sorunsalın felsefi bir sistem içinde yeni bir disiplin gibi anlaşılmasına karşı uyarır. Bu yanlış anlaşılma temel ontolojinin “sistematik” yordamı, yani “varoluşsal analitik” tarafından teşvik edilir. Bu varsayımı ortadan kaldırmak için Heidegger tüm analize, parçalarına-aynıması gereken şeyin *bütünü*nün deneyiminin içinde ve bu deneyiminden dolayı girişildiği olgusuna dikkat çeker –başka bir deyişle *Varlık ve Zaman*’da varoluşsal-ontolojik (analitik) anlayışın “ontik-eksistensiyell köklenmişliği” olarak kavranılan şeye işaret eder. Heidegger “bir şemaya uyma titizliği sorgulamanın katılığı ile bir araya getirilmeyebilir ve analitikte bizim ancak ilksel birlik ve bütünlük olarak, bir sentez olarak *zaten* her analitik yaklaşımın zemininde yatan şeyi, bizim açık bir şekilde önceden ifa etmediğimiz daha ziyade biz varolduğumuz müddetçe sanki her zaman bizim tarafımızdan ve bizimle gerçekleştirilmiş gibi olan bir şeyi kavradığımız hususunda açık olunmalıdır” (G26 202; MFL 157-58) der. *Varlık ve Zaman*’da varoluşsal analitik, çıkış noktasını bir bütünün rehberlik edici “fıkından” (“*Varoluş*” fikri) alır. “Fikir” –ve analitiğinin bulguları– bir bütün olarak varoluşun olası “temel deneyimi”nin bir yorumu, yani Dasein’in bir bütün-*olma*-kapasitesinin imkanı aracılığıyla sonradan haklı bir zemine oturtulur. Otantik tarihsel deneyimin (ve ona ait tüm şeylerin: ölüme-doğru-varlık, kabahatli-varlık,

otantik tarihsel-varlık ve görü anındaki otantik zamansal-varlık imkanının betimlenmesi, ontolojik varoluş fikri projesinin (ve dolayısıyla temel ontolojinin) keyfî, “yüzer-gezer”, “fantastik” bir fikir olmadığını daha ziyade deneyimin zemininden doğduğunu göstermek için yöntembilimsel bir ihtiyaca hizmet etmektedir.¹⁴ Temel ontolojide, analitiği imkanlı kılan “sentez”in açık bir biçimde *Dasein*’ın “bütün-olma-yeteneği”, yani *Dasein* otantik bir biçimde varolduğunda gerçekleşen bir yetenek ile ilgilendiği vurgulanmalıdır.¹⁵ Heidegger bu bütünlüğün ne türetilmiş ne de inşa edilmiş olduğunu daha ziyade “ilksel” olduğunu ileri sürer.

Varlık ve Zaman’daki bütünlük sorununun ışığında, yeni *das Seiende im Ganzen* sorunsalındaki temel ontolojinin gelişimi ve “tersyüz edilmesi” kendisini, daha da ilksel ve daha da kapsayıcı bir bütünlüğü (“sentez”i) açıklamak için bir “geriye dönüş” [*zurückkehren*] olarak görünür kılar: fiilen (tarihsel

- 14 Bütünlük sorunsalı ilk olarak *Varlık ve Zaman*’da bir “ontolojik” imkan sorusu, yani *Dasein* gibi “açık-uçlu” bir varolanı bütünlüğü içinde kavramanın nasıl olanaklı olduğu sorusu olarak ortaya çıkmasına rağmen nihayetinde bunun daha ziyade, “*Dasein*’ın bütünün tamamıyla “verili olmasını sağlama girişiminden doğan” teorik bir zorluk olduğu açık hale gelir. “*Dasein*’ın bütünlüğü sorusunun,... haklılık zemini vardır ama bunun nedeni bu zeminin *Dasein*’ın ontik bir *imkanına* dayanıyor olmasıdır” (SZ 309; BT 357).
- 15 Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da “bütün-olma-yeteneği”nin [*Ganzseinkönnen*] gösteriminden hareket ederek “*Dasein*’ın zamansallığında” bu durumun imkanını araştırır. Heidegger burada “olma”nın anlamını “(zamansal olarak) mevcut olma” ile özdeşleştiren yaygın bir kavrayışa karşı çıkar. Bu yaygın kavrayışa göre “şu anda” mevcut olmayan her şeyin –“olmuş olan” her şeyin ve zar zor olanaklı her şeyin–daha aşağı bir değeri vardır ve gerçekten “olduğu” söylenemez. Heidegger için Varlığın zamanla ilişkili olarak bu geleneksel kavranışı *Dasein* gibi bir varolan için, yani bir zamanlar “olmuş olan” ve, “olacak olan” bir imkana yönelmiş olana işaret eden *Varlığın* ta kendisi için bütünlük yetersizdir. *Dasein*’ın bütün-olma-yeteneğinde saklı olan “sentez”, olmuş-olanın, mevcudun ve geleceğin zamansal ekstazlarından dolayı, zamansallaşma sürecinde yatar. *Dasein*’ın zamansallığının serimlenmesi *Dasein*’ın bir “bütün” olarak varolma imkanına zemin oluşturmakla kalmaz *Dasein*’ın Varlığının varoluşsal-ontolojik birliğini, dünya-içinde-varolma, kendini-önceleme, fırlatılmışlık, varoluşsallık gibi yapısal karakteristiklerin bir artikülasyonunu açığa vuran bir birlik olarak da gösterir.

olarak) mevcut Dasein'ın tüm varolanların ortasındaki konumu. Bütündeki bu konum, otantik varoluş projesine aynı anda hem önsel hem de ondan daha kapsayıcıdır. Öyleyse otantik varoluşu oluşturan şeyin varoluşsal-ontolojik belirlenimi yeni sorunsalda muhafaza edilir. Ama otantiklik artık öncelikle öz-ilişkinin bir kipi olarak (Dasein'ın imkanlarının otantik tasarımı olarak) ele alınmaktan ziyade Dasein'ın varolanlar bütününde “sunulduğu” [*Hingehaltenkeit*] veya “maruz bırakıldığı” [*ausgesetzt*] farklı bir tarz olarak ele alınır.

Heidegger yeni sorunsalın temel ontolojiye ilişkin son bir karakterizasyonunu verir. “Temel ontoloji bu kurucu ve gelişen ontoloji bütünüdür; önceki, (1) Dasein'ın analizi (2) Varlığın zamansallığının analitiğidir. Ama zamansal analiz aynı zamanda ontolojinin her zaman örtülü bir biçimde içinde kaldığı metafizik ontığe [*metaphysische Ontik*] alenen bizzat geri düştüğü dönüştür [*Kehre*]” (G26 201; MFL 158).

Böylelikle yeni sorunsal, henüz açıklanmamış “kökeni” olarak temel ontolojiye (varoluşsal analitik) dönerek ondan meydana gelir. Bu geliştirmeye *Mantığın Metafizik Temelleri*'ni takip eden derslerde girilir. Bununla beraber bu sorunsalın icra edilmesinde Heidegger ne yukarıda açıklanan kurucu ve gelişen ontoloji bütününe gözden geçirir ne de dinleyicilerinin böyle yaptığını varsayar. Daha ziyade Heidegger her bir yeni dersle öğrencileri doğrudan doğruya fiili durumlarından *das Seinde im Ganzen*'ın ortasındaki konumlarına “geri” yönlendirerek yeni bir başlangıca ön ayak olur. Bu bütünlü ilgili felsefi sorunlar bu nedenle fiili durumun bu deneyiminden doğar.

Örneğin en çok bilinen derslerinden, “yeni pedagoji” dediğimiz şeyin icra edildiği *Metafizik Nedir?*'i göz önüne alın. Heidegger şu takip eden yolu izler: İlk (“Bilim tutkumuz haline geldiğinde bize ne olur?” sorusunu sorarak) sözkonusu üniversitedeki öğretmen ve öğrencilerin fiili durumunu konumlandırır; ikinci olarak korkunun temel hali *ti*ruhiyesinin nasıl örtülü bir biçimde onları varolanlar bütününe ortasına yerleştirerek –böylelikle onları hiçliğin önüne koyarak– faaliyetlerinin altını çizip, uyumlu

hale getirdiğini gösterir ve üçüncü olarak bu hiçlik deneyiminin varolanların bilimsel araştırmasına özsel olma tarzını açıklığa kavuşturur.

Felsefi Pedagoji ve Tinsel Liderlik

Buraya kadar sunulduğu haliyle Heidegger'deki felsefi pedagoji sorunu, başkalarının felsefi sorgulamaya katılımını olanaklı kılma görevi ile ilgilidir. Heidegger'in bu göreve yaklaşımı, sorun filozof ile öğrencileri, dinleyicileri veya okuyucuları arasındaki doğrudan ilişki açısından inşa edildiğinde en açık bir biçimde ortaya çıkar. Bununla beraber aynı zamanda bu meseleye dikkat, Heidegger'in felsefi pedagojisinin kapsamının hiçbir suretle öğretmen ile öğrenci arasındaki doğrudan ilişkiyle sınırlı olmadığını bilakis felsefenin ait olduğu halka ilişkisini, ve hatta belki de daha kapsayıcı bir Dasein'ı, yani bir bütün olarak Batıyı da kuşattığını gösterir.

Varlık ve Zaman'da Dasein olarak insan, "Varlıkla meşguliyeti" açısından özsel olarak belirlenir. Dasein hiçbir zaman sadece yaradılıştan bireysel bir varolan olmayıp daha ziyade bir şekilde her zaman başkalarıyla, bir Dasein "topluluğu"yla "birlikte" olduğu için ortak bir Varlık anlayışı açısından tanımlanır ve bu aynı zamanda imkanların (ola-bildiği tarzların) ortak mirası ve bir bütün olarak olduğu gibi varolanlar arasında ortak bir varolan anlamına da gelir. Dasein'ın Varlığı tarihsellik tarafından inşa edildiği için topluluk da özsel olarak bizzat tarihseldir. *Metafiziğe Giriş*'e göre bu, bir halkın kökten bir biçimde tehdit edildiği ve sorgulandığı "Varlık güçlerinin alanı"nda, rahatsız edici bir maruz kalma anında, bir halkın kendi "başlangıcına" sahip olmasını tanımlayan temel konuma işaret eder. Böyle bir deneyim bir halkın şairleri, düşünürleri ve devlet büyüklerinde bir karşılığa neden olur. Bu nedenle bir halkın varolanlar bütünündeki konumu, eserleri aracılığıyla kurulmuş [*stiften*], açılmış, kavranılmış, tesis edilmiş ve muhafaza edilmiştir.

Bununla beraber Varlığın baskın güçleri ile yüzleşme aracılığıyla açılan dünya düzeni, kaçınılmaz bir biçimde “olan şeyin” tüm hakikati olarak kabul edilmiş olur. Bu yolla başlangıçta sorgulanabilir, müphem, başlangıç aşamasında ve açık-uçlu olan şey sessizce unutulur. Bu hareket çökmeye mahkum gibidir. Bu nedenle Heidegger, “Nasıl, eğer böyle bir şey mümkünse, en yüksek eylem ve gücünde bu insan, bu halklar varolanlarla bir ilişkiye sahip olup da bunun çöküşlerinin en içteki ve en güçlü zemini olduğunu bilmeksizin bunca zamandır Varlıkla anlaşmazlığa düşerler?” (EM 28) diye sorar. Heidegger, Varlık sorusunu, “Varlıkla bizim için nasıl birlikte durur” sorusu formunda sorarak tarihsel durumu “mız” üzerine metafizik bir bakış açısı açar. Böylelikle bu durum tarihsel başlangıç ve Varlıkla ilgili çöküş “olay”ından [*Geschehnis*] dolayı anlaşılır. Aynı zamanda bu sorgulama, bizzat bu tarihsel olaya ait bir eylem olarak bir halkı kuran Varlıkla yeniden bir ilişkiyi de başlatabilir. “Soru: nasıl Varlıkla birlikte durur? –bu tarihsel-tinsel Dasein’ımızın başlangıcını başka bir başlangıca dönüştürmek için yeniden kazanmak [*wieder-holen*] anlamına gelir ki bu da mümkündür. Hatta tarihin yetkeli [*massgebende*] biçimidir çünkü temel olayda [*Grundgeschehnis*] başlar.” (EM 29)

Tarih üzerine bu söylemde Heidegger gerçekten de genel olarak “insan” ve “halklar”ın Varlıkla ilişkileri bakımından kurulduklarına işaret etse de serimlemeden açıktır ki böyle genel savlar, konferans salonundaki konuşmacı ve dinleyicilerin doğrudan durumlarında –ki bizzat daha kapsayıcı bir topluluğa (Alman halkına) aidiyete ve dolayısıyla bizzat Avrupalı halklar topluluğunda merkez olarak varolan bir halka aidiyete işaret eden bir durum– merkezlenen fiili hep-beraber-olmaklık kipinde köklenmiştir. Bu nedenle Heidegger “tarihsel-tinsel Dasein’ımız”a ve sorgulamam “ız” aracılığıyla başlangıcının yeniden kazanımına dikkat çektiğinde, bir vaziyet hakkında hiçbir genel teorik savda bulunmaz. Bu daha ziyade “bizim” hep-beraber-olmaklığımızın kendisini ifade ettiği ve özsel olarak kimse o haline geldiği bir tarzdır. Başka bir deyişle dersin söylemi dinleyicilerin fiili-tarihsel

“orada”larını [Da] açan bir “iletişim” kipidir. *Varlık ve Zaman*’da tanımlandığı gibi böyle bir “iletişim”, fikirlerin aktarımı olarak yorumlanmaktan ziyade dünyada hep-beraber-olmanın açıklaması olarak yorumlanır; her zaman zaten orada olanla birlikte-olma ama burada iletişim aracılığıyla ve iletişimde “açık bir biçimde paylaşılan” haline gelenle birlikte-olma (SZ 162). Bu nedenle Heidegger’in dersleri bir halkın yazgısının [*Geschick*] “gücü”nün serbestleştirilmesi yani “çoktandır devam eden hata ve ihmal”den özgürleştirilmesi aracılığıyla (*Varlık ve Zaman*’da biçimsel olarak tarif edilen) bir iletişim kipi olarak somut bir biçimde örneklendirilir (SZ 384; EM 28).

Felsefi düşünme ile tarih arasındaki ilişkiye dair yukarıdaki görüşlerin çoğu, Heidegger’in felsefi pedagojisinin *Varlık ve Zaman*’dan sonra aldığı formu sergileyen 1935’deki dersi *Metafiziğe Giriş*’ten alındı. Bu dersin giriş mahiyetindeki ilk bölümü, felsefi bir sorunu başkalarına “tanıtma”nın aşık bir biçimde dar pedagojik görevinin aslında nasıl da insan ilişkilerinde felsefi “liderliğin” kapsamlı bir görevine işaret ettiğini gösterir.

Buradaki tartışma Heidegger’in metafiziğin “temel sorusu” dediği şeyin biçimlendirilmesinden çıkar: “Neden hiçbir şeyden ziyade varolanlar vardır” (EM 1). Bu sorunun ayrıntılandırılması, dinleyiciler arasında “karşılıklı bir sorgulama”yı imkanı kılan aşık bir pedagojik sorunun serimlenmesi de dahil olmak üzere genel olarak felsefi sorgulamanın ele alınmasına yol açar. Temel sorunlar sadece telaffuz edilmeleriyle değil ancak Dasein tarafından sorulduklarında oldukları şey “oldukları” için, felsefi sorgulamanın tanıtımının, soruna samimiyetle yaklaşanlarda, Heidegger’in uygun sorgulama tutumu [*Fragehaltung*] dediği şeyi geliştirmesi gerekmektedir. Bununla beraber sorgulamanın eksistensiyell varsayımı olarak böyle bir *Fragehaltung* uyandırmak için bizzat “açıklığa kavuşturulup” “güvenceye alınması” gerekmektedir. Giriş mahiyetindeki bölümün geri kalan kısmı bu amaca adanmıştır ve hem Heidegger’in felsefi sorgulamanın tarihsel durumunun en iyi bilinen ifşasını hem de felsefi

düşüncenin yani *Fragehaltung*'un nasıl özsel olarak “tarihsel” bir biçimde kavranılması gerektiği üzerine en açık beyanını kapsar.

Bizim temel soruyu sorgulamamız tarihseldir [*geschichtlich*] çünkü özsel ilişkileri içinde insani Dasein'ın olayını [*Geschehen*], bir bütün olarak oldukları gibi varolanlara açar ve böylelikle olmuş olan başlangıca geri bağlar. Bu sorgulamada Dasein'ımız sözcüğün tam anlamıyla tarihine çağrılır, orada karar vermeye davet edilir ve bu sonradan olmaz. Bilakis sorgulamanın genel tutumu [*Grundhaltung*] kendi içinde tarihseldir, kendisini olayda tutar ve bu olaya dayanarak, bu olay için sorgular. (EM 34)

Başkalarını yaşayan bir sorgulamaya yönlendirmek için bir hazırlık olarak *Fragehaltung*'un aydınlatılması, Varlık sorusunun, mevcut durumunda “dünya kararması” [*weltdüsterung*] hadisesi tarafından tanımlanan bir dünya tarihine nasıl bir “içsel aidiyeti” olduğunun sergilenmesidir. Biz Heidegger'in bu olayı serimlemesi üzerine yorumları burada bırakıp, Amerika ve Rusya'nın metafizik ve tinsel tehdidinden önce Alman *Volk*'u ve Avrupa'nın krizinin bu sık alıntılanan nitelendirmesinin, uygun felsefi sorgulama tutumunu açıklığa kavuşturmaya dair özsel, “pedagojik” görevini yerine getirmeyi amaçladığını sadece not etmekle yetineceğiz.¹⁶

16 Aynı zamanda bkz., EM 32: “Temel soruyu başlangıçtaki sorgulamamızda her şey, kararlı temel konumu [*Grundstellung*] devam ettirmemize ve burada hazırlık niteliğindeki soru [*Vor-frage*, Varlık sorusu] için özsel olan tutumu [*Haltung*] edininip, güvenceye almamıza bağlıdır. İşte bu yüzden Varlık hakkında sorumuzu yeryüzünün yazgısının belirleneceği yer olan Avrupa'nın yazgısı ile ilişki içine sokuyoruz nitekim tarihsel Dasein'ımız, Avrupa için merkeziliği hususunda kendisini kanıtlamıştır.” Avrupa'nın tarihsel-politik durumu sorusunun, pedagojik “felsefenin Dasein'ımızda seyir haline girmesi” sorunu bağlamında ortaya çıkması sadece *Metafiziğe Giriş*'in giriş mahiyetindeki bölümüyle sınırlı değildir. *Rektörlük Konuşması*'nda Alman üniversitesinin benlik davası, bilimlerin ve üniversitenin misyonunun “*bi-limin* bir bütün olarak varolanın belirsizliğinin orta yerinde soru sorarak dimdik ayakta durması hususunda ortak iradeye bağlı çalışmasını gerektirir (SU 14). En azından Heidegger'in bu girişin tarihsel-politik konumu üzerine söyleminin bu bağlamdan kopartılamayacağı böylelikle açık hale gelir. Heidegger böyle bir söylemde sözkonusu olanın “güncel politik ilişkilerde

Sorgulama-yatılma'nı "tarihsel" olarak anlamamanın ne anlama geldiği üzerine bu beyan bizzat pedagojik amaç ve sorgulama'nın içsel birliğini de ortaya çıkarır: Sorgulama sadece Dasein olay"ından" doğmakla ve sadece Dasein olayının "içinde" bizzat devam etmekle kalmaz aynı zamanda bu olay "için" –Dasein'ın tarihsel ilişkisini bütüne açtığı ölçüde– de tek seferliktir. Bu "açma" dünya tarihi üzerine kuramsal perspektifin geliştirilmesi gibi bir şey olmaktan ziyade *Volk*'un Dasein'ının başlangıcını yeniden kazanabilmesi aracılığıyla gelecekteki bütünde yer alan varoluş imkanlarının bir ifşasıdır. Sorgulamanın ve pedagojik amacın içsel birliği –bir halkın geleceği "için" olma– sayesinde felsefi sorgulamanın deneyimlendiği hala müphem olan gereklilik, temel bir düzlemde "başkaları-için-varolma"nın tek seferlik bir gerekliliğidir –Heidegger'in bazen "ödev", "yükümlülük" ve "hizmet" in [*Dienst*] geleneksel dilinde sunduğu bir gereklilik. Örneğin *Rektörlük Konuşması*, üniversitenin tinsel önderliğinin filozofun üstlendiği bir "yükümlülük" [*Verpflichtung*] olduğu savıyla açılır. Felsefi *Fragehaltung*'un diğer Dasein, *Volk*, Avrupa ve Batı için bir tür itinaya [*Fürsorge*] işaret ettiği Heidegger'in eseri boyunca böyle belirtiler bulunabilir. Dahası bu itina burada, sorgulayan ve sorgulamanın geçmiş ve geleceklerinde bu birlikte-olma alanına ait olduğu olgusundan türemiş gibi gözükebilir. Bununla beraber bu gerekliliğin kaynak, zemin ve karakteri muğlak ve tanımsız kalır. Heidegger'in eserini açıkça her adımda etkileyen bu itinanın mümkün olduğunca aydınlatılması, takip eden çalışmanın bilhassa önemli bir görevidir.

Varlık ve Zaman'da Yorck'dan yapılan bir alıntıda felsefenin pratik ereğinin "sözcüğün en geniş ve derin anlamıyla pedagojik olduğu" söylenir. Kuşkusuz eğer pedagojik niyet başkalarını Varlık sorgulamasına yönlendirme görevinde yatıyorsa buradaki "pedagojik" terimi gündelik anlayışımızda kastettiğimizden çok daha büyük bir derinlikle kullanılır. Benzer şekilde Heidegger Varlık sorusunun işaret ettiklerini açıklığa kavuşturduğunda ve böylelikle sorgulamanın hem dünya-tarihi "için" hem de

konum almaktan" [*keine tagespolitische Stellung-nahme*] çok "ilksel bir bil-meyi uyandırmak"la ilgili olduğu hususunda ısrar eder. (G38 122)

dünya-tarihi“nden dolayı” meydana gelmesinin tarzlarını sergilediğinde felsefi pedagojinin mümkün olan en geniş menzile sahip olduğu gösterilir. Heidegger Varlık sorgulaması ile Batının tinsel yazgısı arasındaki bağlantının sergilenmesinin bazı dinleyiciler için inanılmaz bir abartı gibi gözükebileceğinin farkındadır. Gene de bu sorgulamanın “tarihsel Dasein’ımız”, Avrupa ve yeryüzünün yazgısının bizatihi karara bağlandığı bir sorgulama olduğu hususunda ısrar eder. Felsefi pedagojinin bu geniş menzili, Heidegger’in Varlık sorusunun önemi üzerine sonuç ifadelerinde açığa çıkar.

Bütünde olduğu gibi varolanlar hakkındaki sorgulama yani Varlık-sorusunu sorgulama, ruhun uyanışı için özsel ve temel koşullardan biridir ve dolayısıyla tarihsel Dasein’in ilksel dünyası için de, dünya-kararması tehlikesini dizginleme [*Bändigungi*] için de, Batılı merkezdeki halkımızın tarihsel misyonunu devralmak için de aynı şekilde özsel ve temel koşullardan biridir. Varlık-sorusunu sorgulamanın kendi içinde baştan sona hangi ölçüde tarihsel olduğu ve bu soruya uygun olarak Varlığın bizim için sadece bir sis olarak mı kaldığı yoksa Batının yazgısı haline mi geldiği abartıdan ve boş laftan ibarettir lakin biz burada bunu ancak bu genel hatlarıyla açıklığa kavuşturabiliriz. (EM 38)

Felsefe için kendisini “tarihsel olarak” anlamanın ne anlama geldiğine dair bu açıklamayla birlikte Heidegger’in yöneliminin, felsefi düşüncenin kültürün bir yan ürünü olduğuna dair uzlaşım sal tarihçi bakış açısından ne kadar uzak olduğu aşık ar hale gelir. Heidegger için sorgulamanın tarihselliği, Dasein’in bütündeki konumunun yeni başlayan “uyanış”ı ve “açılış”ı için bir koşul olmasında görünür hale gelir. Bu nedenle felsefenin bu anlayışının, insani şeylerin düzeni içerisinde bir tür kurucu ve felsefi idare imkanının öne sürülmesine işaret ettiğ i ölçüde sıradan tarihselciliğ e karşıt bir konumu temsil ettiğ i görülür. Böyle bir iddia felsefi gelenekte eş i görülmemiş bir iddia değildir. Benzer beyanlar Descartes, Bacon, Rousseau, Kant, Fichte ve Nietzsche gibi filozofların öz-yorumlamalarında da bulunabilir.¹⁷

17 Örneğ in Nietzsche “otantik [*eigentliche*] filozofların buyurucu ve yasa koyu-

cu olduklarını” öne sürmüştür zira “önce insanın nereye ve ne içinini belirlerler” (*Jenseits Gut und Böse* # 211 (Nietzsche, *Werke in Zwei Bänden, Bd. II*, München, Hanser Verlag: 1967), 211). Kant, girişimini sadece aklın teori ve pratikte bütünlük mücadelesinin gerçekleşmesinin sürekliliği için aşkınsal koşulların kavranılması olarak görmez aynı zamanda bu koşulların ve bu koşulların en yüksek düzen ilkesinin, insanlığın rasyonel bir kültürü için temel olması bakımından yasalaşmaları olarak da görür (bkz., R. Velkley, *Freedom and the end of Reason*, (Chicago: Chicago University Press, 1989), özellikle ss. 17-43, 145-63). Velkley’in eseri bizim konumuz için özellikle önemlidir çünkü *modern* felsefenin insani ilişkilerdeki liderlik varsayımını araştırır. Bu bakımdan Kant ve Rousseau’nun projelerinin nasıl erken modern dönem felsefi-politik temellere bağlı olarak kavranılan sorunlar üzerine düşünüm aracılığıyla ortaya çıktığını gösterir. İkinci olarak Velkley’in çalışması, bir Kant ve Rousseau okuması aracılığıyla Alman İdealizminin “insanın refahı için kapsamlı bir sorumluluk” a sahip olduğu iddiasına yönelik kaynakları açığa çıkartır (xiv).

Fichte’nin filozofun (öğretim üyesi) “insanlığın eğitmeni” olduğu iddiası, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*’de gelenekte olmayan bir açık sözlülükle sunulur (Fichte, *Gesammtausgabe VI*, özellikle ss. 323-332). Burada Fichte’nin Kant’dan ayrıldığı birkaç noktaya dikkat çekmek uygun düşebilir. Kant için insan aklının sonluluğu, felsefi yasaların özsel olarak insani mükemmellik ve doğaya egemen olma gayretinin (bir yasanın ve sonun yokluğunda diyalektik öz-yıkıma eğilimli olan bir gayret) öz-sınırlaması olmasını zorunlu kılar. Öte yandan Fichte için aklın insani mükemmellik ve doğaya egemen olma gayretinin özsel olarak son-suz karakteri ve otonom öz-yasa ve öz-belirlenim için (Kant tarafından keşfedilen) yeteneğinin ta kendisi, aklın tüm doğal sınırlamalarını aşmak ve dünyada kendi kendine yerleşmiş mükemmellik ideallerini gerçekleştirmek için sonsuz gücünün kanıtı olur. Fichte ile birlikte felsefi idare ideası bu doğrultuda en uç noktasına götürülür. Filozof, özgürlük idealini gerçekleştirme gayreti ve yeteneği öz-bilince erişen bir varolandır. Kendisinin ve yapının başkalarında özgürlük için kendi mücadele anlayışını, prensipte “sınırsız” olan ve Kantçı yöntemden çok daha doğrudan bir felsefi pedagoji biçimini uyandırmaktan oluştuğunu kavrar.

Heidegger’de felsefi liderlik, antik ve modern öncüllerinin aksine “yasa” değildir lakin ancak Dasein’in özsel sonluluğu ve Varlığın sonlu özü içinde kaynakları olan belirli sınırlar içinde talep edilir (ve aslında bu sınırlar tarafından olanaklı ve zorunlu kılınır) ve yerine getirilir. Aslında biçimsel ve genel olarak konuşacak olursak, Heidegger’de felsefi liderlik sadece Dasein’in Varlığının sonlu özü tarafından sınırlanmaz daha ziyade Rousseau ve Kant’ın pedagojisine biçimsel bir benzerliği olan bir tarzda, amacı olarak bir bütün olarak insanlığın “öz-sınırlamasına” sahip olduğu söylenebilir. Lakin Heidegger’le birlikte burada öz-sınırlama, Dasein’in “günümüz ‘dünyasında’ zincirlerinden boşanan bir hayvan gibi kuduran teknoloji” aracılığıyla

Heidegger için Varlık sorgulaması bazı bakımlardan politik olarak betimlenebilecek kapsamlı bir görevin “hizmetinde” dir. Bu görev en sade bir biçimde “Batının kurtuluşu” olarak belirlenir.¹⁸ Tinsel liderlik ile felsefi idarenin geleneksel anlayışları arasındaki ilişki hala açıklanmaya muhtaçtır. Heidegger’in tinsel liderlik kavrayışını diğerlerinden ayıran, esasen bir doktrinin yasalaştırılması, buyruğu veya propagandası gibi bir şeyden ziyade *Metafizğe Giriş*’teki yorumların işaret ettiği üzere bu liderliğin “sorgulama” ve başkalarını bu soruya girmek için hazırlama etrafında yoğunlaşmasıdır.

doğanın fethi yani (doğanın fethi aracılığıyla kesinlikle üstesinden gelinmeyen ama daha ziyade tarafından tanıklık edilen bir şeyler olan) bütündeki özsel “güçsüzlüğü”nün tanınması ve kabullenilmesi ile ilişkili hale gelir (G26 279; MFL 215). Böylelikle *öz*-sınırlama burada Kantçı yasada işaret edilen özerklik tarzının yani Alman idealistleri tarafından mutlak iradenin yeteneği olarak görülen aklın özerkliğinin olanaksızlığının tanınması anlamına gelir. Heidegger sık sık politik yaşamda yıkıcı bir “ölçüsüzlüğün” taraftarı olarak eleştirilmiştir. Heidegger’in *Volk*’u kendisine özgü bir sonluluğa ve “Varlığın güçlerine” maruz kalmaya geri çekerek (farklı düzlemlerde) bu koşula özgü çatışma ve gerilimin gereklilik ve verimliliğini onayladığı doğrudur. Gene de Heidegger’in bakış açısından Dasein’in bütündeki özgün koşulu üzerine “ölçüsüz” bir saldırıya yani sadece halklardaki azamet için uygun koşulları değil insanın “öz”ünün ta kendisini yok etmekle tehdit eden bir saldırıya girişen tam olarak insanın normal “gündelikliği”nde saklı eğilimlerdir. Bu eğilimle ilgili olarak Heidegger’in söylediği gibi “Dasein’in kendi Varlığı içindeki bu ‘hareketine’ *düşüşü* [*Abstruz*] diyoruz. Dasein kendinden çıkıp yine kendisine, otantik olmayan gündelikliğinin zeminsizliğine ve hükümsüzlüğüne düşmektedir. Ama bu düşüş kamusal yorum aracılığıyla kendisinden saklı kalmakta hatta ‘yükselme’ ve ‘somut yaşam’ olarak yorumlanmaktadır” (SZ 178; BT 223). Bu harekete ve “düşüşüne” özgü tehdidin daha geç dönem bir değerlendirmesi için bkz. VA 30: “Eğer yazgı *Ge-stell*’in tarzında hüküm sürerse son derece tehlikelidir...Açıktaki olan şey, insanla artık nesne olarak ilgilenmeyi bırakıp, devamlı-sakınım olarak münhasıran ilgilenmeye başlar başlamaz ve insan nesnelliğin alanında ancak devamlı-sakınımının emredeni olarak kalır kalmaz işte orada insan düşüşün en kıyasına gelir [*Abstruzes*] yani kendisini sadece devamlı-sakınım olarak görmesi gerektiği yere”.

- 18 “Daha ilksel bir başlangıçtan bir kere daha Batı felsefesinin temel sorusunu sorarken, sadece Batının kurtuluşu [*die Rettung des Abenlandes*] olarak belirlediğimiz görevin hizmetindeyiz [*Dienst*]. Bu görev ancak bizatihi varolanlarla ilksel ilişkilerin geri kazanımı olarak ve halkların bu ilişkiler üzerinde her özsel eyleminin *yeni bir temellendirmesi* olarak gerçekleştirilebilir” (EdP 41).

Yukarıdaki tartışmada ana hatları ile çizdiğimiz şeyler: (1) felsefenin özsel olarak nasıl bir pratik biçiminin olduğu; (2) felsefe pratiğinin, başkalarının varoluşunda Varlık sorusuna girişle ilişkili olduğu müddetçe özsel olarak nasıl pedagojik olduğu; (3) bu pedagojik niyetin insani ilişkilerde nasıl kapsamlı, felsefi, tinsel-tarihsel liderliğin imkanının kökeni olduğu.

Eğitim ve Politika

Bu çalışma Heidegger'in düşüncesinin politik boyutunun izleksel bir serimlemesi değildir. Lakin pedagojinin, Heidegger'in düşüncesinin "politik" karakterini anlamak için bir yol önerdiği için araştırmamızın rehberlik edici izleği olarak kısmen benimsenmiş olması da kayda değerdir –çünkü olası bütün yaklaşımlar içinde hem Heidegger'in politikaya özgü sorunları kavramsallaştırmasına hem de politik pratik ve düşünümündeki temel niyetlerine girişi olanaklı kılmaktadır.

Leo Strauss'tan bir pasaj, Heidegger'in eserinde pedagojik sorun üzerine yoğunlaşmanın, Heidegger'in felsefe ile politik alan arasındaki ilişkiye nasıl yaklaşılması gerektiğine dair anlayışının perspektifini açtığı savımı açıklığa kavuşturmak için yardımcı olabilir. Strauss, politik şeylerin neden ve nasıl ilkin filozoflar tarafından ciddiye alındığı sorularına işaret eder. Felsefe, Sokrates'ten önce politik şeylerle ilk başlarda "sadece olumsuz bir biçimde ve sadece tesadüfi olarak" ilgilenmişti. Sokrates'le birlikte felsefe kendi imkanı üzerine derinlemesine düşünmeye başlamış ve bu öz-düşünüm, felsefi arayışın zorunlu bir biçimde politik yaşamla ilgili olduğuna dair o zamana kadar tanınmamış bir yolu aydınlığa kavuşturmuştu.

Ama kanaatten bilime yükselen bir girişim olarak felsefe, özsel başlangıç noktası olarak kanaatler alanı ile ve dolayısıyla da politik alanla zorunlu bir biçimde ilişkilidir. Bu nedenle *politik alan, felsefe kendi yapıp etmeleri üzerine derinlemesine düşünmeye başlar başlamaz felsefi ilginin odağına ilerlemeye mahkumdur*. Felsefe, kendi amaç ve doğasını tam anlamıyla

anlamak için özsel başlangıç noktasını ve dolayısıyla da politik şeylerin doğasını anlamak zorundadır.¹⁹

Strauss'un klasik siyaset felsefesi üzerine yorumu, farkına varmaksızın Heidegger'in düşüncesindeki önemli birkaç noktayı açığa çıkartır: Ahlaki ve politik konular her zaman Heidegger'in felsefenin imkanı ve buna eşlik eden "felsefenin özsel başlangıcının" aydınlatılması üzerine düşünümü bağlamında doğarlar. Dahası Heidegger'de başlangıcın bu aydınlatılmasına, diğer insanlarda "yaşayan bir felsefi düşünceye" yol açma görevi dediğimiz "pedagojik" göreve bir bakışla girilir. Bu görev "özel başlangıç noktasının" tarihsel varoluştaki gerçekleştirilmesini talep eder. Bu nedenle Heidegger'in felsefi pedagoji sorununa gösterilen dikkat, Heidegger'in felsefi sorgulama ile politik alan arasındaki özel ilişki anlayışına bir erişim sağlar. Heidegger'in kendi terimleriyle yeniden ifade edilen bu ilişki, felsefi sorgulamanın belirli bir halkın tinsel-politik Dasein'ında özel "köklülüğü" ile bağlantılıdır.

Yukarıda tartıştığımız ve bu çalışma boyunca vurguladığımız üzere anlam üzerine öz-düşünüm ve felsefi sorgulamanın imkanı esasen felsefenin özel görevi ile ilgilidir. Heidegger'in felsefenin "kendi yapıp etmelerine" ve "özel başlangıç noktasının" aydınlatılmasına dair düşünümü, klasik anlamda "politik şeylerin doğasını" anlamak için bir girişime kuşkusuz yol açmaz. Bununla beraber farklı düzlemlerde sorgulayanın Varlığına özgü oldukları müddetçe felsefi düşüncenin özel koşullarını ifşa etmeyi amaçlar. Heidegger'de felsefenin özel başlangıç noktası üzerine düşünüm, felsefi düşüncenin en temel koşullarının bir açıklaması haline gelir. Bu koşullar şunları içerir: varoluşun zamansallığı, Dasein'ın dünya-içinde-varolması, Varlık-anlayışı; otantiklik imkanı; tinsel-tarihsel durum; bütünün kendisini görünür kıldığı temel haletiruhiyeler [*Grundstimmung*] ve deneyimler [*Grunderfahrungen*]; sorgulamanın imkanlarını kuşaktan

19 L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s.61, vurgu eklenmiştir.

kuşağa devreden gelenek; felsefi düşüncenin konumlandırıldığı topluluğun kaderi.

Bu koşullar Dasein’da –özel olarak tarihsel bir Dasein’da– yattığı için felsefenin kendi yapıp etmeleri üzerine düşünüm ister istemez felsefi düşüncenin Yunanlardaki tarihsel kökeni üzerine bir düşünümüne yol açar (SZ 20-21). Heidegger *Rektörlük Konuşması*’nda bu kökeni betimler. Hangi koşulda “bilimin” –burada felsefeyle özdeşleşmiştir– hem “bizim için” hem de “bizim aracılığımızla” “sahiden varol” abildiği sorusunu sorar ve yanıtlar: “Ancak ve ancak kendimizi tinsel-tarihsel Dasein’ımızın *başlangıcının* [Anfang] kudretine yeniden teslim edersek. Bu başlangıç Yunan felsefesinin büyük-çıkışıdır [Aufbruch]. Burada Batılı insan milliyetinden [Volkstum] dolayı ve kendi dilinin aracılığıyla ayağa kalkmakta, bir bütün olarak varolanla hesaplaşmakta ve olduğu haliyle varolanı sorgulamakta ve kavramaktadır” (SU 11). Burada felsefenin koşulları üzerine bir düşünümüm nasıl felsefe ile *Volkstum*’un zorunlu ilişkiselliğini başlattığı görülür. Burada Heidegger öncelikli olarak bizzat Yunanlarla ilgilidir ama Yunan başlangıcın “bizim için” e sahip olmasının önemiyle birlikte. Yunan başlayışı Dasein’ımızın başlangıcı olarak anlaşılır. Heidegger’in “bizim” “kendimizi” başlangıcın “kudret”ine teslim etme emri –yani sahiden varolan bir felsefi düşüncenin koşulunu gerçekleştirme– Alman üniversitesinin öğretmen ve öğrencilerinin kendi yapıp etmelerini bu başlangıçla ilişkili olarak anlamalarını gerektirir. Ama kritik bir önem arz eden bir biçimde başlangıç, çoktan olmuş bir şey veya geride bırakılmış bir şey, hatta günümüzde önemli sonuçlan olan “geçmiş” bir şey olarak bile anlaşılmaz. Başlangıcın kudreti daha ziyade “geleceksel” dir. Heidegger’in dediği gibi,

Başlangıç hala var. Çok eskilerde olmuş bitmiş bir şey olarak [das Längst Gewesene] *arkamızda* da değil bilakis *önümüzde*... Başlangıç geleceğimizi işgal etmiş, orada eski büyüklüğünü yakalamak için uzaktan gelen bir emir olarak tepemizde dikiyor. (SU 13)

Eğer başlangıç insanın milliyetinden “dolayı” ayağa kalkıp varolanlar bütününe deneyimlediği ve sorguladığı bir meydana geliş ise, eğer başlangıç geleceğinin görevi olarak Dasein’ı bekliyorsa bu demektir ki Heidegger’in *Rektörlük Konuşması*, öğretmen ve öğrencileri bu başlangıç için hazırlamaktadır. Bu nedenle Heidegger öğrencilerin kendi *Volkstum*’undan doğan varolanlar bütününe temel deneyimine başvurur. Böylelikle felsefe zorunlu ve özsel bir biçimde kökenindeki milliyete bağlı bir şey olarak açığa çıkar.

Bununla beraber Heidegger halkların düşünür ve şairlerinden bağımsız olarak kendi başlarına saklılığı, belirsizliği ve sorgulanabilirliği içinde bütüne yönelik bir açıklığa muktedir olduklarını iddia etmez. Sorgulanan bütünlüyle hesaplama bir halkın varolanlarla hakim ilişkisinden, filozofların sorgulanabilirlik dedikleri şeye yakınlık tarafından tanımlanan bir ilişkiden *Aufbruch* –“büyük çıkış” veya “patlama”– ile başlar. Varolanlar bütününe ifşası kişinin içinde büyüdüğü dünya yorumunun hem “içinden”, hem bu yorum“dan”, hem de bu yoruma “karşı” meydana gelmelidir (SZ 169). Tarihsel halklar bütününe temel bir deneyim imkanını kendi içlerinde barındırırlar. Böyle deneyimler şair ve düşünürlerde bilinçli hale gelir. Faaliyetleri bütününe apaçıklığına (“hakikati”ne) yanıt verir ve bu apaçıklığı ortaya koyar. Bu apaçıklık bir halk, bir *Volk* aracılığıyla meydana geldiği müddetçe Heidegger bunu bir “*Volk*’un hakikati” olarak tanımlar. Heidegger, Hölderlin üzerine derslerinde (1934), felsefi düşüncenin imkanlarının tarihsel bir halk“tan” doğma tarzını ayrıntılı bir biçimde inceler. Felsefe bir halkın dünyasını açar, kurar ve kavrar. Bu nedenle felsefe, zaten ve özsel olarak olduğu şey haline gelebilmesi için bir halkın tarihsel yazgısını açıklığa kavuşturur. Heidegger’in bu inceleme için çıkış noktası, dünyanın nasıl “temel haletiruhiye” olarak belirlenen bir deneyim aracılığıyla “açıldığı”nın” açıklanmasıdır.

Haletiruhiyede [*Stimmung*] varolanlara ilk maruz bırakılmışlık [*Ausgesetztheit*] meydana gelir. Bu aynı zamanda insanın Dasein’ının kendi içinde zaten başkasının Dasein’ı ile yer

değiştirdiğine [*versetzt*], yani [Dasein'ın] olduğu haliyle ancak hep-beraber-olmaklıkta *olduğuna* da işaret eder. Dasein özsel olarak bir biri için veya bir birbirine karşı beraber değildir. Dasein zeminini [*Boden*] ve, karar ve tutumlarının alanını [*Haltungen*] hakim temel haletiruhiyede –yani Dasein'ın kurulduğu yerdeki apaçıklığında– açılan dünyayla uyum içinde bulur. Dasein'ın bu hep-beraber-olması, Dasein'ın temel karakteri uyarınca kendi içinde tarihsel ve bu nedenle de tarihin güçlerine mahkum ve onun aracılığıyla yapılandırılmıştır [*gefügt*].

Hakim temel haletiruhiye ve onun içinde meydana gelen varolanlar bütünüünün başlangıcı, bir *Volk*'un hakikati dediğimiz bu belirlenimin kökenidir. *Volk*'un hakikati, destekleyen, birleşen ve yönlendiren güçlerin bir düzene sokulup uzlaşmaya sevkedilmeleri uyarınca bir bütün olarak Varlığın belirli bir apaçıklığıdır. Bir *Volk*'un hakikati, *Volk*'un tarihsel olarak ne istediğini bilmesi, bu bakımından *kendisini* istemesi ve kendisi olmak istemesinden meydana gelen Varlığın apaçıklığıdır.

Temel haletiruhiye ve bunun bir *Volk*'un Dasein'ının hakikati anlamına gelmesi, şair aracılığıyla ilksel olarak kurulmuş hale gelir. Böylelikle açığa çıkarılan varolanların Varlığı, düşünür aracılığıyla kavranılmış, yapılandırılmış ve bu nedenle de ilk defa açılmış hale gelir. Bu şekilde kavranılan Varlık böylelikle varolanların en aşırı ve birincil ciddiyetleri [*ersten Ernst des Seienden*] içinde konumlandırılır yani *Volk*'un bir *Volk* olarak kendisine döndürüldüğu belirli [*be-stimmt*] bir tarihsel hakikate yerleştirilir. (G39 143-44)

Heidegger *Rektörlük Konuşması*'nda, bilim insanlarına sadece kendi faaliyetlerinin kendi milliyetlerinde köklendiği üzerine ders vermeyi amaçlamakla kalmaz, bilim sorgulamasının (felsefe) Alman halkının yenilenmesi ile bağlantılı bir şekilde yeniden başlatılmasını da amaçlar. Felsefi düşüncenin imkanı ile bir halkın tinsel yazgısı bir birine geçmiş ve gelecekteki başlangıçta karşılıklı olarak birbirlerini koşula bağlamışlardır. Buradan hareketle Heidegger şunu öne sürer: “Bilim ile Alman yazgısı bir an önce öze yönelik irademizde iktidara gelmelidir” (SU 10). Heidegger'deki merkezi “politik” sorun denilebilen şeyin

birbirinden ayırlamayan iki yönü vardır: İlki, felsefi düşüncenin özsel imkanlarının nasıl tarihsel bir halkın tarihsel Dasein'ına ait olduğu –“köklendiği”– sorusu; ikincisi Alman halkının olası azametinin (ve onun aracılığıyla Batılı halklar topluluğunun azametinin) nasıl felsefe tarafından Varlık sorgulaması olarak belirlendiğidir.

Heidegger'in bu politik soruna ilgisi, Nasyonal Sosyalist harekete dahiliyetini önceler, rektörlük dönemi boyunca kararlarını yönetir ve eserlerini takip eden dersler boyunca canlı kalır. Bu sorunun karmaşıklığı, Heidegger'in çok sayıda metinde soruna verdiği yanıt tarzlarının kapsam ve çeşitliliği ile ilişkilidir –ve Heidegger'in bu politik sorunu ele alışının kapsamlı bir ifşasını burada vermeyi olanaksız kılar. Bununla beraber Heidegger'in felsefi pedagojisini bir araştırma izleği olarak ele almakla, Heidegger'in bu politik soruna yaklaşımına rehberlik eden asli değerlendirmeler ifşa edilebilir. Başka bir deyişle Heidegger'in felsefesinin “politik” yönleri özsel olarak “pedagojik”tir. Felsefenin insani ilişkilerdeki liderlik yeteneği üzerine aşağıdaki gibi bir ifadeye en uygun yaklaşım, Heidegger'in felsefi pedagoji anlayışından yola çıkmaktır.

Felsefenin olabileceği ve olması gerektiği şey şudur: Bir halkın kendi Dasein'ını tarihsel-tinsel dünyada kavramasını sağlayan standart ve hiyerarşileri belirleyen bilginin perspektif ve yollarını açan ve, bu bilgiyi yürürlüğe sokan bir düşünme. Böyle bir düşünme her tür sorgulamayı ateşlediği gibi, gerekli de kılacak ve dolayısıyla tüm değerleri [*Schätzen*] tehdit edecektir. (EM 8)

Felsefenin bu kavrayışı, felsefe sadece dolaylı olarak tarihsel Dasein'a hizmet ettiği için değil, böyle yaparak kendisini “sorgulama” olarak anlayan bir “bilmenin perspektiflerinin açılışına” “hazırlayıcı” olduğu için de pedagojik olarak inşa edilmelidir.

Benim, Heidegger'in felsefe kavrayışının bu yönünü betimlemek için “pedagojik” terimini kullanmam kabul etmek gerekirse tam olarak tatmin edici değildir. Terim, Heidegger'in bizim genellikle “politik olarak” anladığımız meselelere yönelik

konumunu anlamada karşılaşılan fiili zorluklara yanıt vermesi için kullanılmıştır. Heidegger'in "politik şeyler"den bahsetmenin sıradan tarzlarından ne ölçüde ayrıldığı hesaba katılmalıdır. Aslında "politik" sözcüğünün kendisi Heidegger tarafından çok nadiren kullanılır ve kullanıldığında da küçümseyici bir tarzda, başka yazarların sözcüklerini yorumlama esnasında veya ('tinsel-politik" gibi ifadelerle) şarta bağlı bir biçimde kullanılır. Bildiğim kadarıyla Heidegger sadece bir kez kendi özsel faaliyetine "politik olarak" atıfta bulunmuştur ve bu paragraf söz konusu zorluğa işaret etmektedir. Heidegger burada Hölderlin'in şiirinin "*Volk*'umuzun tarihinde bir güç" haline gelmesine olanak tanıma ihtiyacından bahseder. "Hölderlin şiirinin aydınlatılması" yani bu görevi yerine getiren ders, açık bir biçimde bu ihtiyaca hizmet eder. Heidegger bu görev üzerine şu yorumda bulunur: "Buna katılmak, en yüksek ve otantik anlamda "politik"tir; hatta o kadar ki her kim burada bir şeyler başarsa 'politikolandan' bahsetmesine gerek yoktur" (G39 214). Öyleyse Heidegger bir yandan kendi (pedagojik) faaliyetini en yüksek anlamında "politik olarak" betimlerken diğer yandan özsel olanı politik olanın alışılmış kavranışı açısından anlamının yanıltıcı olduğunu ileri sürer.²⁰

Bu paragraf Heidegger'in düşüncesi ile klasik siyaset felsefesi arasındaki önemli bir farkın altını çizer. İkincisi için ön-felsefi yaşam, özsel olarak "politik yaşam"dır. Ahlaki-politik ilgiler ve ahlaki-politik ayrımların dili insanın dünyayla öncelikli ilişkisini oluşturur. Klasik siyaset felsefesi, dünyanın politik ifadesinin kalıcı, "doğal" bir statüsü olduğunu varsayar gibidir. Varolanların *oldukları* "şeye" erişim, ahlaki-politik ilgi ve söylemler aracılığıyla sağlandığı için felsefi hakikat arayışı, yetkeli ahlaki-politik fikrin eleştirel araştırması aracılığıyla ilerler. Felsefi hakikat yaygın ahlaki-politik fıkirden, onu titiz ve radikal bir araştırmaya tabi kılarak ne kadar koparsa kopsun hakikat arayışı burada dünyanın politik anlayışı için bir tür saygıyı varsayar. Oysa Heidegger için

20 Kuşkusuz bu beyanının 1934'ün sonlarında verildiği ve tarihsel bir halkın tinsel azametine politik kurum ve ilkeler aracılığıyla ulaşılabileceği varsayımının reddini amaçladığı hesaba katılmalıdır.

felsefe, ön-felsefi varoluşun “öz-yorumlamasına” dayanmaz.²¹ Bu nedenle o politik alanın “doğal” statüsünü yadsır. Görünüşe göre siyaset felsefesi için temel soru Heidegger’in “özel başlangıç noktası” dediği şey ile ilgilidir. Şayet Varlığın sorgulanabilirliğine erişim, ahlaki-politik fikrin diyalektik araştırması aracılığıyla sağlanmazsa nasıl sağlanır? Heidegger’in pedagojisi hakkındaki soru bu sorunun geliştirilmesine olanak tanır. Zira Heidegger başlangıç noktasını, tam olarak başkalarının varoluşunda felsefi bir “başlangıcı” uygulamaya sokmak için aydınlatır.

İki ilave değerlendirme, Heidegger’in düşüncesini bilindik anlamda “politik olarak” betimlemede işaret edilen zorluğun altını çizer. Her şeyden önce Heidegger’in dikkati öncelikli olarak “*Volk*” üzerine odaklanmıştır ve dolayısıyla da gelenekte anlaşıldığı biçimiyle politik şeyler üzerine odaklanmamıştır –örneğin politik topluluk, rejim veya devlet. Heidegger için tarihsel bir *Volk*’un özü, devlet aracılığıyla onun politik organizasyonuna öncel bir şeydir.²² Bu yaklaşım devlet, anayasa, rejim, yasalar gibi geleneksel politik kurumların önemini küçümser görünür. İkinci olarak Heidegger genellikle “politika” ile ilişkilendirilen

21 Heidegger *Varlık ve Zaman*’a Giriş’te, Dasein’a erişimin Dasein’ın “kendisini kendinde ve kendinden nasıl gösterdiğinde” yattığını öne sürer ve Dasein’ın “*en yakından ve çoğunlukla* gösterdiği haliyle yani ortalama gündelikliği içinde gösterilmesi gerekir” der (SZ 15). Siyaset felsefesinin bakış açısından böyle bir gereksinimin, ön-felsefi politik-ahlaki yaşamın tam olarak kendisinden ne anlıyorsa ve yorumluyorsa o şekilde betimlenmesi ve aydınlatılması aracılığıyla gerçekleştirilebileceği ve gerçekleştirilmesi gerektiği öne sürülebilir. Ancak burada Heidegger’in “*en yakından ve çoğunlukla* gösterdiği haliyle yani ortalama gündelikliği içinde” Dasein yorumu, Dasein’ı *kendisini ön-felsefi yaşamda yorumluyormuş gibi* açığa çıkarmayı amaçlamaz. *Varlığın* bir kipi [*Seinart*] olarak “gündeliklik” ile “gündelik” Dasein’ın gerçekleştirdiği olası öz-yorumlamalar arasındaki bu yöntembilimsel ayrım *Varlık ve Zaman*’ın içinde sürekli olarak muhafaza edilir. Tam da Dasein’ı ortalama gündelikliği içinde gösterme kararı, Dasein’ın kendisini yorumladığı herhangi bir diğer tarzın, kişiyi Dasein’ın özel bir anlayışından uzaklaştıran ve bu anlayışı saklayan bir “eğilim”e kapılacağına dair önsel bir farkındalıktan kaynaklanır (bkz. SZ 15-16).

22 Heidegger, Napolyon’un zaferlerini takip eden politik kifayetsizlik ve parçalanmayı “yaşamış olan” “gizli bir Almanya”ya atıfta bulunur.

meseleler hakkında aşık bir biçimde politik olmayan bir perspektiften konuşur. Örneğin Heidegger *Volk*'a, aracılığıyla “bir bütün olarak Varlığın apaçıklığının” ortaya çıktığı medyum olarak yaklaşır. Buna uygun olarak filozof ve şair *Volk*'un “yazgı”sını belirlemede devlet kurucusundan daha önemli bir role uyumlu hale getirilir (G39 144).

Heidegger'in felsefi pedagojisinin bir incelemesinin bizi onun “politikasını” (otantik anlamda) anlamak için hazırlayacağı önermesi, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist harekete dahiliyeti sırasında sözümona politik faaliyet ve beyanlarının neredeyse hepsinin aşık bir biçimde eğitim sorunlarıyla ilgili olduğu olgusunda kendisine ilave destek bulur. Freiburg'un “tinsel lideri” olarak Heidegger üniversitenin özü, sahici öğrenciden talepler, öğrencilerin tam anlamıyla eğitiminde “emek-hizmetinin” oynaması gerektiği rol hakkında sayısız konuşma yapmıştır. Heidegger rektörlükten istifa ettikten sonra da Alman üniversitesinin tarihi üzerine önemli bir söylev vermiştir. Heidegger, sonraki yıllarda dahiliyetinin öncelikli olarak üniversitenin kaderi ve genel olarak eğitim sorunuyla meşguliyeti tarafından belirlendiğini defaten açıklamıştır. Eleştirmenler Heidegger'in açıklamasının, bağlılığının derinliğini sıradan akademik meşguliyetlerin maskesi altına saklamak için kasıtlı olarak yanıltıcı bir girişim olduğunu ileri sürdüler. Bu doğru bile olsa, sözkonusu döneme ait belgelerin bir okuması, Heidegger'in politikaya –düşünümsel ve pratik– tüm ilgisinin her ne kadar (Heidegger'in “felsefenin pedagojik duruş noktası” üzerine York'tan alıntılacağı gibi) “geniş ve derin anlamıyla” anlaşılan bir eğitim olsa da esasında “eğitime” olan ilgisine bağlı olduğunu gösterir. Bu nokta, Heidegger'in o zamanlar Nasyonal Sosyalist hareketin özsel (potansiyel) imkanları olarak gördüğü şeyi betimlediği 1934'deki bir konuşmasında onaylanır.

Volk'un yaşadığı yeni tinsel-politik hareketin temel karakteri *Volk*'un *Volk* için devlet aracılığıyla eğitilmesi [*Erziehung*] ve yeniden eğitilmesidir [*Umerziehung*]. En yüksek okul için görevin buradan, doğrudan en derin ve en geniş *eğitim* ile ilgili yerden doğması gerekmez mi? (G16 304)

“Tinsel-politik” ile en geniş “eğitim” arasındaki bu bağlantı göz önüne alındığında Heidegger’n pedagojisi üzerine bir çalışma Heidegger’in politikasının zeminini açıklığa kavuşturmak için yardımcı olabilir. Dahası şayet Heidegger’in Freiburg rektörü olarak niyetlerinin *Varlık ve Zaman*’ı ve takip eden dersleri belirleyen pedagojik niyetlerden ayrılmaz olduğu varsayılırsa o zaman feci rektörlük başarısızlığı da erken dönem pedagojisinin altında yatan varsayımlar hakkında önemli sorular doğuracaktır. Bu meseleye bu çalışmanın son bölümünde geri döneceğiz.

Neden Heidegger Çalışmalı?

Heidegger’in pedagojisinin izleksel bir serimlemesi, Varlık sorusuna giriş yapmak için gerekli olan şeyin anlaşılmasına katkıda bulunsa dahi, Varlık sorusu ve genel olarak Heidegger düşüncesi ile meşgul olma gereksinimi bu suretle tanıtılmaktan ziyade bir varsayım olarak kalır. Böyle bir gereksinimin mecburi hale gelebilmesi için ilkin Heidegger’in, içinde ikamet ettiğimiz tarihsel dünyayı biçimlendiren güçlere yönelik içgörüsüne aşina olmak gerekir. Heidegger’in yazılarıyla ilk karşılaşma, onun çağ üzerine düşünümünün günümüzde kendimizi bulduğumuz durumun hakikatini açıklığa kavuşturacağı duygusunu uyardırır. Heidegger ve Nietzsche (bu düşünümün gerçekleştirildiği kişilerle hesaplaşırken) bu durumu çeşitli terimlerle betimlerler: Tanrı’nın ölümü, dünya kararması [*Weltdüsterung*], gezegensel nihilizmin başlangıcı. Betimlemeleri bir tanıma duygusu uyardırabilir lakin Heidegger ve Nietzsche’nin nihilizm yorumlarına özgü zorlukların, şayet düşüncelerinin sahici bir değerlendirmesine girişilecekse yüzleşilmesi gereken zorlukların çözüm tarzında hiçbir şeye işaret etmeyen bir tanıma duygusudur. Bu duygunun aksine, öğretilerini anlamak doğaları gereği karmaşıktır. Bu tür zorluklarla yüzleşme gereksinimi bizzat tanıma deneyiminden doğar.

Ondan önce Nietzsche’de olduğu gibi Heidegger’de de nihilizm ne bizzat bir felsefi öğretiler ne de geleneğin felsefi bir eleştirisinden ileri gelen bir şeydir. Daha ziyade iki milenyum

hüküm süren ve çağdaş dönemi belirleyen, “Batı tarihinin temel hareketi”ni adlandırır (Hw214). Nietzsche ve Heidegger bu hareketi ortaya çıktığı anda deneyimler, adlandırır ve yorumlarlar. Bu tarihsel dönemde nihilizm standartların, amaçların, temellerin ve tanrıların kanıtlarını ve bağlayıcı güçlerini yitirdikleri bir süreçte kendisini açığa çıkartır. Hem (felsefenin, bilimin, ahlakın, politikanın, dinin, eğitimin temelindeki) belirli krizlerde hem de geçen yüzyıla ait dünya felaketlerinde, Batı tarihinin bu daha önce tanınmayan hareketinin sonuçları olarak deneyimlenir. Bu nedenle nihilizmin belli insani sorun alanlarını hatta sadece insanın ne olduğunu bile bizzat etkilemez. Kriz topyekûndur, tüm etki alanında kavranılır; zira nihilizm olan şeyin bütünü belirlenir. Bu, Heidegger’in bir olay olarak dünya-kararmasının neden olduğu şeylere dair betimlemesinden derlenebilir: yeryüzünün yıkımı, insanın kitleselleşmesi, tanrıların kaçışı (başka bir değişle; doğal olan, insani olan ve bir bütün olarak kutsal olan) (EM 34).

Nihilizm önemli veya önemsiz; gerekli veya gözden çıkarılabilir her ölçütü etkiler. Her bilinmeye değer şey üzerine verilen karar, bu olayla açılan imkanların ufku dahilinde konumlanır. Eğer durumumuzu Heidegger’in betimlemesinde tanımlıyorsak ilgilenilen bazı meseleler kendiliğinden kapanırlar. Herkesi kapsayan bir olay olarak nihilizm farkındalığı, kendi zeminsizlik olasılığının farkına varmamış her faaliyet alanında, her meşguliyetin sorunlu doğasını ifşa eder. Zira her bir faaliyetin değerini gerekçelendirmeye ilişkin tüm ölçütler (verili amaçlar, standartlar, yasalar, öğretiler, tanrılar ve otoriteler) gerçeklikte temellendirilmeksizin varolabilirler. Nietzsche ve Heidegger dikkatimizi bu kötü duruma yönlendirerek düşüncelerinin kapsamlı ve temel düzlemindeki sorunsalla yüzleşme gereksinimini açığa vururlar.²³ Nietzsche, düşüncesinin bu olgu durumuna dair farkındalık yaratmaya yaraması etkisine “hakikatin baştan çıkartması” adını verir. Bunun aracılığıyla tüm verili temeller ve amaçlar amansızca sorguya çekilir. Sıradan politikanın göreceli olarak küçük ilgileri kaçınılmaz bir biçimde “büyük politikaya” dönüşür (Ni 629).

23 Zira Heidegger’in öne sürdüğü gibi “ne politik, ne ekonomik, ne sosyolojik ne de teknik ve bilimsel hatta metafizik ve dini bakış açıları bile bu çağda olanı düşünmek için yeterli değildir” (Hw 261).

Nihilizm imkanının tanınmasıyla birlikte, Heidegger'in dediği gibi "geçerli kalmasına izin verilen" amaçlar alanında bulunan belirli ilgi ve sorunsallar önemini yitirirler. Aynı zamanda kapsamlı sorular da kaçınılmaz hale gelir. Nietzsche ve Heidegger ilk kez nihilizm sorunu üzerine bu düşünümün gerekliliğini ortaya çıkarmakla kalmazlar. Nihilizmin başlangıçtaki yayılımına eşlik eden "dünya felaketleri" arka plana çekildiğinde bile, Batıdaki kriz artık aşkar olmaktan çıktığında bile, teknolojik işleyiş bir mükemmellik düzeyine eriştiğinde bile, tarihsel ilerlemeye yönelik genel inanış (felsefi öğreti olarak değilse de) yeniden kazanıldığında ve son olarak nihilizm böylelikle insanlığın "normal durumu" haline geldiğinde bile yazıları aracılığıyla öz-düşünüm için imkanları açık tutarlar (G9 392).

Öyleyse nihilizmin bize dayattığı temel ve kapsayıcı sorulara yanıt vermeyen tüm felsefi konumlar, nihilizm deneyimi aracılığıyla önemlerini yitirirler. Fakat düşünüm için Heidegger'inkinden başka imkanlar da ortaya çıkmıştır ve kendi derinlik ve kapsayıcılıklarının temelleri üzerine bir değerlendirme talep ederler. Bizim için bu seçenekler, Heidegger'in eserinde aktardığı başlangıçtaki nihilizm farkındalığı temelinde açılırlar. Öyleyse tam da böyle seçeneklerin mevcudiyeti, Heidegger'in kendi sorunsalı yani Varlık sorgulaması ve böylelikle bu sorgulamaya girişin nasıl güvenceye alınacağını anlaşılmaması hakkında bir açıklık gereksinimini besler. Bununla beraber Heidegger'in araştırması, mekan açması ve içinde diğer yorumların çekici seçenek olarak gözüktüğü durumu belirlemesi bakımından alternatif yaklaşımlar arasında bizim için önceliğini korur. Heidegger için bu durumun anlaşılması Varlığa yönelik araştırmasının özsel bir bileşenidir. Bu yüzden Heidegger'in konumu ile etkide bulunduğu farklı seçenekler arasında karar verme girişimi, Heidegger'in araştırmasına –onun eserleriyle ilk karşılaşmamızı ve aşinalığımızı aşan– bir katılımı gerektirir. Heidegger'in felsefi pedagojisinin takip eden incelemesi, Heidegger'in bu araştırmanın öğrenciden ne talep ettiğine dair kendi anlayışını açıklığa kavuşturma amacına hizmet etmektedir.

HEIDEGGER'İN “FELSEFEYE GİRİŞ”İ

Heidegger'in *Gesamtausgabe*'si *Varlık ve Zaman* gibi temel incelemeler ve kısa makalelerin yanı sıra, temelde lisans öğrencilerine verilen derslerin birebir kopyalarını da içerir. Bu derslerin pek çoğu, genel olarak felsefeye ve felsefi sorunlara girişin başlık, biçim ve içeriğini serimler: örneğin, *Einleitung in die Philosophie*, *Die Grundbegriffeder Metaphysik*, *Einführung in die Metaphysik* ve *Grundfragen der Philosophie*. Bu dersler sadece bir “giriş” sağlamakla kalmaz bizzat “felsefeye giriş” görevinin amaçlar, engeller ve usul açısından neyle ilişkili olduğunu serimlemeye de kayda değer bir ilgi gösterir. Bu nedenle “giriş” görevine başlı başına bir sorun olarak yaklaşırlar. Böyle derslerin “giriş” mahiyetindeki tartışmaları, hazırlık mahiyetinde, kolayca kavranılabilen ve hemen arkasından daha önemli meseleler ele alındığı için gölgede kalan bir aşamayı temsil etmeleri zorunlu değildir. Heidegger daha ziyade, en derin felsefi niyetlerini gerçekleştirmek için bir öğretmen olarak akademik konumunun dayattığı sınırlamaları –örneğin resmi ders verme

ve bu dersler aracılığıyla başlangıç öğrencilerine akademik konuları “tanıtma” yükümlülüğünü– fırsat bilir.

Özellikle bir ders *Einleitung in die Philosophie* (1928), aynı anda hem “felsefeye giriş”i hayata geçirmeyi önermesi hem de bu görevin imkan, gereklilik ve usulüne dair soruyu ele alması bakımından öne çıkmaktadır. Bu metnin giriş mahiyetindeki bölümünün kısa bir değerlendirmesi, Heidegger’in felsefi pedagojisinin temel özelliklerine odaklanmak için yardımcı olabilir. Dolayısıyla bu değerlendirme bize, takip eden bölümlerde geliştirilecek ve açıklanacak olan bu rehberlik edici izlek hakkında sorular sormak için olanak sağlayacaktır.

Giriş Görevi: *Einleitung in die Philosophie*

Bu ders, akademik bir “felsefeye giriş”e yönelik uzlaşımsal yaklaşımın bir eleştirisi ile başlar. Heidegger’e göre uzlaşımsal bir giriş, bir bilgi alanı olarak felsefenin doğasının genel bir temsilini sağlar. Felsefe tarihinin bir özetini ve felsefe hiçbir zaman sadece tarihsel bir disiplin olmadığı için sorunların bir incelemesini ve bu sorunlara hasredilen karşılık gelen disiplinleri (mantık, etik, estetik v.b.) sunar. Burada uygun bir girişin ne gerektirdiğine dair temel varsayım felsefeye özgü olmayıp tüm bilimler ve çalışma alanları için aynıdır. Yeni başlayanların felsefeye “giriş yapması” ihtiyacı, başlangıçta onların bu “alan”ın “dışında” durduklarını varsayar. Böyle bir giriş aracılığıyla öğrencinin bilim ve kültürün bu önemli alanında temel bir anlayış edineceğine dair yaygın bir beklenti oluşur. Böylelikle felsefenin öğrenciye tanıtılacağı ve genel eğitiminin bir gerekliliğinin yerine getirileceği farz edilir.

Lakin Heidegger bu alışlagelmiş yaklaşımın, öğrencilere bu ders aracılığıyla felsefeye giriş yaptıkları fikrini verdiğinde bile veya bilhassa verdiği takdirde nihai bakımdan başarısızlığa uğrayacağını öne sürer. Bu başarısızlık ilk olarak, felsefenin bilginin belirli konularının kapalı bir alanı olduğu fikri temelinde, ikinci olarak da bir giriş için başlangıç noktasının bu şekilde kavranılan felsefenin “dışında” yattığına dair katılımcı varsayımından

doğar. Heidegger bu temelde yatan varsayımları reddeder ve “felsefe”nin doğasına dair bir tezle karşılık verir. Kasıtlı bir biçimde paradoksal bir tarzla bu tez, sadece usulüne uygun bir akademik giriş görevi hakkında değil, genel olarak Heidegger’in düşüncesi hakkında da temel bir varsayımı ifade eder.

Biz aslında felsefenin “dışında” değiliz ve bunun sebebi felsefe hakkında zaten bir takım bilgilere [*Kenntnisse*] sahip olmamız değil. Felsefe hakkında açıkça hiçbir şey bilmesek bile çoktan felsefenin *içindeyizdir* çünkü felsefe her zaman zaten felsefi düşünmemiz bakımından içimizde ve bize aittir. Biz felsefeyle meşgul olmasak da, hakkında hiçbir şey bilmediğimizde bile felsefi düşünürüz. Arada sırada değil, insan olarak varolduğumuz müddetçe, sürekli ve zorunlu olarak felsefi düşünürüz. İnsan olmak felsefi düşünmek demektir. Hayvan felsefi düşünemez ve ihtiyacı da yoktur. Felsefi düşünen bir tanrı, tanrı olmazdı çünkü felsefenin özü sonlu bir varolanın sonlu bir imkanıdır (G27 3).

“Felsefe”nin bilginin özel bir alanı olduğuna dair uzlaşımalsı fıkirden, insani varoluşla felsefi düşüncenin fiili özdeşleşmesine varan bu abartılı genişleme, bizzat “giriş”in gerekliliğini ortadan kaldırmayı amaçlamaktan ziyade giriş ve eğitimin ne olması gerektiği üzerine anlayışımızı gözden geçirmeyi amaçlar.²⁴ Zira

24 Her ne kadar Heidegger “giriş” görevini bir “içeri-yönlendirme”ye [*ein-leiten*] işaret eden bir görev olarak tasarımılsa da bunun (bilimlerin aksine) felsefeyle ilişkili olarak “dışarıda” bir yerden “içeriye-yönlendirme” anlamına gelemeyeceğini öne sürer. Heidegger çok sonraki bir metninde, tam da bu aynı sorunu Hegel’in eseri ile ilişkili olarak tartışır. Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin başlangıcının, belli nedenlerle ilk önce “Giriş” olarak başlıklandırılmasının planlanmadığını öne sürer. “Bu türden bir başlık olamaz çünkü ‘fenomenolojiye giriş’ diye bir şey yok. Tinin fenomenolojisi Mutlağın *parousia*’sıdır. *Parousia*, varolanların Varlığıdır. *İnsan için varolanların Varlığına giriş [Einleitung] yoktur çünkü Varlık tarafından yönlendirilen insanın özü bizatihi bu yönlendirilmedir [weil das wesen des Menschen im Geleit des Seins dieses Geleit selbst ist]*. Mutlağın “bizimle-birlikte-varolması” hüküm sürdüğü müddetçe biz *zaten parousia*’dayızdır. Dışarı bir yerden ona yönlendirilmek, giriş yapmak olanaklı değildir.” (Hw 150-51; vurgu eklendi) Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*’de “*Einleitung*” (veya daha sonra eşanlamlısı “*Einführung*”) teriminin uygunluğunu

felsefi düşüncenin varoluş ile özdeşleştirilmesi *Ein-leitung* mefhumuna özgü hareketin ilgasına işaret etmez. “İnsan olmak zaten felsefi düşünmek anlamı gelir” öyle ki aslında felsefi düşünce insani varoluşun her tarzında gizli veya dolaylı olarak bir şekilde bulunur²⁵ ama bunu felsefi düşüncenin *açıkça* insani varoluşta yasalaşması takip etmez. Olduğu gibi insan zaten felsefenin “içinde” durur. Bununla beraber bu tezin önemli bir şartı da insanın bunu “uyanık olma halinin” farklı derecelerinde yapmasıdır. Bu şekilde giriş görevi Dasein’da uykuda olan bir imkanın “uyandırılması”, olmaya-bırakılması [*Geschehenlassen*], özgürleştirilmesi veya “harekete geçirilmesi” [*ins Gang bringen*] olarak yeniden formüle edilir. Bu yüzden insanın “varolduğu müddetçe” felsefi düşündüğü savı şu durumun önünde engel değildir: Felsefe aynı anda hem adeta gerçekten ne ise o, yani “en kendisine ait özünün en içteki gerekliliği” haline gelen belirgin bir imkan hem de “bu öze en kendisine ait haysiyeti [*Würde*], “kavranılmış” [*ergreifen*] olmada veren şeydir.

hepten sorgulamaz ve felsefeye “giriş”in imkan ve gerekliliğini açıkça yadsımaz. Göreceğimiz üzere Heidegger sık sık, hem insanın Varlıkla ilişkisini hem de bu ilişkinin felsefi-pedagojik açıklama ve icrasını betimlemek için “yönlendirme” sözcüğünün çağrışımı ile “liderlik” sözcüğünden yararlanır. Bununla beraber Hegel’in yorumlandığı pasajın gösterdiği üzere Heidegger, “*einleiten*” sözcüğünün yaygın anlamını “dışarı”dan “içeri”ye bir hareketi ifade ettiği için etkisiz hale getirmelidir. Burada sözkonusu hareketin içsel bir hareket olduğu farklı biçimlerde gösterildi; mesela Dasein’ın bir Varlık-anlayışına yönlendirilmeye ihtiyacı yoktur zira “biz her zaman zaten bir Varlık-anlayışı içinde hareket ederiz.” (SZ 5) Heidegger genel anlamda insani varoluşun tüm özelliklerinin “içeri” ve “dışarı” ile ilişkisine göre →yani gerek insanın dünyayla ilişkisi, özne ile nesne ilişkisi, “bilgi”nin özü, insanın “hakikat” ile ilişkisi gerekse Dasein’ın imkanları ile ilişkilenebilir tarzı olsun-kavranılması eğilimini sorgular. Varoluş analizinde Dasein’ın “(zaten)-dünya-içinde-varolduğu” ve zaten “hakikat (ve hakikatsizlik) içinde” varolduğu gösterilir. Anlayışın özü burada dışarıda bir şeyleri kavramakta değil zaten gizli bir biçimde “orada” (Da-sein içinde) olan imkanlar üzerine bir tasarımda yatar.

25 Heidegger genellikle felsefe ile yan yana getirilen “temel” tarzları adlandırır: mit, din, şiir ve bilim.

Felsefenin belirli, tarihsel olarak mevcut bir Dasein’da bu şekilde kavranılma ve yasalaşma imkanı –yani Heidegger’in söyleminde “burada ve şimdiki biz”– her halükarda felsefenin ne olduğuna dair bir ön-anlayış gerektirir: Bunun için felsefenin özü ile insanın özü arasındaki ilişkiye dair önceki iddialar yeterli değildir. Heidegger şöyle der:

Felsefi düşünce Dasein’da harekete geçirilmelidir. Ama insani Dasein aslında hiçbir zaman genelde [*im allgemeinen*] varolmaz, her Dasein eğer varoluyorsa kendisi olarak varolur. Felsefi düşünce Dasein’ımızdaki bir olaya [*Geschehen*] döndürülmelidir. Dasein’ımızda –ama aynı zamanda genelde değil şimdi buradaki Dasein’ımızda, bu anda [*Augenblick*] ve bu ana ait, kendimizi felsefeden yola çıkararak eylemeye hazırladığımız bakış açılarındadır. Felsefe bizde ve bu durumun [*Lage*] içinde özgür hale gelmelidir. Ama hangi durumun içinde? –ilksel ve özsel olarak Dasein’ımızın varoluşunu yani seçmelerimiz, gönüllülüklerimiz, yapıp-etmelerimiz ve bırakmalarımızı belirlediğimiz durum. (G275-6)

Bu noktada, Heidegger’in “giriş”inin, başkalarını belirli bir mevzuya aşına kılma ile ilgili uzlaşımsal akademik görevden kendisini ayırdığı temel tarz açık hale gelmiştir: Görev, felsefi düşüncenin, bir imkan olarak, bir varoluş tarzı olarak, “şimdi ve buradaki Dasein’ımızda” tarihsel bir olay [*Geschehen*] olarak yasalaşması görevidir. Giriş görevinin amacı olarak “felsefe” yerine “felsefi düşünce”nin geçmesi, sadece esasen bir tür eylem olduğu tarzın değil aynı zamanda ancak belirli bir tarihsel durumda “bizim” tarafımızdan kavranıldığında ve harekete geçirildiğinde sahiden olduğu şey olduğu olgusunun da altını çizer. Tarihselcilik ve uzlaşımsal fikir, felsefenin; kültürün, eğitimin, geleneğin veya bilim kurumunun verili, oturmuş bir ögesi olduğunu varsayar. Heidegger bu varsayıma, felsefeyi tarihsel anın özgür “seçimleri, gönüllülükleri, yapıp-etmeleri ve bırakmalarında” radikal bir biçimde ve tamamen köklenmiş bir şeyler olarak sunmak suretiyle karşılık verir.²⁶ Burada

26 Heidegger, uzlaşımsal girişler üzerine çekincelerini *Metaphysische Anfan-*

tarihsel bir olay [*Geschehen*] olarak felsefeye bu başvuru, “eğer bilim varolacak, bizim için ve bizim *aracılığımızla* varolacaksa hangi koşulda gerçekten varolabildiği sorusu üzerine *Rektörlük Konuşması*’ndaki odaklanmayı öndeler (SU 10).

Heidegger’in girişinde, uzlaşımsal bir girişin –felsefenin kendisine dair genel bir anlayışa ulaşma– amacıhala muhafaza edilir lakin radikalleştirilmiştir. Çünkü bir “ön-anlayış” a ulaşma bizzat nihai bir amaç olmaktan ziyade felsefi düşünceyi olanaklı kılmada tali ama belirleyici bir andır dolayısıyla da öz-belirlenim için bir nevi hazırlıktır. Bu yüzden felsefenin “özü” amfide, tarihsel olarak konumlanmış, belirli bir “biz” ile doğrudan ilişkili bir biçimde belirlenecektir. Felsefenin “ne” olduğunun belirlenmesi, “kim olduğumuzu” anlama görevi ile birleşir yani aynı zamanda bir öz-belirlenim eylemi de olan bir öz-düşünüm ile ilişkilidir.

Bu noktaya kadar felsefeye “giriş” görevi şunlardan oluşmaktadır: (1) Felsefenin ve ona “giriş”in (yani eğitimin) ne gerektirdiğine dair uzlaşımsal varsayımların bir eleştirisi; (2) insanın özüne has bir şey olarak felsefenin özüyle ilişkili geçici ve henüz temelsiz bir önerme; (3) “bizim” tarihsel varoluşumuzun bir imkanı olarak felsefenin uyandırılması ve kavranılışı; (4) bu imkanın yasalaşması için gerekli olan tarihsel durumla ilişkili felsefenin somut bir “ön-anlayışı”nın kazanımı; (5) uyandırma ve kavrama “durumu”nu belirlemeyi amaçlayan düşünüm ve (6) uyandırma ve kavramanın kendisi.

gsgründe der Logik’de ifade eder. *Einleitung* gibi bu ders de farklı bir yaklaşımla da olsa “felsefenin dışında durmayan ve felsefe hakkında ne düşünüldüğü veya düşünülebileceği üzerine hikayeler anlatmaktansa felsefenin kendisine yönlendiren bir felsefeye gir-işi [*Ein-führung*]” araştırır. Heidegger, felsefenin üniversitedeki yoksullaşmasını, meselelerin bizzat talep ettiği şeye uygun pedagojinin (girişin) eksikliğine bağlar. “Kişi yüzmeyi öğrenmelidir ama sadece nehir kenarına dolaşmaya çıkar; suyun şırıltısı hakkında sohbet eder; nehrin akıp geçtiği şehirler ve kasabalar hakkında konuşur. Bu şekilde kıvılcımın tek bir dinleyici üzerine bile düşüp, onda artık söndürülmeyecek bir ışığın belirmesine izin vermesi imkansızdır” (G26 8). Heidegger burada felsefe üzerine bir “söylem” ile son derslerinde üzerine derinlemesine düşünülmüş olan felsefi düşünce“den doğan” söylem arasında bir ayrım yapar (bkz. G29/30 86).

Bir arada ele alındığında, felsefî düşünceyi harekete geçirmeye dair bu birbiri ile ilişki adımlar, yerini girişi takip eden adımlara bırakacak olan, felsefî düşüncenin açık ve kesin bir aşamasını temsil etmekten ibaret değildir. Giriş görevinde ifade edilen sorunlar dairesi bütüne yönlendirir, bütünü açar ve nihai olarak da bütünü çevreler; üstelik sadece felsefenin bütününe değil aynı zamanda varolanlar bütünü (*das Seiende im Ganzen*) içindeki Dasein'ın konumunu da. Nitekim Heidegger'in kendisini "... 'ya giriş" olarak sunan metinleri hiçbir zaman, girişin bütünleyici anları olarak geçici bir biçimde ortaya konan adımların ötesine gitmez. Felsefeye girişin geniş kapsamlı bir faaliyet alanı vardır çünkü felsefî düşünce tarihsel olarak konumlandırılmış Dasein'ın belirli bir imkanı olarak kavranılmakla beraber henüz "temel" veya kurucu bir imkandır [*Grundmöglichkeit*] –açıkça olduğu gibi varolanlar bütününe yönelen varolanın kesin bir imkanıdır; olduğu gibi bütünlü, bu bütün olduğu gibi varolanların ne *olduğuna* dair bir sorgulamanın içinde varolduğu müddetçe açıkça ilişkilendirir.

Heidegger, giriş hareketini başlatarak burada ilkin "bizim" içinde bulunduğumuz tarihsel durumu belirler. Durumla felsefenin özünün somut bir ön-anlayışının geliştirileceği ve böylelikle imkanın yasalaşabileceği bir durum kastedilir. Öğretim görevlisinin konuşmalarının en yakın ve en doğrudan anlamda hitap ettiği "durum" bizzatihi dersin yeri, öğrenci ve öğretmenlerin Alman Üniversitesinde ortaklaşa varoluşudur. Heidegger, artık tüm varoluşumuzu belirleyen güçler –felsefenin geçici olarak artiküle edilmesiyle ilişkili güçler– açısından durumun bir anlayışını geliştirerek üniversitenin içinde öğrencilerin mevcudiyetinin ne ifade ettiğine kısaca açıklık getirir. Bu bilhassa ahlaki ve politik anlamına uygun bir biçimde yorumlanmıştır. Baştan beri üniversitedeki katılımları, öğrencilerin üniversiteye katılmaları aracılığıyla akademik yurttaşlık hakkını [*akademische Bürgerrecht*] talep etmede zımnen ifade edilen zorunluluktan [*Bindung*] kaynaklanmış olarak anlaşılır.²⁷ Bu hakkı talep etme

27 Burada "bilgi hizmeti" nin [*Wissendienst*] (işçi hizmeti ve askerlik hizmeti ile

kişinin mesleği [*Beruf*] ile ilişkili bir karardır [*Entscheidung*] ve burada yaşamdaki dışsal konumu bakımından tanımlanmaktan ziyade “bizzat Dasein’a bir bütünün içinde ve bir bütün olarak, ve özsel her şeyde varoluşunu veren içsel görev” bakımından tanımlanmıştır (G276). Bir mesleğin tarihsel gerçekliğinin dışsal bir kamusal konum gerektirdiği ve öyle ya da böyle kurumlarla şekillendiği inkar edilmez ama bu durum tali bir önem taşır. Üniversiteye giriş ile karar verilen meslek böyle bir “içsel görev” olmakla beraber sadece bireysel seçim meselesi de değildir. Eğitim hakkını talep etmeyle [*Anspruch*] ilişkili olduğu müddetçe tarihsel bir topluluğa karşı bir ödevi işaret eder. Burada Heidegger, *Rektörlük Konuşması*’nda felsefenin tarihsel bir topluluktaki tinsel liderlik ödevi diyeceği şey üzerine nihai bir ifade sunar. Bu ifadenin felsefeye giriş bağlamında ve dolayısıyla da Dasein’ı “şimdi ve burada” belirleyen güçlerden doğan felsefenin bir ön-anlayışını gerektiren görev bağlamında ortaya çıktığı akılda tutulmalıdır. Bu önemli ifade uzun uzadıya alıntılanacaktır çünkü çalışmamızın takip eden bölümleri burada değinilen konular üzerine derinlemesine inceleme ve araştırmadan oluşur.

Dasein’ımıza, akademik yurttaşlık hakkı talebiyle ne ölçüde belirli bir meslek atadık? Bu taleple –bu talebi genel olarak anladığımız için– Dasein’ımıza, halihazırdaki tarihsel hep-beraber-olmaklık bütünündeki liderlik [*Führerschaft*] gibi bir şeyi devralmak ödevini [*Verpflichtung*] yükledik. Bununla biz kamusal yaşam alanında dışsal bir varsayım olan sözde liderlik makamını anlamayız bunun nedeni muhtemelen bizim de orada burada yönetici veya müdür rolünü oynamamızdan ziyade liderliğin, belirli yönlerden insani Dasein’ın imkanlarını daha

birlikte) üç *Bindungen*’den biri olduğu *Rektörlük Konuşması*’ndaki öğretinin bir öndelemesi ayırt edilebilir ve bu, öğrenciler ile *Volk*’un tinsel misyonu arasında bir bağ oluşturur. Öğrencilerin peşine düştükleri bilgi, öğrencilerin toplulukta öncülük eden mesleklere (doktorluk, avukatlık, öğretmenlik, mimarlık v.b.) sahip olmaya başlamalarıyla *Volk*’la bütünleşmiş hale gelir. Burada “bilmek”, “kişinin kendi Dasein’ının had safhada sorgulanabilir” olması bakımından anlaşılır ve bu “dünya-şekillendiren-güçler” ile engaje olmaya denk gelir (SU 15-16).

ilksel bir biçimde anlayan ve bu anlayışta bir model veya örnek [*Vorbild*] olması gereken bir varoluşa yönelik bir ödev olmasıdır. Bununla beraber bir örnek olmak, kesinlikle önde gelenlerden biri olmayı gerektirmez. Hatta bu liderliğin başkaları üzerinde kolay kolay herhangi bir ahlaki üstünlük içermemesi bir yana –bilakis böylesine kontrol edilemez ve mutlak suretle kamu dışı [*unöffentliche*] liderliğinde doğrudan doğruya taşıdığı sorumluluk, bireyin ahlaki çöküşü için sürekli ve vahim bir vesiledir.

Böyle bir liderliğe özgü bir talep tam olarak üniversiteye fiili aidiyette neden şimdi yatmaktadır? Bu durum üniversitenin, bilimsel araştırma için gösterilen özen aracılığıyla ve bilimsel bir eğitimin [*Bildung*] iletişiminde, dünya bütününde yeni bir konumun [*Stellung im Ganzen der Welt*] imkanını hazırlamasından kaynaklanır. Dünya bütününde yeni bir konumda, Dasein'in varolanlarla tüm ilişkileri bir dönüşümü [*Wandlung*] deneyimler ve yerinde bir saydamlık ve aydınlanma Dasein'a miras kaldığı için Dasein'ın tüm şeylerle –her ne kadar böyle yapmalarına gerek olmasa da–yeni tarzlarda ilişkilenebilmesi [*verwandter*] olanaklı hale gelir. Bazı şeyleri başkalarından daha fazla ve belki de daha iyi bilmemizle, bir takım vasıflar ve diplomalar edinmemizle hiçbir ilgisi yoktur. Ama Dasein'ın bütününe, kendi içinde hiçbirimizin kazanmadığı ve bu nedenle de ilksel zemininde bilimin, bizim içimizde belli belirsiz ve bu yüzden de insani topluluk bütününde [*im Ganzen der menschlichen Gemeinschaft*] çok daha etkili olan liderlik imkanını geliştirdiği içsel bir meziyet [*Vorzug*] tarafından yönetilir hale gelmesi, şimdiki Dasein'ımızın anını [*Augenblick*] belirler. Bu birliğin içinde bilim ve liderliğin her ikisi de buna uygun olarak artık Dasein'ımızın –eğer genel olarak bir miktar açıklığa sahipse– etkisi altına geçici bir hadise anlamında değil de özsel olarak Dasein'ımızın tekilliğini belirleyen özgün bir aşama olarak girdiği güçlerdir. Eğer felsefeyi burada ve şimdi Dasein'ımızda özgür bırakmak istiyorsak ve eğer felsefeyi harekete geçirmek girişin göreviyse felsefenin bu durumdan dolayı ne anlama geldiğiyle ilgili belirli bir anlayışı da edinmek durumundayız. Öncelikli olarak ihtiyaç duyduğumuz bu ön-anlayış, felsefenin bilim ve liderlikle ilişkisinin özünün aydınlatılması sayesinde elde edilmelidir.

Liderlik, Dasein'ının mesleğini sırf siz zaten üniversitede varolduğunuz için belirler. Ama burada liderlik şu anlama gelir: insani varoluşun başkalarına dayatılmayan daha yüksek ve zengin imkanları üzerinde tasarruf hakkına sahip olma ama gerçekten de zorlamaksızın ve münferit bir geçerliliği olan örnek [*vor-gelebt*] haline gelme. Sahici liderliğin bu saklı örnek olma hali [*Vorbildlichkeit echter Führerschaft*] kendi açıklığını ve güvencesini talep eder yani Dasein, varolanlar bütününe yönelik [*zum Ganzen des Seienden*] temel konumu [*Grundstellung*] üzerine bir düşünümü sürekli yenilemeye ihtiyaç duyar ama doğrudan doğruya Dasein'ın mevcut tarihsel durumundan dolayı ve onunla geçerli olan bir düşünüm. Nitekim liderlikte yatan şeye –ve aslında sadece onun içinde yatan şeye de değil– biz dünya-görüşü [*Welt-anschauung*] diyoruz.

Öyleyse Dasein'ımızı belirleyen mevcut güçlerden dolayı felsefenin bir ön-anlayışını edinme görevinin anlamı şu soruyu sormaktan ibarettir: Felsefenin liderliğe, Weltanschauung'a ve bilime yönelik tavrı nasıldır? (G277-8)

Özetle öğrencilerin akademik bir çalışmaya katılımları beraberinde, örnek aracılığıyla belli belirsiz bir liderliği uygulamaya dönük belirli bir toplumsal zorunluluk taşır. Bu liderlik, felsefenin insani imkanlar bütününe ayrıcalıklı bir anlayışı ile ilişkili olması ve buna bağlı olarak Dasein'ın dünyanın bütünü içindeki temel konumunu örneklendirip, derinlemesine düşünmesi olgusunda temellenmiştir. Bu nedenle “Dasein'ımızın” üniversitedeki konumu belirleme ihtiyacı liderlik ve bilim gibi bu belirleyici güçlerin bir değerlendirmesi aracılığıyla gerçekleşir. Felsefenin imkanının yasalaşması için bir ön-koşul olarak giriş, bizzat felsefenin ne *olduğuna* dair somut bir ön-anlayışın edinimini gerektirir. Bu ön-anlayış ilkin felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin ikinci olarak da felsefe ile *Weltanschauung* arasındaki ilişkinin izleksel tartışması aracılığıyla kazanılacaktır. Öyleyse meselelerin bu sıralaması bizzat derslerin yapısını belirler.

Böylelikle felsefeye giriş görevinin sunumu için genel bir taslak verilerek, Heidegger'in felsefi pedagojisinin daha kapsamlı bir anlayışına katkıda bulunacak bu tartışmanın içinde temas edilen

noktalara dönmek ve daha derinlemesine ele almak artık olanaklı hale gelir. Böyle bir ayrıntılı değerlendirme, gerekli ve verimli bir girişimdir çünkü Heidegger'in bizzat girişlerde temel öneme haiz meseleler üzerine kapsamlı bir açıklama yapmaksızın yalın beyanlarda bulunması onun giriş mahiyetindeki sunumlarının bir özelliğidir. Heidegger, bu hazırlık niteliğindeki savları genellikle girişi takip eden bölümlerde ve bilhassa diğer yazılarında daha doğrudan geliştirir. *Einleitung*'un ilk bölümünde temas edilen ve yukarıda bahsedilen bu üç nokta daha fazla açıklama gerektirir. *İlki* felsefenin imkanının özsel olarak Dasein'a ait olması; *ikincisi* bu imkanın "özgürleştirilmesi", harekete geçirilmesi ve uyandırılması gereken bir şey olduğu ve *üçüncüsü* temel imkanların böylesi bir uyandırılışının tarihsel bir topluluktaki bir tür liderlikle ilişkili olduğu. Takip eden kısımda biz felsefi pedagojinin bu özelliklerinin, hem izleksel olarak tartışıldıkları metinlere hem de dolaylı olarak pratikte yani Heidegger'in öğretimi esnasında sergilendiği metinlere dönmek suretiyle aydınlatılmasını amaçlamaktayız.

Felsefe ve İnsanın Özü

Felsefeyi, öğrencinin hemen başlangıçta koparıldığı ve girişine nail olması gerektiği özel bir çalışma alanı olarak gören uzlaşım-sal görüşe karşı ve bu görüşün yerine Heidegger, aslında "zaten felsefenin *içinde* olduğumuzu çünkü felsefenin bizim içimizde ve bize ait olduğunu ve zaten her zaman felsefi düşünmemiz bakımından aslında ... insan olmanın felsefi düşünmek anlamına geldiğini" öne sürer. (G27 3). Felsefe yaygın olarak diğer disiplinler arasında bir disiplin olarak anlaşılırken Heidegger bunun aksine felsefeyi her zaman Dasein'ın –bunun farkına varılsa da varılmasa da– iştigal ettiği bir şey olarak sunar. Böylelikle felsefe öyle geniş kapsamlı ifadelerle betimlenir ki neredeyse tamamen belirlenemez hale gelir. Aslında Heidegger felsefenin genellikle felsefeden ayırt edilen mit, din, şiir ve bilim gibi varoluş tarzlarına bağlı olduğunu söyler. Lakin hala felsefe burada tamamen belirlenemez bırakılmamıştır zira Heidegger felsefenin insani

varoluşa özgü olduğunu vurgular. Felsefe “sonlu bir varolanın sonlu bir imkanı” olarak insanın özüyle sınırlı, hatta bir şekilde onu tanımlar bir konumdadır.

Bu ifadeler (daha sonra *Einleitung*'da²⁸ nitelendirilmek üzere) sadece geçici ifadeler olup, felsefenin (ki kendisi felsefenin ya-salaşması için bir hazırlıktır) ne olduğunu tanımlamaya dönük kapsamlı bir girişime başlangıç (*prelude*) olarak kendi bağlamları içinde değerlendirilmelidir. Bununla beraber “felsefi düşünce”-nin “olduğu haliyle insani varoluş”la özdeşleştirilmesinin aşıkarmuğlaklığını biçimsel anlamda *Varlık ve Zaman*'ın temel tezlerine atıfla açıklığa kavuşturmak olanaklıdır. İnsani varoluşta “Dasein”, Varlık ile meşgul olması [*geht um*] ve bir Varlık-anlayışına sahip olması bakımından diğer varolanlar arasından ayırt edilebilir (SZ 12). Bu anlayış varolanlara yönelik –dünyevi ve doğal şeylere, diğer Dasein'a ve kendine yönelik– takınılabilecek her tutumu olanaklı kılar. Heidegger'e göre “varolmak” Varlıkla kendine özgü bir ilişkiye sahip olmak demektir. Dasein'ın olduğu ve yaptığı her şey Dasein'ın Varlığının bu nihai koşulu içinde hareket eder. Bu nedenle burada Dasein, özsel olarak Varlıkla kendine özgü bir tarzda ilişkilenebilirliği bakımından tanımlanır. Diğer yandan Heidegger'in felsefenin daha biçimsel bir tanımını verdiği yerlerde insani varoluş Varlığa yönelik bir tutum olarak anlaşılır. Örneğin Heidegger, 1927'de verdiği bir derste “Varlığın açıkça ve özel olarak izleksel bir konu haline gelmesi, *ontoloji*'nin yani *felsefe*'nin içinde gerçekleşir. Buna uygun olarak felsefenin insani varoluşunun özüne ait Varlık-anlayışını açıklığa kavuşturup, göz önüne serme görevi özgürce girişilmiş bir görev haline gelir” der (PIK 26). Yani hem Dasein'ın hem de felsefenin özü, Dasein'ın Varlığa kendine özgü bir ilişkiyle katıldığı tarzlar olarak sunulur. “Felsefe” ile “Dasein'ın özünün” –(*Einleitung*'da geçen) Dasein'ın “varolduğu müddetçe” (yani varlığı anladığı müddetçe) felsefi düşündüğü ifadesinde işaret edilen– özdeşliği, felsefeyi “olduğu gibi” Varlığa yönelik aşıkarmuğlaklı [*ausdrücklich*] bir tutum olarak daha katı bir biçimde tanımlama imkanına engel olmaz.

28 Bkz. G27 398.

Eğer felsefe Varlık fenomeninin izleksel, doğrudan ve kavramsal bir incelemesi olarak anlaşılırsa, ön-felsefi varoluşu oluşturan Varlıkla örtülü, önsel bir ilişkiden ayırt edilebilir.

Ama felsefe ile insanın özsel Varlığının güçlü ve (daha sonraki niteliklerinin ışığında) aşırı özdeşleşmesinin arkasında yatan niyet nedir? Felsefe, Dasein'daki en kendine özgü, yüce ve gerekli şeye –yani Varlık-anlayışına– yerleştirilerek mertebesi, itibarı, gerekliliği ve temel önemi bakımından sunulur. Böylece felsefeye gerçek bir giriş ile bilime sıradan bir giriş arasındaki fark gerekçelendirilmiş olur.

Bununla beraber felsefenin insanın özüne atfedilmesi, ilk başta gözüktüğü gibi, güvenli bir temel olarak ele alınan bir “öz” üzerine belirsiz bir şeyin kurulması değildir; aynı şekilde daha az bilinen bir şeyin daha iyi bilinen bir şeye dayanarak sunulması da değildir. Zira Heidegger insanın özünü felsefeyle birleştirerek bu ilişkinin karşılıklı yapısına dikkat çekmektedir. Bir yandan felsefenin bir bakıma Dasein'ın özüne tabi olması demek özsel olarak Dasein'ın özüne ait olduğu ve orada temellendirildiği anlamına gelirken diğer yandan Heidegger için felsefi düşünce, örnek niteliğinde bir imkan yani insanın özünün kendisini tamamen gösterdiği bir imkandır. Nitekim Dasein'ın Varlığının Heidegger'in düşüncesinde vurgulanan –sonluluk, zamansallık, tarihsellik, hakikat-içinde-varolmak ve hakikatsizlik-içinde-varolmak gibi– özellikleri en açık bir biçimde temel deneyimler [*Grunderfahrungen*] içinde görülür ve bu deneyimler açısından açıklanır. Gerçekten de felsefi deneyim, geneldeki Dasein'ın yorumlanması için rehberlik edici bir ipucudur. *Varlık ve Zaman*'da Varlık sorgulaması “Dasein” olmanın analitiği ile başlar ve bunun nedeni sadece Dasein'ın özsel olarak bir Varlık anlayışına sahip olması değil aynı zamanda “Varlık sorusunu çözmek için” kendi Varlığında saydam olan bir varolanı –sorgulayanı– yaratmak zorunda oluşumuzdur (SZ 7; BT 27).

Eğer Dasein'ın felsefi yorumu aslında, sorgulayan olarak Dasein'ın öz-yorumlaması ise felsefi düşüncenin kendisini Dasein'ın varoluşunda temellendirmek hiçbir suretle bu sorunlu

faaliyeti sağlam ve açık bir zeminde kurma çabası anlamına gelmez. Şayet insanın özüne yapılan atıf, insana dair geleneksel fikirlere bir başvuru olsaydı belki böyle bir temellendirmeye bu tarzda bakılabılırdi lakin böyle fikirler Dasein'in analitiğinin en başından beri eleştiriye tabi tutulmuştur. Felsefi düşünceyi insanın özüne atfetmek aksi takdirde şaibeli bir macera olacak bir dayanak noktasına hizmet etmekten ziyade felsefi düşüncenin kendisinin riskliliğini, müphemliğini ve sorunlu doğasını vurgular. Heidegger'in 1929'da bir derste söylediği gibi:

Felsefi düşünce hakkında kesinliğe sahip değiliz. Felsefe, tam da bunda nihai ve içsel kesinliğine sahip olabilir miydi? Hayır, felsefi düşünce hakkında kesinliğe sahip olmamamız, felsefenin bizimle ilişkili ilineksel bir özelliği olmaktan ziyade eğer gerçekten de insani bir faaliyetse bizzat felsefeye aittir. *Hakikati, özsel olarak insani Dasein'in hakikatidir.* Felsefi düşüncenin hakikati, Dasein'in kaderinde ortak olarak köklenmiştir. Ama bu Dasein özgürlükte meydana gelir [*geschieht*]. İmkani, değişimi ve durumu karanlıktır. Öngörmediği imkanların karşısında durur. Bilmediği bir değişime tabidir. Üzerinde hiçbir gücünün olmadığı bir durumun içinde hareket eder. *Dasein'in hakikatine ait tüm bu şeyler tam da özsel olarak felsefenin hakikatine aittirler.* (G29/30 28; FCM 19; vurgu eklendi)

Heidegger, düşüncenin “kesinliği” (bilim) ile insani varoluşun kesinliği arasındaki ilişkiye dair Kartezyen öğretiyi bir bakıma ters yüz eder. Descartes için özne olarak insanın kurucu nitelikteki öz-kesinliği “düşünüyorum”un kesinliği aracılığıyla tesis edilir. Nitekim bu bilim için güvenli bir zemin sağlar. Heidegger için Dasein'in Varlığının sorgulanabilir ve kesin olmayan hali, felsefi düşüncenin kesin olmama halinde açığa çıkarılır. Ama hem felsefi düşüncenin hem de varoluşun “kesin olmama hali” üzerine bu ısrarın sonuçları nedir?

Her şeyden önce Heidegger hem felsefi düşüncenin imkani hem de Dasein'in “öz”ünü, koşullu bir biçimde varolan fenomenler olarak kavrar. Bu fenomenlerin gerçek Varlığı, Dasein tarafından sahip olunmalarında yatar. Sahiplik, bu fenomenlerin

“oldukları” şey haline gelmelerini sağlayan bir “kavrama” [*ergreifen*], bir “temellük etme” eylemini gerektirir. Hem “öz”ün hem de felsefi düşüncenin imkanının Dasein’a ait olduğu söylenir. Ama buradaki “aitlik” tarzı değişikliğe açıktır. Heidegger bunu aşikar olanla [*ausdrücklich*] örtülü olan [*unausdrücklich*], uyanık olanla uyukulu olan, kazanılmış olanla [*gewinnen*] kaybedilmiş olan [*verlieren*], saklı olmayanla saklı olan, otantik olanla (veya “sahip olunan” ile) otantik olmayan (veya el konulmuş olan) şeyler arasındaki tezatlar üzerinden ifade eder. Bunu uygun olarak “özel olan” da hem koşullu hem de değişikliğe elverişli olarak kavranılır. Terimin bu anlayışı, “öz”ün teorik sezgiye açık hale gelen sabit bir anlamı ifade ettiği Husserl’in fenomenolojisindeki anlamından önemli ölçüde ayrılır. Heidegger için “öz” “Varlığın anlamını” –bir şeyin “olma” tarzını veya “nasılını”– belirler. Burada “Varlık” kendi hareket tarzını sergiler. Sabit olmaktan ziyade bir sınıf-karakteri gibi öz de “meydana gelir” [*geschieht*]. İnsani Dasein’ın “öz”ü bizzat, varoluş (kendisinin ötesinde dünyada, kendisi olmayan varolanlar arasında, ve bir geçmiş ve gelecek olarak varolmada veya geçmiş ve geleceğe sahip olmada “öne çıkma” olarak ilksel bir biçimde ele alınan varoluş), aşkınlık (mevcudiyetleri ve, ne ve nasıl oldukları ile meşgul varolanların ötesine geçme hareketi), zamansallaştırma [*Zeitigung*] ve daha sık bir biçimde de “tarihselleştirme”, yaşanılmışlık veya olay olarak çevrilen *Geschehen* gibi çeşitli biçimlerde betimlenen belli başlı kendine özgü hareketlilik tarzlarına sahiptir. Örneğin Heidegger *Metafizik Nedir?* adlı dersinde şöyle der: “İnsani Dasein ancak, kendisini Hiçlikte tutarsa varolanlar için tutum alabilir. Varolanın ötesine geçmek, *Dasein’ın özünde meydana gelir* [*geschieht*]” (G⁹ 121; vurgu eklendi). “Öz”ün içindeki harekete yönelik bu vurgu, –kendisini insani bir faaliyet olarak sunan– felsefi düşünce ile insanın “öz”ünün paradoksal bir biçimde özdeşleştirilmesinin yanı sıra *Wesen*’in tarihsel [*geschichtlich*] olabilmesini de daha iyi anlamamız için bize yardımcı olur.²⁹ Olay veya tarihselleştirme

29 Varolan ya da Dasein’ın özü hakkında bu konuşma tarzları, Varlık (öz) ile oluş arasındaki antik ayrımın sorgulanmasını varsayar. “Varlığımızın kendisinin olay [*Geschehen*] olması, Varlık ile Oluş arasındaki ilksel karşıtlık aç-

[*geschehen*] olarak tanımlanan böyle bir hareket, her ne kadar gerçekten de belirlenime açık olma halini işaret etse de, insan doğasında ontik bir değişimin imkânını önermez (mesela Fichte veya Marx tarafından ahlak, bilim ve emekte aklın kullanımı aracılığıyla doğanın üstesinden gelmenin bir sonucu olarak düşünülebilmesi). Burada özün değiştirilmesi daha ziyade, söz konusu varolanın açığa çıkartılması ve gizlenmesi ile ilgili bir hareket olarak anlaşılır. Nitekim felsefi düşünce “Dasein’ın özünde” meydana gelmekle beraber bu öz, bir bütün olarak varolanların görünür kılındıkları veya saklandıkları tarzlara karşılık gelen değişimlere maruz kalır.

Örneğin Heidegger, bizzat felsefi düşüncenin tarihsel başlangıcında meydana gelen, insanın özü “içindeki” bir değişimi özel olarak vurgular. Bu başlangıçta, insan ilk defa ne olduklarını sorgulama edimi aracılığıyla “olduğu gibi” varolanlara yönelik tutum aldığı müddetçe *aşikar bir biçimde* gerçekten “varolur” –yani Varlığı anlar. Nitekim Heidegger’e göre “tarihsel insanın *Ek-sistenz*”i, ilk düşünür, sorgulayan bir tavırla varolanın ne olduğuna dair bir soru eşliğinde varolanın açığa çıkartılmasıyla hesaplaştığı zaman başlar [*anfängt*]’ (G9 189).

Nitekim insanın varoluşu (Varlığın kendine özgü bir kipi) bir “başlangıç”a maruz kalabilir. “İnsan”ın ön-insani yaşamdan doğan tarihöncesi, kesinlikle ontik yaradılışı gibi bir şeye karşılık gelmeyen temel bir değişime (Heidegger başka bir yerde buna “uyanış” der) maruz kalabilir. Olay olarak bu “uyanış” daha ziyade, felsefi düşüncenin imkânının özgün, tarihsel başlangıcında meydana gelir ve, açıklığı ve gizliliği içinde (yani sorgulanabilirliğinde) olduğu gibi varolanlar bütününe ilk maruz kalış ile ilişkilidir. Öyleyse bir yanda Varlık-*anlayış*ının etkilendiği ontolojik bir “uyanış” ile diğer yanda bizzat varolanların değiştiği “ontik” bir yaradılış arasında temel bir ayrım vardır. Heidegger’e göre Platon öncesi filozoflar bu ayrımı görmemiş veya

sından anlaşıldığında, anlamsızdır. Buna karşılık egemen olan Varlık kavramının –sürekli mevcut– saygınlığına ve hususiyetine rağmen gerçekten doğru olup olmadığı sorusu hala yanıt bekliyor.” (G38 112).

kavramamıştı (bkz. G27 385-86). Anlayışın doğal bir eğiliminin tuzağına düşerek “Varlık” hakkındaki soru aracılığıyla dünyanın ontik kökenleri veya nedenlerini için bir açıklama aramışlardır. Platon öncesi filozoflar tüm şeylerin nasıl da ilk varolanlardan olageldikleri hakkında bir “hikaye” anlatmışlardır.³⁰ Ne varoluşun başlangıçtaki açığa çıkarışı ne de diğer varolanların açığa çıkarılış hadisesi –Heidegger’in “dünya-girişi” dediği bir hadise–şeylerin ontik özelliklerini herhangi bir biçimde değildir.³¹ Daha ziyade varolanlar yani hem Dasein hem de Dasein-olmayanlar “zaten

30 Heidegger, en azından 1928’e kadar (*Einleitung in die Philosophie*) Platon’un ilk filozoflar hakkındaki yorumlamasını takip eder görünür. Heidegger, Platon’un *Sofist* adlı eserine Varlık sorusunun neyi araştırmadığını açıklığa kavuşturmak için başvurur. “Varolanların Varlığı” bizzat bir varolan değil “dir”. Varlık sorusunun anlaşılması için ilk felsefi adım ... “hikaye anlatmamak”tır. Başka bir deyişle varolan olarak varolanın kökenini, sanki Varlık olanaklı bir varolan karakterine sahipmiş gibi, başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır” (SZ 6). 1929’da (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*), ilk filozofların neyin peşinde olduklarına dair çok farklı bir açıklama ortaya çıkmaya başlar. Burada onların düşünceleri mitolojik evrenden radikal bir biçimde farklılaşmıştır. İlk filozoflar, varolanlar bütünü’nün “hüküm süren” [*Walten*] açıklığıyla yüzleşip, “söze dökerler”. Nitekim Herakleitos ile Parmenides’in düşüncesinin, Varlık ile varolanlar arasındaki bir ayrımın deneyiminden –her ne kadar bu ayrım hiçbir zaman kavramsal olarak anlaşılmasa da– kaynaklandığı ileri sürülür. Zira 1928’den sonra Heidegger Sokrates öncesi filozofların ontolojik bir okumasını geliştirir. Bu gelişmeyi anlamak için gerekli kabul edilen *Der Anfang der abendländische Philosophie* (1932) adlı ders bu tarihte henüz yayımlanmamıştır.

31 Bkz. G26 250-51: “Varolan (*mevcut*) ile, eğer bu varolan bir dünyaya giriş fırsatına sahip olmadıysa hiçbir zaman karşılaşmaz. Öyleyse biz, bu varolanın olası ve rastlantısal bir biçimde dünyaya-girişinden [*Welt-eingang*] bahsedebiliriz. Bu olasılığın gerçekleşmesi ne zaman ve nasıl olur? **D**ünyaya-giriş, varolanın bu vesileyle değiştiği mevcut bir süreç değildir.... *Mevcut-olanın dünyaya-girişi onun başına gelen [geschieht] “bir şey” değildir. Dünyaya-giriş, olayın [Geschehen] karakterine sahiptir. Dünyaya-giriş, aşkınlık olursa ve olduğunda yani tarihsel Dasein varolduğunda ve varolursa olur ve ancak o zaman Dasein’in dünya-içinde-varolması vardır.* Ve ancak ve ancak bu varsa mevcut varolanlar zaten dünyaya giriyor yani içdünyasallaşıyordur. **D**olayısıyla içdünyasallık, kendinde mevcudun mevcut olan bir özelliği değildir. Mevcut, içdünyasallaşmasa bile, yani dünyaya-giriş varolanın başına gelme ve dünyaya-giriş için hiçbir fırsat olmasa bile olduğu şey ve olduğu varolan olarak kalır” (G26 250-251; vurgu eklendi).

her zaman” oldukları gibi açığa çıkartılır. Heidegger’in 193’de bir derste söylediği gibi:

Kendisini felsefede ifade eden bu Varlık anlayışı, felsefe tarafından yaratılamaz veya icat edilemez. Daha ziyade –insanın başlangıçtaki eylemi olarak [*Urhandlung des Menschen*] felsefi düşünce bizzat Varlık-anlayışına uyanır [*in diesem selbst erwacht*]. *İnsan tüm aşikar felsefeden önce zaten olmuş olduğu gibi bundan doğar.* Bir Varlık-anlayışı zaten insanın bu tarih-öncesi varoluşunda yattığı için –aksi takdirde varolanlara yönelik hiçbir tutum alamazdı–, kendisini felsefede ifade eden Varlık-anlayışı, olduğu gibi insanın bu ön-felsefi varoluşundan beraberinde getirdiği şeydir. Varlık-anlayışının uyanışı, keşfi, insandaki Dasein’den felsefenin doğuşu... *Varlık-anlayışının Batı tarihindeki uyanışı olarak felsefenin doğuşudur.* Varlık-anlayışının uyanışı demek, varolanı bir varolan olarak deneyimlemek yani onu Varlığı bakımından [*hinsichtlich*] anlamak demektir... Felsefi düşüncenin olduğu yerde Varlık-anlayışı da dile gelir ve, Varlık anlaşılmalı ve bir şekilde kavranılıp, idrak edilmeye başlar. (G34 44-45; vurgu eklendi).

Bu ifade, *Einleitung in die Philosophie*’deki bulmacamsı “insan olmak felsefi düşünmek demektir” savını, bu sav açıkça felsefi düşünceyi, Dasein’in özünü yani varoluşu oluşturan Varlık-anlayışının uyanışı ile (varolanlar bütünüünün Varlığı hakkındaki soru aracılığıyla) özdeşleştirdiği için destekler. Böyle bir uyanış, felsefenin Yunan’daki özgün başlangıcında belirleyici bir hadisedir. Varlık-anlayışının Batı tarihindeki uyanışı olarak “felsefenin doğuşu”na atfedilen çığır açıcı önem göz önüne alındığında, –daha sonra “diğer başlangıç” denilen– Heidegger’in hazırladığı felsefeye girişin de benzer bir önemi olması gerekir.³²

32 Yunan menşe ile Heidegger’in hazırladığı başlangıcın karşılaştırmalı ehemmiyeti, özellikle 1930’ların yapıtlarında sık sık muhtelif biçimlerde ima edilir ama nadiren doğrudan ifade edilir. 1934’deki bir derste sıra dışı bir biçimde doğrudan bir ifade yer alır: “Zamanın mevcut temsilde tam bir değişim [*Wandel*] meydana gelirse [*aufgedrängt*] ve zamana yönelik tavrımız bir devrim [*Umwälzung*] geçirirse (sırf bir ardışıklık değil de bir olaylar [*Begebenheiten*] silsilesi için çerçeve olarak zaman) işte o zaman bu değişim için-

Felsefi düşünce Dasein'ın özsel bir imkanı olmakla beraber örtük ve gerçekleştirilmemiş bir imkan olarak kalır. Uyanış ihtiyacı, özsel imkanın tarihsel Dasein içinde faaliyet göstermeksizin yatma tavrından kaynaklanır. Heidegger, *Einleitung*'un başlangıcında felsefeye uzlaşımsal girişin temel varsayımına itiraz eder ve felsefenin insani Dasein'ın "dışında" yattığı varsayımını sorgular. Heidegger "felsefenin adeta içimizde uykuda olduğunu, zincirlendiğini" ileri sürer. Nitekim felsefenin imkanının neden erişilebilir *olmadığının* anlayışı, felsefeye girişin uygulanması gereken tarzını belirler. "Felsefe içimizde nihai olarak meydana gelebildiği ve gelmesi gerektiği tarzda meydana gelmez. Bu nedenle giriş gereklidir. Ama artık giriş, felsefenin dışında bir duruş noktasından felsefe alanına kılavuzluk etme anlamına gelmekten ziyade felsefeyi harekete geçirme, felsefenin içimizde cereyan eden bir olay [Geschehen] haline gelmesine izin verme anlamına gelir" (G27 4). Heidegger burada, felsefenin neden meydana "gelebildiği ve meydana gelmesi gerektiği [sollten]" gibi meydana gelmediği üzerine daha fazla değerlendirmede bulunmaz. Felsefenin sadece "içimizde" cereyan eden bir olay ola"bil"mesi değil aynı zamanda içimizde cereyan eden bir olay olması "*gerekmesi*" bu imkanın henüz bir olay haline gelmemesi bakımından bizzat öğrencilerin de olmaları "gerektikleri" kişiler olmamaları durumuna yol açar. Takip eden bölümde bu olgu durumunun Heidegger'in öğretim tarzı açısından sonuçlarını araştıracağız.

de Varlığa yönelik konumumuzun anlayışı ve kavranılışı değişir [*wandeln*]. *Dümenimizi kırdığımız bu değişim ancak genel olarak Batılı insanın tinsel tarihinin başlangıcındaki [Anfang] değişim ile kıyaslanabilir*" (G39 132; vurgu eklendi).

2. Bölüm

HEIDEGGER'İN ÖĞRENCİLERİ

Heidegger'in felsefi pedagojisinin temel oluşturan varsayımlarını kavramak için Birinci Bölüm'de yaptığımız gibi, felsefenin hangi anlamda özsel olarak Dasein'a ait olduğunu açıklığa kavuşturmak gerçekten de zorunlu bir girişimdir: Dasein'ın özünün, bir Varlık-anlayışı ile felsefeye sahip olma olarak karakterize edilmesi, Varlıkla en uygun tarzda ilişkiye giren bir anlayıştır. Bu nedenle Heidegger'in pedagojik girişinin, varolanlar hakkında yeni bilgiler aktarma değil, öğrencinin içindeki saklı imkanları uyandırma karakteri vardır.

Bununla beraber, yine de burada Heidegger'in pedagojisi üzerine değerlendirmenin, felsefi düşünce ve Dasein'ın "özü" hakkında bu geçici ve giriş mahiyetindeki tespitlerin yapıldığı bağlamı gözden kaçırmaması gerekmektedir. *Einleitung*'daki girişten de apaçık anlaşıldığı üzere dersin amacı, içeriği, yapısı ve usulü, sadece konunun kendisi tarafından değil, derse katılanların varoluşu tarafından da belirlenir. Daha açık bir biçimde söylersek, Heidegger'in uzmanlaşmış bilimlerdeki akademik

derslerden sürekli ayırt ettiği felsefe üzerine derslerinde, felsefe dersinin konusun bizzat dinleyicilerin varoluşu *olduğu* ve bunun hem çıkış noktası hem de bizzat dersin yönelimi ile ilgili olduğu söylenebilir. Heidegger'in söyleminin retorik bağlamını anlamak için, dersin hedeflediği kişileri göz önüne almakta yarar var. *Einleitung in die Philosophie* ve *Varlık ve Zaman* yayımlandıktan sonra verilen diğer dersler (mesela *Die Grundbegriffe der Metaphysik* and *Logik: die Frage nach dem Wesen der Sprache*), illaki felsefe bölümü öğrencisi olmayan lisans öğrencilerine yöneliktir. Dolayısıyla öğretmenin öğrencilerin, temel ontolojinin kavramları, sorunları ve yöntemlerine aşına olmak şöyle dursun felsefe tarihinin veya başka bir uzmanlık alanının verili bir bilgisine sahip olduğunu varsayması söz konusu değildir. Bu nedenle Heidegger'in girişinin söylemiyle, sözüm ona verili bir bilgi yığınının anımsanması niyetiyle iletişime geçilemez. Nitekim *Einleitung*'un en başında yapılan geniş ve fazla genel iddiaların anlamını, Heidegger'in öğrencilerin bizzat bu şekilde bu iddiaları anlayacağını düşündüğü varsayımı üzerinden, *Varlık ve Zaman* gibi diğer eserlerde kurulan tezlerin basit, yüzeysel ifadeleri olarak yorumlama eğilimine karşı tetikte olunmalıdır. Bu hiçbir suretle Heidegger'in giriş mahiyetindeki söyleminin diğer metinlere başvuru yoluyla incelenip, aydınlatılamayacağı veya aydınlatılmaması gerektiği anlamına gelmez. Bu söylemin bir şekilde dinleyicilerin önsel anlayışına bağlı olan pedagojik bir anlamının olması, dersin herhangi bir bölümünün sırf retorik etki için, yani sanki hakkında konuşulan şeyin hakikati hakkında ciddi bir şekilde ilişkili değilmiş gibi planlanmasına yol açmaz.

Heidegger'in girişleri, felsefeyle özel bir tanışıklığı zorunlu olarak varsaymamakla beraber, öğrencilerin (çok genel bir şekilde ele alınan) "bilim" e yönelik az çok ciddi ve açıkça anlaşılan bir bağlılık tarafından harekete geçirildikleri varsayımı temelinde başlar ve gelişirler. Burada bilime yönelik bağlılığın illaki bilim adına olması gerekmez, öğrencinin kendi Varlığı için duyduğu ciddi endişenin tezahürü olarak ve bir mesleğin icrasına yönelik hazırlık olarak bilime bağlılığı da olabilir. Heidegger, böyle belirsiz

bir bağıllığın öğrencinin üniversiteye katılımı olgusunda saklı olduğunu öne sürer (G26 9; G27 7). Böyle meselelerin felsefe düşüncesi olarak, Dasein'ın özü olarak, insanın özgürlüğü olarak giriş mahiyetindeki sunumları ne kadar geçici olurlarsa olsunlar meselelerin dinleyici nezdinde “kavranılmış” olabilmesi için imkanları netleştirmek gibi bir işlevi vardır. Nitekim bir bütün olarak “felsefeye giriş”, zaten insani Dasein olarak öğrencilere ait olan endişelere başvurur. Bu nedenle Heidegger'in felsefi pedagojisinin serimlenmesinin, dersin dinleyicisinin Heidegger'in duruş noktasından aslında “kim olduğuna” dair bir soruya işaret etmesi gerekir.

Heidegger felsefenin, kişinin en kendisine ait özünün bir “gerekliliği” haline gelmesi “gerektiğini” söyler (G27 4). Burada niyet sadece felsefenin ne olduğuna dair bir inkıri aktarmak değil, bu imkanın kendi varoluşlarındaki ciddiyeti ve mertebesi için dinleyicilerde bir duygu uyandırmaktır. Heidegger'in özsel bir gerekliliğe başvurusunun tonu “emir kipi” olarak betimlenebilir ama konuşmacının bir komut vermesi anlamında değil de her olduğu gibi Dasein'ı zaten bağlayan bir gerekliliğe dikkat çekmesi ve bu gerekliliği açıklığa kavuşturması anlamında.³³ Böyle bir teşvik

33 Her ne kadar Heidegger'in girişlerinin tonunu [*Stimmung*] geçici bir biçimde “emir kipi” olarak betimleyebilesek de ders verenin bizzat doğrudan “yetkeli beyanlar” vermediği anlaşılmalıdır (krş. SZ 312). Söz konusu imkanın kavranılıp kavranılmaması tamamıyla bir özgürlük meselesidir; aslında diğerleri arasında keyfi bir seçim anlamında değil, daha ziyade gündelik yaşamda ve gelenekte şimdiye kadar “uykuda” kalan özsel bir özgürlüğün radikal bir uyanışı olarak. Bununla beraber burada varoluş “özgürlüğü” öyle bir tarzda anlaşılır ki felsefi rehberliğe başkalarının özgürlüğünü uyandırabilmesi ve rehberlik edebilmesi için *gereksinim duyulur* ve bunun için bu rehberlik uygulamaya dökülür. Rehberlik veya liderlik başkalarının özgürlüğü ile uyumlu olmakla kalmaz, bu özgürlük tarafından talep edilebilir de. Bu noktada Heidegger'in felsefi pedagojisi, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegard ve Marks'ın eğitim üzerine öğretileri (veya uygulamaları) ile ortak bir sorunu paylaşır. Özgürleşim olarak eğitim, “öğreti” veya başkalarına özgür olmaları için rehberlik etmek belki de bizzat paradoksaldır. Heidegger'in düşüncesinde bu sorun üzerine düşünüm, insan ilişkilerinde felsefi (“tinsel”) *liderliğin* gerekliliğine yönelik bir içgörü ve bizzat felsefi pedagoji için içsel bir sınırlama, yani “önüne sıçrayıcı”, özgürleştirici ile

hem dinleyici hem de konuşmacı açısından kişinin nasıl varolması gerektiğine dair başvurulara potansiyel olarak açık olmaya yönelik bir yatkınlığı varsayar gibidir. Geleneğin perspektifinden bakıldığında Heidegger'in pedagojik söyleminin, doğası gereği ahlaki yükümlülükle ilgisi olan bir yatkınlığa başvuran ahlaki bir teşvikin karakterine sahipmiş gibi gözüktüğü söylenebilir.³⁴ Lakin geleneğin veya sağduyunun bakış açısına ve ilk izlenimlerimize dayalı böyle bir betimlemenin ancak Heidegger'in bizzat felsefi sorgulamanın “temel tutum”u [*Grund-haltung*] dediği şeyi –pedagojik başvurunun öğrencilerde uyandırmayı amaçladığı tutumu– netleştirme sorununu ortaya koymaya yardımcı olma işlevi olabilir. Nitekim Heidegger'in başvurusunun karakterine yönelik dikkat ve hitabın aynı anda hem varsaydığı hem de uyandırmayı [*erwachen*] amaçladığı yatkınlığın türü, Heidegger'in felsefi düşüncenin kendisi için “güdülenme”den anladığı tavrı açıklığa kavuşturmaya yardımcı olabilir.

Bir çıkış noktası olarak felsefe, varoluşun bir gerekliliği haline gel“*meli*” [*sollten*] ifadesinde neyin işaret edildiği sorulabilir. Felsefi düşünce, en yüksek mevkide imkan olarak –kişinin olduğu kişi için “özel” ama aynı anda ondan uzak olarak– sunulduğunda, kişinin “olduğu” tarz ile “olması gerektiği” tarz arasındaki bir farka kesin bir biçimde işaret edilir.³⁵ Dahası Heidegger'in felsefeye girerken yaptığı başvurunun türü, sadece

“yerine atlayıcı”, hakim olucu arasındaki belirsiz sınırı sağlayabildiği ölçüde verimlidir. (SZ 122)

34 Bkz., Heidegger'in “*Deutsche Studentin!*” (1934) konuşması. Heidegger burada, Alman öğrencinin özel karakterini ortaya koyduktan sonra ilk elde öğrencinin bu karakteri üstlenmesi için teşvik eder. “Özel olanı deneyimlemeyi isteyen bilme iradeniz basit ve yücedir. Dosdoğru mecbur bırakını ve sana en geniş *yükümlülükleri* dayatana [*dem Nächstbedrängenden und Weitestverpflichtenden*] maruz bırakılmayı arzularsınız [*verlangt*]” (G16 184; vurgu eklendi).

35 Bununla beraber, “Varlık”ın ne anlama geldiği (ve dolayısıyla “olmak” ile “gerekli olmak”, *Sein* ile *Sollen* arasındaki farkın anlamı) sorusunun temel sorun olarak kaldığı göz önüne alındığında, burada bu ayrımın *Sein* ile *Sollen* arasındaki özel “karşıtlık” olarak geleneksel metafizik ve ahlaki önemi bakımından okunmasına karşı tetikte olunmalıdır. Bkz., EM 149-52.

olan ile olması-gereken arasındaki bu farkı varsaymakla kalmaz, dinleyicinin (öğrencinin) bu çağrıya alımlayıcı olabildiği ve kendisinin “öz”ünden düşmüş veya bir şekilde uzak kalmış bir biçimde varolduğunu anlayabildiğini de varsayar.

Varlık ve Zaman’ın varoluşsal analitiği –özellikle vicdan fenomeninin yorumu–, dinleyicinin yani Heidegger’in pedagojisinin alımlayıcısının, insani Dasein olarak tam da bu tarzda oluştuğunu teyit eder.³⁶

Heidegger *Varlık ve Zaman*’da, vicdan fenomeni aracılığıyla Dasein’in genellikle varolduğu tarzın yerine ve bu tarza karşı özsel olarak “olduğu” biçimde sahiden varolabilme imkanının bir teyidini araştırır (bu, *Varlık ve Zaman*’da bugüne kadar açıklığa kavuşturulmamış bir varsayımdır). Nitekim vicdan analizi, Dasein’in “olabildiği ve olması gerektiği” şey “olmadığını” söyleme anlamına gelebilecek bir şeyi sergiler ve bunu, bu farkın nasıl sahici bir biçimde Dasein tarafından deneyimlenip, anlaşılabilirliğinin açıklaması üzerinden yapar. Vicdan Dasein’in, kamusal yaşamın “ödevleri, kuralları ve standartlarının” egemenliğindeki en yakın gündelik varoluş ve öz-anlayış tarzından dönüp gelmesine yönelik bir çağrıdır [*Ruf*]. Yerli yerince anlaşıldığında vicdan, (İtina olarak) Dasein’in Varlığına aittir. Vicdanın “sesi” [*Stimme*] ne Dasein’den başka bir varolandan ne de başka bir Dasein’den kaynaklanır. Daha ziyade Dasein’in en kendisine ait olduğu şey olma yeteneğindeki kendi benliğinden çıkar. Lakin Dasein kendisini genellikle dünya içinde bilinen kaygılar açısından anladığı için çağrı her zaman Dasein tarafından bilinmeyen, belirsiz, boş ve tuhaf bir şey olarak deneyimlenir. Dahası “çağırın” sadece uzakta [*in die ferne*] olmakla da kalmaz bunun gereğince ne Dasein açısından herhangi bir bilinçli iradi

36 Vicdan analizi burada özellikle iki nedenden yol göstericidir: ilki, otantik varoluşun ve dolayısıyla bir varoluş tarzı olarak felsefenin imkanının eksistentiell koşullarını, tam da Heidegger’in derslerdeki felsefeye girişlerinin anlaması gereken koşulları en temel seviyede ortaya koyması, ikincisi bir Dasein’in derslerde uygulandığı haliyle felsefi pedagojinin karakterine, niyetine ve (teşvik edici) tonuna ışık tutabilmek için nasıl başka bir Dasein’in “vicdanı olarak hareket edebildiğini” ifade etmesi.

eylemden kaynaklanır ne de böyle bir eyleme tabidir. Heidegger'in dediği gibi, "Gerçekten de çağrı kesinlikle *bizim kendimiz* tarafından ne planlanmış, ne hazırlık yapılmış, ne de gönüllü olarak icra edilmiştir. 'O' çağırır; beklentilerimize karşın, hatta irademize rağmen" (SZ 275; BT 320). Nitekim Dasein'in iradesi ve kaygısı üzerinde sahip olabileceği tasarruf serbestliğinden uzak varolanda çağrının, Dasein'a yönelik bir "talep" in [*Forderung*], "davet" in ve "hak iddiası" nın karakteri –Dasein belirli bir talimat veya emir vermese bile– olabilir. Vicdan Dasein'ı bir şekilde dinlemeye mecbur eder ama bu zorunlu veya mutlak bir biçimde bağlayıcı değildir; dinlemeye yönelik bir özgür irade halini varsayarken aynı anda bu özgür iradeyi uyarabilir de: "Çağrıya ait olan ifşa eğiliminde bir itme anı, sarsarak uyarılma anı yatar. Çağrı uzaktan uzağadır. *Çağrı kim geri gelmek istiyorsa ona isabet eder [getroffen]*" (SZ 271; vurgu eklendi).

Varlık ve Zaman'da Dasein'ın vicdanın çağrısını potansiyel alırlığının analizine yapılan bu atıf, Heidegger'in başvurusunun yönlendiği öğrencilerdeki yatkınlığı açıklamaya yardımcı olur. Aynı zamanda Heidegger'in giriş mahiyetindeki söyleminin teşvik edici karakterine ışık tutar. Vicdanın çağrısı gibi Heidegger de öğrencilerin olması gerektikleri kişi yani zaten ve özsel olarak "oldukları" kişi "olma"ları için teşvik eder. *Varlık ve Zaman*'da vicdanın varoluşsal-ontolojik yorumu dolaylı olarak ilksel eksistensiyell öz-anlayış için imkanları ifşa edebilir ve böylelikle de başkalarının vicdanın çağrısını kendi varoluşlarında yerli yerince duymalarını olanaklı kılmaya yardımcı olur. Bilimsel eserin aksine felsefe dersinin ortamı başkalarının varoluşuna daha doğrudan müdahale etme fırsatı sunar –bir Dasein'ın "başkalarının vicdanı" işlevi görmesi sayesinde otantik bir itina-gösterme eylemi (SZ 298). Bu kesinlikle başkalarının vicdanı üzerinde bir dayatmada bulunma biçimi değildir. Çünkü bir yandan konuşmacı, öğrencinin bir bakıma çağrıldığı talebin faili veya çağrılma sebebi olarak yorumlanamazken diğer yandan öğrencinin bir bakıma çağrıldığı şey de bizzat kendi varoluşuna yabancı bir şey değildir. Derste yapılan başvuru daha ziyade "başkasının kendi özeni

içerisinde kendisine şeffaf olmasına ve özen için özgür olmasına yardımcı olur” (SZ 122; BT 159).³⁷ Nitekim bir rehber olarak ders veren, hitabının otantikliğinin bir nedeni değil diğer Dasein’ın otantik Varlığının bir balama hizmetkarıdır; başkalarına kendi olası otantik Varlıkları adına hitap eder.

Bununla beraber sözkonusu itina-gösterme, başkalarının iyiliği için kendisini inkar eden bir adanma eylemi değildir. *Varlık ve Zaman*’da tek bir Dasein açısından kişinin kendi Varlığına yönelik otantik kararlılığının (yani vicdanın çağrısının otantik bir anlayışı), Dasein’ı başkaları için özene “ittığı” [*stossen*] söylenir. Vicdanın bilinir kıldığı şey Dasein’ın sonluluğudur ve bu, kendi Varlığının –ve imkanlarının– kendine-yeten bir zemin olarak kendisine değil topluluğa ve bu topluluğun tarihsel geleneğine ait olduğuna işaret eder. Öyleyse başkaları “için” hareket etmek Dasein’ın “kendi yararına” [*umwillen seiner selbst*] olan (SZ 327) –“kendi”nin tek bir özne değil kendini hep-beraber-olmak’ta, bir “biz kendimiz”de tanımlayan bir “kendi” anlamına geldiği– bir tarzıdır.³⁸ Nitekim başkalarını kendi “özen”leri için özgürleştirmek paylaşılan Varlığın imkanları –bir halkın imkanlarına yönelik ortak kararlılık veya daha sade bir biçimde söylersek ortak bir yazgı [*Geschick*]– adına hareket etmektir (SZ 384). Yukarıda, *Einleitung in die Philosophie*’nin bir değerlendirmesinde ileri sürüldüğü üzere liderlik için vasıflar, –“başkalarına gerçekten dayatılmamış daha ziyade belli belirsiz ve bu nedenle de etkili bir biçimde örnek teşkil eden– insani varoluşun daha yüksek ve zengin imkanları üzerinde tasarrufta bulunmada” temellenir (G27 8). Eğer burada *Varlık ve Zaman*’a dönüp, dahayüksek imkanlar üzerine sözkonusu tasarrufu imkanı kılan şeyin ne olduğunu soracak olursak bulacağımız, “tam olarak, fiilen imkanı olan şeyin ifşa edici bir tasarımı ve belirlenimi olan” kararlılık üzerine bir tartışma (yani vicdanın çağrısının otantik bir anlayışı) ve hatta “sayesinde imkanların yaratıldığı toplumsal yazgının peşinen

37 Otantik itina ile felsefi liderlik arasındaki ilişki Dördüncü Bölüm’de araştırılacaktır.

38 Bkz. , G38 35-56’da benliğin ele alınması.

öncülük ettiği imkanların belirlenimi olarak kararlılığın detaylı bir değerlendirmesi olur. Bu şekilde bir zamanlar Heidegger için liderliğin nasıl her zaman bir “maiyet” olduğu anlaşılmaya başlanabilir.³⁹

Akademik Çalışmaların Krizi

Heidegger *Einleitung in die Philosophie*'de “felsefi düşünceyi” öğrenciler için “burada ve şimdi” imkanı kılmaya dair pedagojik niyete hizmet eden felsefe üzerine kapsamlı bir izleksel düşünümüne girişir. Nitekim bu düşünüm çıkış noktasını, öğrencilerin varoluşunun bilimin gücü tarafından belirlendiği bir yer olarak öğrencilerin üniversitedeki dolaysız durumlarından alır. Böylelikle felsefenin bir “ön-anlayışı”nın gelişimi, bilimin ne olduğu ve özsel olarak nasıl felsefede köklendiği üzerine bir değerlendirmeye giriş yapar. Bununla beraber bilimin doğasının bu hazırlık mahiyetindeki tartışması, doğrudan doğruya bilimin üç açıdan değerlendirilen güncel “kriz”inin kapsamlı bir ifadesine yol açar: (1) bireyin bilimle ilişkisinin bir krizi olarak; (2) bilimin

39 Heidegger *Rektörlük Konuşması*'nda, öğretmen ve öğrencilerin özsel olarak köklendiği üniversitenin “özünün” açıklık ve kudrete ancak “bizzat liderler maiyet olduklarında –Alman halkının kaderini kendi özünün kalıbına sığdırmaya zorlayan o yılmaz, tinsel görevin rehberliğinde kavuşur” (SU 9). Bu ifade *Varlık ve Zaman*'da itina olarak betimlenen şeyin varsayımı ile daha açık hale gelir: Otantik Dasein, diğerinin kendi Varlığı için kendi “özen”inde özgür olmasına sadece bir şekilde bu özeni *bildiği* için değil, ortak bir kaderi *paylaştığı* için yardımcı *olabilir*. Bir Dasein'ın “başkalarının vicdanı” olarak hareket etmesinin ne anlama geldiği ve, bunun Heidegger'in felsefi pedagojisini ve liderliği nasıl aydınlatacağı sorularına, Dördüncü Bölüm'de döneceğiz.

Krallık, diktatörlük, tiranlık, kanun veya anayasanın gayrişahsiliği kuralı gibi otoriteyi anlamının geleneksel tarzlarının aksine “liderlik” açıkça, –Tanrı, doğa yasası veya aklın yasası gibi herhangi bir yüce otoritede temellenmek-sizin– Varlıkta veya liderler ve maiyetinin paylaştıkları kaderde temellenir. Bu açıdan “liderlik mefhumunun” Avrupa'da, Amerika'da ve Sovyet Rusya'da yaklaşık olarak aynı zamanlarda politik otoriteyi anlamının hakim tarzı haline gelmesi çarpıcıdır. Heidegger'in liderlik kavrayışının çağdaş politika bağlamından veya modern politik teoriden ne ölçüde ve hangi tarzda etkilendiğini ve uyumlu hale geldiğini belirlemek zordur.

toplumsal-tarihsel konumundaki bir kriz olarak ve (3) ilk iki maddenin de kökünde yer alan bilimin özsel anlamı ile ilişkili bir kriz olarak (nihayetinde bilimin varsaydığı Varlık anlayışı ve hakikat kavramı ile ilgili olan kafa karışıklıkları).

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bilimin krizini, bilimin temel nesnelere –“doğa”, “yaşam” gibi “temel kavramlar” tarafından tanımlanan nesnelere– erişilebilirlik ve bu nesnelerin karakteri ile ilgili karmaşıklıkların yeniden ortaya çıkması olarak ele almıştır (SZ 9-10). Heidegger bilimin krizini artık “[bilimin] tarihsel aktüalitenin bütünündeki konumu” (G2740) ile ilgili bir kriz olarak ele aldığında, krizin kavramsal temeller üzerine bir karmaşıklık olarak bu daha dar belirleniminin ötesine geçer ve bu kapsamlı krizi Varlık sorusunun tarihsel durumunun belirleyicisi olarak sunar. Burada *Einleitung*'daki tartışmanın, *Varlık ve Zaman*'dan 1930'ların sonlarındaki eserlere (özellikle Nietzsche derslerine) uzanan ve (*Varlık ve Zaman*'ın) Varlık sorgulamasının özsel olarak tarihsel olduğuna dair tezinin önermelerinin aşama aşama ve her zamankinden daha kapsayıcı bir biçimde açıklığa kavuşturulduğu bir düşünce hareketinin içinde durduğu söylenebilir.⁴⁰ Bu teze göre felsefi sorgulamanın imkanı, gerekliliği ve yönelimi (yani temel ontolojinin içinden geçişi) tam da “Varlık Tarihindeki” belirli bir ana aittir. Söz konusu açıklığa kavuşturma sürecinde bilimin güncel krizi, daha derin ve daha yaygın bir krizin sadece tek bir açısı, –“Tanrının ölümü” veya “dünyanın karaması” gibi– daha kapsayıcı terimlerle muhtelif biçimlerde betimlenen bir olay olarak ortaya çıkar.⁴¹

40 “Eğer Dasein kendi içinde yatan imkanı yakalayıp, sadece kendi varoluşunu değil, bizzat varoluşsallığın anlamını saydam hale getirmişse (yani önleyici yoldan geneldeki Varlığın anlamına ilişkin soruşturmaya girişmişse) ve bu soru sormalarda Dasein'in özsel tarihselliğine ilişkin bakışı açılmışsa, şu idrake ulaşması kaçınılmazdır: Varlığa ilişkin soruşturma...bizzat tarihsellik tarafından karakterize edilmiştir” (SZ 20; BT 42).

41 Bkz., örneğin *Überwindungen der Metaphysik*, VA 68-69 içinde III. Tez; EM 34-39; Hw 193-247. Heidegger'in araştırmasının özsel olarak tarihsel olmasının ne anlama geldiği, Leo Strauss ile Hans Georg Gadamer arasındaki mektuplaşmadan özel bir açıklıkla ortaya çıkar. Strauss, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'ine tepki göstererek, her ne kadar Hermeneutik öğreti büyük oranda

Heidegger'in araştırmasının sonuçlarının etraflıca ele alınmasından oluşsa da Gadamer Heidegger'in düşüncesinden –ve dolayısıyla Gadamer'in üzerine temellendirdiği “hermeneutik”ten – doğan “yıkıcı bağlam”ı ortaya çıkarmamıştır, der. Strauss, bu bağlamın ayırt ediciliğine onu Hegelci “mutlak an”a benzeterek dikkat çeker: “Evrensel hermeneutikin veya hermeneutik ontolojinin ait olduğu tarihsel durum diğer durumlar gibi değildir; Hegel'in sisteminin tarihsel süreç içerisindeki mutlak ana aidiyetine benzer bir “mutlak an”dır. Özdeş değil, benzer olduğunu söylüyorum. Olumsuz olarak mutlak durumdan da bahsedebilirdim: *Seinsvergessenheit*'tan uyanış, *Erschütterung alles Seiendene* aittir ve uyanılan şey, bir sistem biçimindeki nihai hakikat değil, asla tam olarak yanıtlanamayan bir sorudur” (“*Wahrheit und Methode*'ye ilişkin Yazışmalar”, *Independent Journal of Philosophy* 2 [1978]: 7).

Strauss, kendi koşulları açısından Heidegger'in ortaya koyduğu sorunun nasıl, Varlığın *izleksel* bir sorgulaması, önceki her durumda veya tarihsel dünyada her zaman izleksel olmayan ve örtülü bir biçimde aşık bir tarzda “anlaşılan” bir sorgulama olması bakımından tarihsel olarak ayırt edici olduğunu açıklamaya devam eder. Güncel durumda dünyanın (Varlığın) verili bir anlayışının kanıtı “çürümektedir”. Bu kanıt yokluğuyla, “olduğu gibi dünyalık” sorunu ilk elde ortaya çıkar. Dolayısıyla Strauss'un Gadamer'e yanıtı şöyledir:

Sizin ifade ettiğiniz gibi varoluş kendinde *verstehend*'dir: Bu anlayış kuşkusuz *to kalon kai dikaion* anlayışıdır “da” ve dolayısıyla özsel olarak “değerlendirici”dir. Bu varoluşun zorunlu olarak, sadece dayatılan değil anlaşılmış olarak, kanıt olarak bağlayıcı da olan belirli bir *Sitte-Sittlichkeit* içinde veya aracılığıyla bir varoluş olduğu anlamına gelir. Belirli bir *Sitte-Sittlichkeit*'in kanıtı, dünyanın belirli bir anlayışının kanıtının ayrılmaz bir parçasıdır... Artık hermeneutik ontoloji veya her ne deniyorsa o, belirli bir “tarihsel dünyada” ve dolayısıyla hermeneutik ontolojinin nihai karakterine benzemeye mahkum belirli bir *Sitte-Sittlichkeit*'da köklenmiş olması bakımından bizzat tarihseldir. İzleksel *ontolojinin*, dünyaya özgü *Sitte-Sittlichkeit* kanıtını yitirdiğinde *çökmekte olan bir dünyaya ait olduğu* ve dolayısıyla hermeneutik ontolojinin –kuşkusuz yeni bir *Sitte-Sittlichkeit* uydurmasa da– insanları olası gelmekte olan için hazırlaması gerektiği veya insanları olası meydana geliş alımlayıcı kılması gerektiği muhtemelen daha kesin bir biçimde söylenebilirdi. (a.g.y. 7)

Strauss, Varlık sorusu ile çöküş anının denk gelmesini bir bütün olarak Heidegger araştırması için özsel olduğunu düşünür. Gadamer, Strauss'a yanıtında, tam da bu noktada “hermeneutik ontoloji”nin yıkıcı temellendirmesini reddettiğini ve Heidegger'in izinden gitmeyeceğini açıklar: “Benim çıkış noktan *Varlığın tam bir unutulmuşluğu*, ‘Varlığın gecesi’ değildir” (a.g.y. 8). Heidegger'in temel sorgulamanın geleneksel felsefi sorunların çözülmesi ile “tarihin sonu”nun örtüşmesi üzerine Hegelci öğretiyile ilgili eşsiz bir tarihsel

Varlık sorusunun belirli bir tarihsel duruma ait olduğuna dair tezin önermeleri Heidegger'in "felsefeye giriş" uygulamasında görülebilir. Heidegger'in derslerdeki pedagojisinin öğrencilere teşvik niteliğinde bir başvuru, "yaşayan bir felsefi düşünceyi" imkanı kılan yatkınlık ve tutumları "uyandırma" ve yönlendirmeyi amaçlayan bir başvuru olduğuna yukarıda işaret edildi. Böyle bir başvuru –ve dolayısıyla Heidegger'in pedagojisi–, böyle bir yeteneğin öğrencilerde adeta örtülü veya "uykuda" olan bir modda zaten yattığını *varsayar*. Felsefeye giriş çıkış noktası olarak bilimi (öğrencinin üniversitedeki varoluşunun belirleyici gücü olarak) *krizin* içindeki güncel haliyle alır çünkü öğrencilerin böyle bir girişe potansiyel olarak alımlayıcı olma hali bilimin sözkonusu çıkmazı ile ilişkilidir.

Heidegger benzer bir şekilde *Einleitung in die Philosophie*'de "bilimin krizi"nin, yakın zamana kadar hüküm sürmüş olan

ana ait olduğu savına Strauss'un manidar bağlantısı, Michel Haar'ın "Varlığın Tarihi ve Hegelci Model" incelemesinde teyit edilir (*Song of Earth*. (Bloomington: Indiana University Press), 67-71).

Strauss'un formülasyonu, "izleksel ontoloji", Varlık sorusu için çıkış noktasını anlama sorunu ile ilişkili olarak özellikle aydınlatıcıdır. Zira bir yandan Heidegger için felsefi düşüncenin tüm geçmiş düşünce gibi (özellikle Yunan felsefesi gibi) aşık bir *Sitte-Sittlichkeit* (göreneksel ahlak) tarafından tanımlanmış bir dünyada "köklendiği" ve, "bu dünyadan ve bu dünyaya karşı" ortaya çıktığı ileri sürülür. Buradan Heidegger'in şu ısrarı anlaşılır hale gelir: "Kendi yapıtım Kara Orman'a ve insanlarına içsel aidiyeti [*Innere Zugehörigkeit*], yüzyıllar öncesinin, yeri doldurulmaz Alemanik-Suabiya *Bodenständigkeit*'ından gelir" (GI 3 10). Diğer yandan da Heidegger, nasıl *Seinsfrage* sorgulamasının tarihsel olarak "yeryüzünün dünya tarihine içsel bir aidiyeti [*Innere Zugehörigkeit*] olduğundan" –yani (tanrıların kaçışından, yeryüzünün yıkımından, insanın kitleselleşmesinden, vasatın hakimiyetinden oluşan) dünyanın kararmasının "meydana geldiği" [*geschieht*] bir yeryüzünün aidiyetinden– bahseder. Düşünürün aynı anda Alman ve Batı [*abendländische*] yazgısında nasıl "köklendiğine" dair soru böylelikle ortaya çıkar. Belki de yeryüzündeki dünya tarihine sonuncu, daha kapsamlı "aidiyet" kipi bir şekilde belirli bir Suabiye *Bodenständigkeit*'a işaret eder veya içerir –ki böylelikle dünya kararması tam da aynı *Bodenständigkeit*'ın köksüzleşme süreci olur. Her halükarda, Heidegger'in Alman ve Batılı insanın köksüzlüğü sorunuyla meşguliyetini vurgulayan –sadece sıradan ahlaki-politik bağları değil– Varlığın durumu ve kaynağı veya Varlık sorusu ile ilişkili karmaşıklıklardır.

eğitim, *Bildung* idealinin çözülüşü ile birlikte “tarihsel-toplumsal Dasein’ın bütününde” ortaya çıktığını ileri sürer.⁴² Heidegger bunu şu şekilde açıklar:

Bir süredir bilim ile etkin *Bildung* ideali arasındaki bağlantının kopmuş olması daha da aşikar hale geldi. Artık sadece bilimin sonuçlarının değil, bizzat bilimdeki *Bildung*’un da hangi yönlerden insan topluluklarının sahici *Bildung*unun dengeli büyümesine yönlendirilmesi gerektiği açık değil. 19. yüzyılın ortalarına dek sırf uzlaşım icabı olarak bile olsa varoluşu belirleyen Dasein ve *Bildung*un güçlerinin –bir yanda Goethe ve Schiller ile öte yanda Hristiyan dinseliliği ile birlikte anılan klasik *Bildung* ideali– her ikisi birden tarihsel güç olarak tesir imkanlarını tamamen yitirdikçe [*weitgehend eingebüsst*] gerek bilime gerekse bilimin “kültür”ün bütünündeki işlevine dair çaresizlik [*Ratlosigkeit*] hali daha da yaygın hale gelir. Nitekim şimdi bizzat bilimin kendi anlamı sorgulanabilir hale geldiği, başlangıçtaki kurucu amaçları artık mevcut olmadığı için Dasein ve *Bildung*un güçleri de bir bakıma boşluğa düşmüş gibidir (G27 31).

Klasik *Bildung* idealinin başarısızlığının Heidegger’in felsefi pedagojisi ile ne gibi bir ilişkisinin olduğunu anlayabilmek için *Bildung*un Alman idealizmi düşüncesinde başlangıçta ne anlama geldiği üzerine düşünmek yararlı olabilir. Genel anlamda “*Bildung*” aynı anda hem insani yetkinlik –insanın doğal ve tinsel yeteneklerinin gerçekleştirilmesinin– hem de kademeli gelişim (“biçimlendirme”) ideali olarak, idealin somut bir biçimde (tarihsel olarak) bireyde, ulusta ve insanlıkta bir bütün olarak gerçekleştirilmesi aracılığıyla tanımlanmıştır. *Bildung* ideali, modern dünyada takip eden öğeler arasında aşikar hale gelen gerilimleri yatıştıran bir insani bütünlüğün idealidir: insani arzusunun nesneleri ile arzuyla tatmin eden insani yetenekler;

42 Bu hiçbir suretle krizin güncel gidişattan kaynaklandığı anlamına gelmez. Geleneğin çöküşü olarak kriz, bizzat kendi başlangıcından ortaya çıkar ve bu nedenle sadece geleneğin bir devamlılığını değil, ancak “önceki tarihinin bütünü –özel figürleri [*Gestalten*] ve dönemleri– ile yüzleşme”den meydana gelebilen “Dasein’ın dönüşümü”nü de talep eder. (EdP 32)

ahlak (veya takva) ile bireyin mutluluğu; bireyin tatmini ile bir bütün olarak topluluğun iyiliği. *Bildungun* temeli, aklın “diyaletik bir mücadele” olarak görünümüdür: insani arzuları, böyle arzuları tatmin etmek için sonlu yeteneğin ötesinde ideal, hayali nesnelere genişletme (sonlu) gücü. Disipline edilmemişse akıl, insani bütünlüğün kaybolması nedeniyle oluşan içsel gerilimlerin, çatışmanın ve yabancılaşmanın kaynağıdır. Aklın insani mücadelenin ideal sonlarını/ereklerini tasarımılamaya dair özerk yeteneğine yönelik Kantçı içgörü, modern kültürün ve bizatihi aklın yaratabileceği parçalanmışlıklar için kendi sorumluluğuna yönelik “eleştirel” içgörüsü aracılığıyla, tüm olma halinin amaçlarının özgür yasalaşması, bütünlük ve öz-birliğin daha yüksek bir biçimi aracılığıyla imkan yaratır. Böylelikle, bireysel ve toplumsal yaşamın tüm alanlarına nüfuz eden teorik karmaşıklıklar ve pratik çatışmalar, bireyin yaşamı ve toplulukların tarihindeki gelişimin zorunlu aşamaları olarak akıl tarafından dayatılmış bir biçimde incelenir. *Bildung* ideali, aklın özgür ve mutlak gücünün üzerine temellenmiş daha yüksek bir “ikinci doğa”nın idealidir. Bu, insanın doğal ve rasyonel bir varolan olarak bireysel mutluluk, din, topluluk ve bütünün teorik bilgisine yönelik ihtiyaçlarının kapsamlı bir tatminini içerir. Mutlak olanın bilgisinde temellenmiş (teorik ve pratik aklın birliğini idrak eden mutlak bilim olarak) felsefe, aynı anda hem *Bildung* aracılığıyla idrak edilen rasyonel kültürün yasa koyucusu hem de *Bildung*’un en yüksek amacıdır. Belli bazı bilimler de burada mutlak olanın ortaya konulmasına katıldıkları ve insani *Bildungun* evrensel ereklerini destekledikleri sürece merkezi bir konum edinirler. Diğer bilimler de meşruiyetlerini, tarihin ideal *telosunun* felsefi olarak yasalaştırılmasından alır. Ortak bir amaca yönlenmiş olan bilimler birbirleriyle bütünleşirler. Her bir bilim, bütünün sistematik bilgisine kendine özgü katkıda bulunur. Her öğrenim dalının anlaşılması için, varolanın bütününe idrak etmeye dair daha yüce erek tarafından hayat verilmesi gerekir. Böylelikle her bilim, insanın bütünün içindeki merkezi konumunu hayata geçirmeye ve insana özgü evrensel iyyinin gerçekleştirilmesine yardımcı olur. Belli bir bilimin eserine katılım aracılığıyla birey,

aynı anda hem kendinde bir erek hem de insanlığın ruhani ilerlemesi için bir araç olan bir uğraşta daha yüce bir amaç ve meşruiyet bulur.⁴³

Bildung ideali, Alman İdealizminin genel olarak felsefi ve bilimsel reddi, bunu takip eden felsefe ve belli bazı bilimlerden kopuş, pozitivistizmin yükselişi ve bilimlerin daha da uzmanlaşmasıyla akademik çalışmalardaki etkin otoritesini kaybetti. Heidegger kendi deneyiminden yola çıkarak öğrencilerin savaştan önce “bilimlerin pozitif içsel imkanlarına ve Dasein’deki işlevlerine ikna olmuş” olduklarından bahseder. Lakin tam da böyle ağırbaşlı öğrenciler şunun da farkındadır:

Akademik çalışmaların saiklerinde sözkonusu uzmanlaşmaya yönelik bu eğilimle birlikte bizim ancak muğlak bir biçimde kuşkulandığımız ve açık bir biçimde ifade edemediğimiz başka bir şeyler de ortaya çıktı: Tek tek bilimlerdeki tüm bu ilerlemelerle birlikte bir yanda bilim ve içeriklerinin diğer yanda bilim ve *Bildung*un yaşayan, etkin bir ideali arasındaki bağlantının kopmuş olduğu ve bu yarığın üstünün ancak yapay olarak kapatıldığı artık saklanamaz hale geldi. (G27 28)

Heidegger bu esnada savaş öncesi yıllardan günümüze (1928), krizin geniş ölçüde duyurulmasına ve reform çağrılarına sebebiyet vermesine rağmen “krizin daha da keskinleşmediğini, ciddiye alınmadığını sadece daha gürültülü hale geldiğini” söyler ve şöyle devam eder: “Daha önceden yoksun olduğumuz şey şudur: olduğu haliyle bilimin özünün bütününde bir anlayışının imkanı. Bu yoksunluk kendisini, bugüne kadar temelleri anlaşılmamış geniş kapsamlı sonuçları ile gösterir” (G27 29). Çağdaşların algılamadığı ve üzerine eğilmediği sorun tam da sözkonusu derslerin ve genel olarak Heidegger’in pedagojisinin izleği olan şeydir: “Nasıl oluyor da bilim gibi bir şey, olduğu haliyle insani Dasein’da özsel olarak bulunuyor? İşte bu bilimin varoluşsal özünün sorunudur” (G27 29).

43 Üniversitenin amaç ve yapısının idealist kavrayışı için özellikle bkz., F. Sc-helling, *On University Studies*, (Ohio University Press, 1966).

Bu nedenle Heidegger'in pedagojisi, kendisini *Bildung* idealinin kaybı ile ortaya koyan kritik bir duruma aittir. Heidegger hiçbir zaman *Bildung* geleneğini yeniden gözden geçirmeyi teklif etmez. Lakin çalışmalarının bu dönemi (1927-1932), Kant ve Alman İdealizm'i ile meşguliyetini en yoğun bir biçimde ortaya koyduğu dönemdir. Heidegger burada *Bildungun* en temel varsayımlarını yeniden düşünür ve sorgulamaya tabi tutar, mesela tüm olma halinin ideallerini tasarımıyan ve gerçekleştiren “sonlu” ve amaca yönelik güç olarak aklın İdealist anlayışı (rasyonel bir varolan olarak insan); ideal ile gerçek arasındaki ilişki; mutlak bilginin anlamı ve imkanı (mutlak bilim olarak felsefe). Heidegger, İdealizmin temellerinin eleştirisinden çıkan sonuçları bizzat *Bildung* projesi adına değerlendirmeye tabi tutmaz. Bununla beraber Heidegger, *Bildungun* bir karşılık geliştirdiği sorunları temel ontolojik araştırma aracılığıyla yeniden açar: Dasein'in olası “bütünlük” sorusu; insanın varolanın bütünündeki konumu ve tekrardan felsefe ile bilimin nasıl insanın özüne ait olduğu sorusu. Her ne kadar Heidegger tarafından geçerli bir imkan addedilmese de *Bildung*, bilimin krizinin ve felsefi pedagojinin görevinin kavranılabileceği seviyeyi önceden hazırlamıştır. Bu nedenle Heidegger bilimin krizini sadece birey etkilendiği müddetçe değil, bu kriz “tarihsel-toplumsal Dasein” düzleminde olduğu için de incelemeyi önerir.⁴⁴

Bildung ideali öğrencilerde, bilimin Tarihsel Dasein'daki yüksek yeri ile ilgili olarak ciddi bir kaygı geliştirmiştir. Bu muhtemelen *Bildungun* –“tarihsel bir güç” olarak “etkin imkan”ını yitirmesine rağmen– Heidegger'in kendi felsefi pedagojisini hazırladığının söylenebilmesinde en önemli etkidir. Bu etki çerçevesinde *Bildungun* çözülüşü öğrencilerin, “gerek bilime gerekse bilimin ‘kültür’ün bütünündeki işlevine dair çaresizlik [*Ratlosigkeit*] haline girmesine neden olur” (G2731). Zira bu deneyim en ihtiyaç duyulan şeye hazırlar: bir felaket gibi algılanan

44 Heidegger şöyle yazar: “Belirli bir bilimle fiili, somut ilişkiye her bir örnekte birey tarafından karar verilmelidir ama bu ancak genelde oyun-alanının nasıl ortaya çıktığını belirleyen, bireyin şahiden bu veya şu tarza karar verebileceği imkanlar bağlamında uygulanabilir” (G2739).

krizi aşmaya yönelik aceleci bir girişim değil de “varoluşun bilime yönelik konumunda kökten bir dönüşüm” uyandırabilen “krize sahici bir giriş” için hazırlık. (G2739). Heidegger’in pedagojisinin varsaydığı ve öğrencilerde uyandırdığı –her ne kadar ancak belli belirsiz kanaat getirilse de– tam olarak sıkıntılı bir durumun deneyimidir.

Bu durum, Heidegger’in “*Einführung in das akademische Studium*” (“Akademik Çalışmalara Giriş”) (G28 347-61) başlıklı kısa ve eş-zamanlı bir dersinde onaylanır. Burada Heidegger, yine üniversite eğitimindeki krizi ele alarak, öğrencilerin kendilerini içinde buldukları “çaresizlik”in içsel anlamını ortaya çıkartır.

Akademik çalışmalar günümüzde sorgulanabilir bir hale geldi. Öğrenimin belli bir noktasında, ilk dönemde değilse de muhtemelen sonunda ve geriye dönük bir biçimde bakıldığında, tuhaf bir huzursuzluk hissi uyanır. Kolay kolay kavrayamadığımız bir şeylerden yoksun olduğumuzu [*entbehren*] hissederiz. Bizim bir üniversiteye yönelik bir dürtümüz [*Drang*] vardır; fiilen olabilmesine rağmen mevcut olmayan bir üniversiteye yönelik bir dürtüdür bu. Bugün daha önceden hiç kimsenin adım atmadığı bir yere geldik. Akademik çalışmaya bir giriş gerekli hale geldi; en çok da bizzat akademideki öğretmenler için.

Sanki fiili bir olay [*Geschehen*] değil de sadece kötümser halletiruhiyeler varmış gibi gözükebilir. Üniversitenin işlemesi ve organizasyonu öyle kusursuz bir biçimde işlev görüyor ki sanki orada sorgulanabilir hiçbir şey yok gibi. *Ama üniversitede örtülü bir olay [verborgenes Geschehen] var bu sorgulanabilirliği netleştiren.*

Sözkonusu örtülü olay tam olarak, en iyi öğrencilerin öğrenimlerini tamamladıktan sonra veya tamamlamaya yakın, bilimlerinin ileri düzeydeki bilgisine [*Kenntnisse*] haiz olmalarına rağmen özsel bir şeylerden yoksun olmalarının çaresizliğidir [*Ratlosigkeit*].... Bilimin bütünü, sahici bilgi, öğrencilerin görüş açısına bile girmemiştir. Üniversite bilgiyi mevcut-olan bir nesne gibi dağıtmasıyla her geçen gün daha da çok bir deponun karakterini benimser. Bir meslek okulu haline gelmiştir. Özellikle hukuk bilimi ve tıp sanki bir zarara neden olmaksızın üniversiteden ayrılabilir ve bağımsız bir meslek okulu olarak kurulabilirlermiş

gibi icra edilmiştir. Bir hukukçu makalelerinde genellikle suçun, cezanın, günahın, günahkarlığın alanına girer mi? Bunların genel olarak insani Dasein’da ne olduklarını ve ne anlama geldiklerini biliyor mu? Bir tıp uzmanı kliniklere uğradığında ve hastalıkları kayıt altına aldığı anda hastalık ve ölümün bölgesine mi girer? Suç ile ceza ve hastalık ile ölüm genel olarak bir disipline mi aittir? Bölünmüş ve diğer tüm disiplinlerden ayrı ele alınan bir disipline? Günümüzde üniversitede, özsel olan her şeyin yanından geçip gitmiyor muyuz? Öğrenciler olarak sahip olmamız gereken topluluk ve ortaklığı kaybetmedik mi? Akademik çalışmalar kendisini sahip olması gereken dünyanın yakınlığında tutan bir bütün olarak şimdiye dek kavranabildi mi [*ergriffen*]? Akademik çalışmanın bir zamanlar olduğu ve hala da olması gerektiği dünyanın bütünündeki tekil varoluş bir kez daha uyandırılmalıdır [*erweckt*].

Bu bilim eleştirisi aracılığıyla, programlar ve kongreler aracılığıyla ve içgüdü yoksunu üniversite ve okul reformlarıyla başılamaz. İçsel bir dönüşüm [*Verwandlung an uns*] için yeterince olgun hale gelmeliyiz.... Mevcut faaliyetin taşlaşmış organizasyonunun üstesinden farklı bir organizasyon ile gelinemez; yok edilmelidir. Biz, bir bütün olarak dünyanın yakınlığına/bölgesine girmek için toplumsal güdü olarak akademik çalışmaları geçici bir biçimde tasarladık. *Kendi yoluna koyulabilmesi ve fiilen gerçekleştirilmesi için bu güdüyü yeniden uyandırmak* [*Drang wieder zu wecken*] bizim görevimizdir. Bu nedenle bilim ile felsefeyi sahici özlerinde kavramaya ve aynı zamanda da bilim ile felsefenin birliğini göz önünde tutmaya çalışmalıyız.

Ama zaten dünyanın yakınlığında değil miyiz? Her seferinde dünyanın yakınlığında olmak insani Dasein’ın özüne ait değil midir? Evet, biz dünyanın yakınlığındayız ama aynı zamanda da namevcut, nerede olduğunu bilmez bir haldeyiz de. Dünyanın önüne ancak güç bela arkasından ışıldasın, diye bir şeyler mi itildi [*Hat sich irgendetwas vor die Welt geschoben, dass sie nur noch gerade durchscheint*]? (G28 347-49; vurgu eklendi)

Akademik çalışmaların sorgulanabilir olduğunu gösteren “örtülü olay”, öğrencilerin akademik eğitimle ilgili tatminsizlik duygusunda yatar; özsel olan şeyden yoksun olmanın belli belirsiz

farkındalığı. Heidegger'in yorumuna göre öğrenciler, dolaylı bile olsa, ciddi bir biçimde akademik çalışmanın özsel amacına –“bir bütün olarak dünyanın yakınlığına girmek”– yönlenmiştir lakin bu güdü kendi çalışmalarında kavranılmamış ve gerçekleşmemiştir. Burada çaresizliğin “örtülü olay”ı, her ne kadar öğrenciler açısından açık olmasa da *çoktan* deneyimlenmiş bir şey olarak ifade edilir. Burada Heidegger'in pedagojisi, olduğu haliyle bu sıkıntıyı ortaya koyma görevini varsayar. Bütüne yönelik bu “güdü” gizli bir biçimde, öğrencilerdeki özsel bir şeylerin eğitimlerinde eksik olduğu duygusunda mevcuttur. Nitekim öğrencilerin “örtülü” sıkıntısı, bu güdünün uyandırılabilceği “içsel dönüşüm” [*Verwandlung*] için potansiyel bir açıklıktır.⁴⁵

Burada özellikle dikkat çekici olan, çağdaş eğitimin sorgulanabilirliği için, bilimin krizi için ve bilimin gerçekleşmemiş, özsel bir amacı için kanıtın, *öğrencilerin* deneyimleri ve yatkınlıkları

45 Bu konuşmanın ilk bölümü, bilimin krizinin, kısmen “teorik” tutumun özsel anlamının yanlış anlaşılmasından dolayı, çağdaşları (yani bilimin çağdaş biçimini otoriter bulan ve bilime alternatif arayanlar) tarafından anlaşılmadığı önermesi ile kapanır. Heidegger, bu durumu açıklığa kavuşturmak için konuşmanın ikinci bölümünde Platon'un *Devlet*'inden mağara alegorisini yorumlamaya döner. Heidegger, mağara alegorisinin, insanın özünü *pai-deia*, eğitim ile ilişkili olarak değerlendirdiğini vurgular. Böylelikle mağara alegorisi yorumu, bu konuşmanın genel izleğine, “Akademik Çalışmalara bir Giriş” konusuna tam olarak oturur. Heidegger, serbest bırakılan ve ışığa dönmeye zorlanan tutsağın deneyimi ile konuşmanın birinci bölümünde, öğrencilerin kendi eğitimlerindeki mevcut deneyimi aynı sözlerle betimler. “Tutsak serbest bırakıldığında, ayağa kalkar, mağarada arkasını döner ve aynı zamanda tutsakların durumunu görebilir. Ama zincirlerden kurtulmak, ilk etapta hiçbir suretle bir özgürleşme [*Befreiung*] olarak deneyimlenmez, daha ziyade acı vericidir. Çünkü önceden doğal durum olarak kavranılan şeyi yapıp geçer. İlk sonucu, bir *aporia*, bir çaresizliktir [*Ratlosigkeit*]; serbest bırakılan eski durumuna dönmek ister” (G28 352). Serbest bırakılan tutsak ile üniversitedeki sıkıntılı öğrenci arasındaki bağlantı şuna işaret eder: Heidegger pedagojisi, çıkış noktası olarak ne tutsakların zincirlerinden kurtarılmasını ne de öğrencileri radikal bir biçimde ön-bilimsel bir varoluş durumundan kurtarmayı varsayar (Heidegger burada zincirlenmiş tutsakların durumunu, G27 357-390'daki mitik Dasein yorumu ile aynı biçimde betimler). Çıkış noktası, daha ziyade, zincirlerinden kurtarılmış ama henüz “ışığa” alışmamış olanların muzdarip oldukları tarihsel olarak belirli bir sıkıntıdır.

içinde keşfedilmesidir. Öğrenciler “bilimin bütünü”ne değil sadece kendi bağımsız nesne alanları olan uzmanlaşmış belirli disiplinlere maruz kalırlar. Bağımsız disiplinlerin suç, ceza, günahkarlık ve hastalık gibi fenomenleri nesnelleştirme tarzı, meselelerin kendisini anlamak için kural koyucu hale gelir. Bilimlerin parçalanması aynı anda hem gerçekliğin hem de bir bütün olarak “olan şey”in parçalanmasıdır. Temsilin bu kipi, fenomenlerin “anamlı” bir biçimde deneyimlendiği tarzdan meydana gelen bir soyutlamaya dayanır. İnsani Dasein her zaman zaten (dünya-içinde-varolan olarak) “dünyanın bütünü”nde varolur. Bilginin nesnelerinin “dünyanın bütünü” içinde birbirine ait olma tarzına, anlamlı deneyimin bu boyutu aracılığıyla erişilir. Üniversitenin, nesnelerin bağımsız alanları ile ilişkili uzmanlaşmış araştırma disiplinlerinin bir kümelenmesi olarak toplumsal organizasyonu, herhangi bir sahici “topluluğun” üniversitenin içinde biçimlendirilmesi önünde engel oluşturur. Bu nedenle akademik çalışmada “özel” olan şey –gerçek eğitimin amacı– “bütünlük”tür: bilimin bütünlüğü; dünyanın bütünlüğüne aidiyetleri bakımından bilimin meselelerinin birliği; meselelerin anlamlılık içinde erişilebilir olmaları aracılığıyla dünya içindeki varoluşun bütünlüğü ve bilgi arayışı içindeki akademik öğretmen ve öğrenciler topluluğunun bütünlüğü. Burada *Bildung* geleneğinin mirasının izi sürülebilir. Heidegger bir zamanlar akademik çalışmanın “dünyanın bütünündeki varoluş” *olduğunu* ve bunun “*yeniden* uyandırılması gerektiğini” söyler. Heidegger’in bilimi (veya akademik çalışmayı), “bir bütün olarak dünyanın yakınlığına-giren toplumsal bir *güdü* [*Drang*]” olarak tanımlaması bakımından Alman idealistlerine –onların akli “amaca yönelik mücadele” olarak kavramalarına– en çok yaklaştığı yer burasıdır. Lakin burada idealist *Bildung*dan ayrılış da aşikar hale gelir: “bir bütün olarak dünya”ya ve “tüm olma hali”nin (“topluluk”) diğer formlarına aşkınlık, ne bir idealin (bütünün aklın bir ürünü olarak görüldüğü bir idealin) aşamalı bir biçimde gerçekleştirilmesi aracılığıyla olabilir, ne de bütüne dair eksiksiz ve mutlak bilgi aracılığıyla. “Yakınlık”a yönelik güdü daha ziyade, bir bütün olarak dünya *içinde-varolmanın*

bir kipini, bir bakıma “zaten” orada olduğu için “üretilmesi” gerekmeyen bir şey olarak ele geçirme uğraşısıdır: “Ama zaten dünyanın yakınlığında değil miyiz? Her seferinde dünyanın yakınlığında olmak insani Dasein’ın özüne ait değil midir?”

“Yaşayan bir Felsefi Düşünce”ye Doğru

Einleitungun Birinci Bölümü, felsefenin ne olduğu sorusunu, öğrencilerin üniversitedeki varoluşlarını özsel olarak belirleyen bir güç olarak bilimle ilişkisinin bir değerlendirmesi aracılığıyla çözmeye girişir. Alman üniversitesinde öğrenciler, diğer disiplinler arasında ilkin felsefe ile karşı karşıya gelirler. Eğer Heidegger’in öne sürdüğü gibi bilim, üniversitedeki öğrenciler ve öğretmenler olarak “tüm varoluşumuzu kesin bir biçimde belirliyor”sa o zaman bilim, neyin araştırmaya değip değmeyeceğini de dolaylı veya doğrudan olarak etkiliyor demektir. Öğrencinin felsefeden –ve özellikle sözkonusu “felsefeye giriş”ten– kazanmayı umduğu şey, bilimin az çok açık olan otoritesi tarafından belirlenir. Bu yüzden de felsefenin anlamının aydınlatılmasının, felsefenin bizzat bir bilim olup olmadığına dair sorudan kaynaklanması da uygundur.

Einleitung in die Philosophie, öğrencilerin ilk beklentileri ve yatkınlıkları hakkında sözkonusu sorulara girişerek daha fazla riske girmez. Bu nedenle biz *Einleitung*’dan takip eden yılın dersi olan *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’e (1929/30) dönüp, şu meselelere odaklanacağız: öğrencilerin felsefeye girişten ilk beklentilerine dair Heidegger’in ne düşündüğü; öğretim görevlisi tarafından bu yatkınlıklara, girişi esnasında ve öğrencilerde uyandırmaya giriştiği yatkınlık türünde nasıl işaret edildiği.

Bu derse girişte, öğrencilerin felsefeden beklentilerinin, felsefenin insani ilişkilerdeki önemine dair hakim olan değerlendirmeleri ile birlikte felsefenin ne olduğuna veya ne olması gerektiğine dair uzlaşımsal görüşlere bağlı olduğu görülür. Heidegger bu yolla öğrencileri, felsefenin veya metafiziğin ne olduğunu anlama sorunuyla yüzleşmeye yönlendirir. Böylelikle

bu görüşlerin yerindeliği sorgulanmakla kalmaz, öğrencilerin felsefeden beklentileri ve felsefeye dair değerlendirmeleri de en temelden sarsılır. Bizzat felsefenin anlamına ilişkin kafa karışıklığı ve endişeyi (distress) takip eden deneyim, Heidegger'in "yaşayan bir felsefi düşünce" dediği şey için uygun bir yatkınlığı uyandırma olarak anlaşılmaya başlanır.

Heidegger, burada çıkış noktası olarak, tekrardan felsefenin, bilimin olay mahalli olarak modern üniversite bağlamı içinde karşılaşılan bir şey olması olgusunu ele alır. Burada metafizikle özdeşleşmiş felsefe, diğer bilimler arasında itibarlı konumunu hala muhafaza ediyorsa bu sahici bir bilim, hatta en genel bilim olması varsayımına dayanan bir durumdur. Felsefenin, bilimin mertebesini amaçlaması gerektiğine dair sözkonusu varsayım, sadece bu ideale ulaşma konusunda fiili bir başarısızlık temelinde değil, daha ziyade tam da mutlak bilim olma amacının, yani bilimin normları tarafından felsefenin değerlendirilmesinin, belki de en başından beri hatalı olmasından dolayı sorgulamaya tabi tutulur (G29/303-4). Lakin eğer mesele buysa, felsefenin kamusal saygınlığı temelsiz bir önyargıya dayanır ve dahası hem felsefenin anlamı hem de öğrencinin neden felsefeyi ciddiye alması gerektiğine dair gösterilen sebep sorunlu hale gelir. "Ama eğer felsefe genel olarak ve en başından beri bilim *değilse* o zaman ne olmalıdır ve üniversitedeki bilim çevresinde olmaya ne hakkı var? Bu durumda felsefe sadece bir *Weltanschauungun* ilanı haline mi gelecektir?... Nihayetinde, asılsız olması bakımından felsefenin bir dünya görüşünün ilanı olarak yorumlanması ile bir bilim olarak karakterize edilmesi arasında bir fark yoktur" (G29/303).

Heidegger, giriş boyunca felsefenin kamusal görünümü ile içsel özü arasındaki farka dikkat çeker. Bu fark, öğrencilerin genellikle akademik derslere beraberlerinde getirdikleri beklentiler ile sahici bir felsefi düşüncenin talep ettiği temel "tutum" arasındaki farka karşılık gelir. Bu karşıtlığın altı enine boyuna çizilerek felsefenin gerçek anlamı ile talep ettiği şeye dair muğlaklık hissi kabartılır. Heidegger bir "belirsizlik" in [*Zweideutigkeit*] kendisini olmadığı bir şey, bir bilim, dünya görüşü ya da bir birleştirme girişimi olarak

sunması bakımından felsefeye nüfuz ettiğini öne sürer. Felsefi düşünce –metafiziğin temel kavramları üzerine derse katılım– aynı zamanda öğrenciden, sıradan bir bilimsel çalışmanın talep ettiğinden daha fazlasını talep eder ve bizzat akademik düzenin, bu düzen matematik, edebiyat vb. üzerine derslerinkine dışsal olarak özdeş olduğu sürece pekiştirdiğinden “farklı türde bir dikkat” gerektirir. Heidegger, “tutum” un tam olarak talep edildiği şeyin, “karışık” ve “belirsiz” olduğunu kabul eder ama felsefeye nüfuz eden çok yönlü “muğlaklık” ın daha yakından incelenmesi aracılığıyla açıklığa kavuşacaktır. Bu açıklama sözkonusu tutumun izleksel olarak tanımlanmasını değil dinleyiciler içinde “uyandırılmasını” amaçlar. Heidegger “Biz felsefenin bu muğlaklığını, felsefi düşüncenin bir psikolojisini geliştirmek için değil, bizden talep edilen temel tutumu [*Grundhaltung*] açıklığa kavuşturmak için tartışıyoruz. Böylelikle gelecek tartışmalarda kendimizi daha kavrayışlı bir biçimde yönlendirmeye bırakabilir [*lassen führen*], fazla yüksek veya fazla düşük yanlış beklentileri bir kenara koyabiliriz” der (G29/30 15). Heidegger’in tartışması aracılığıyla muğlaklık duygusu daha da büyük ve sıkıntı verici bir hale gelir; açıkçası nihayetinde “üstesinden gelinemez” bir şeye dönüşür. Dolayısıyla bu sıkıntı, muğlaklık ve belirsizlik duygusu bizzat felsefi düşüncenin “temel tutumu” na ait bir şey olarak görülür.

Heidegger felsefenin özü ile ilişkili daha genel muğlaklıktan, öğrenci ve öğretmenlere ilişkin “burada ve şimdi” ye özgü muğlaklığa döner. Bizzat akademik düzen, felsefenin diğerleri arasında bir çalışma nesnesi olarak karşılandığı “tutum” u etkiler.

Felsefenin muğlaklığı, burada ve şimdi konumumuzda olduğu gibi, her nerede biz onunla açık bir biçimde ilgilenirsek her zaman –giderek azalacağına– keskinleşir: öğretilecek bir nesne, bir araştırma nesnesi, diğer disiplinlerde olduğu gibi bir kısmının yüceltiildiği bir disiplin olarak felsefe. Öğrenim gören ve ders verenler için felsefe, üzerine derslerin verildiği genel bir nesnenin görünümüne [*Schein*] sahiptir. Buna yönelik tavrımız uyarınca biz, böyle derslere ya katılırız ya da göz ardı ederiz. Bunun dışında başka hiçbir şey olmaz. (G29/30 17)

Burada mesele sadece, felsefenin ciddiyetinin, uzlaşım sal akademik durum ile muğlaklaştırılması değil, tüm çalışma nesnelerinin, gerçekten de tüm faaliyetlerin kendilerini aynı kayıtsız tarzda sunmalarıdır. Heidegger'in dediği gibi, öğrenciler, kayıt paralarını kayak sopalarına harcayarak daha kazançlı çıkabilirler, "belki de sopalar bir felsefe dersinden çok daha özseldir".

Akademik konumundan dolayı ve kendisini bir "ğretmen" olarak tanıtması sebebiyle bir ğretim görevlisinin, sahiden felsefi düşünmesinden, gerçekten anlaşılmasından bağımsız olarak bir tür ikna edici gücü, bir otorite sureti her zaman vardır.⁴⁶ Bu otorite sureti o kadar uzun zamandır devam etmektedir ki, öğretmenin doğru anlatıp anlatmadığını belirleyecek herhangi bir kriter veya gerçekten anlaşılıp anlaşılmaması önemini yitirir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, kamusal yaşama hakim olan bu muğlaklıkta "temelde öyle olmamasına rağmen her şeyin sanki sahiden anlaşılmış, sahiden kavranılmış, sahiden anlatılmış gibi gözüktüğünü, *veya sahici gözükmese bile temelde sahici olduğunu*" öne sürer. (SZ 173; vurgu eklendi).⁴⁷ "Muğlaklık", meselenin ne olduğunu anlama kifayetsizliği olarak hüküm sürer. Heidegger, felsefede muğlaklığın diğer bilimlere nazaran daha büyük olduğuna işaret eder. Felsefenin akademik düzenine bağlı olan otorite sureti, bu gerekli belirsizliği muğlaklaştırmak suretiyle faaliyet gösterir. Bu otorite, felsefenin kamusal mevcudiyetine

46 Bu açıdan otorite burada, (*Varlık ve Zaman*'da yorumlandığı haliyle) kamusal olanın hakimiyeti gibidir: "Bir meseleye girmeme temelinde 'hüküm verir'.

47 Burada, felsefi düşüncenin "muğlak" karakteri Heidegger tarafından, lakırdı [*Gerede*] ve merak fenomeni ile birlikte muğlaklığın, Dasein'ın hareketi olarak "düşmüşlüğü" açığa vurarak, dünya-içinde-varolanın gündelik tarzda ifşa edilme tarzını karakterize eden *Varlık ve Zaman*'a herhangi bir açık atıf olmaksızın enine boyuna tartışılır. *Grundbegriffe*'deki bu muğlaklık tartışmasından *Varlık ve Zaman*'a döndüğümüzde, muğlaklığın varoluşsal analizinin örtülü bir tarzda bizzat felsefenin kamusal, gündelik, düşmüş varoluşu ile ilişkili olduğu izlenimini ediniriz. "Gündelik hep-beraber-olmaklığımızda, herkes için erişilebilir olan ve hakkında herkesin bir şeyler söyleyebileceği türden şeylerle karşılarız ama kısa sürede neyin sahici bir anlayışla ifşa edildiğine, neyin edilmediğine karar veremez hale geliriz. İşte bu muğlaklık sadece dünyayı bizzat hep-beraber-olmaklığın kendisini ve hatta Dasein kendi Varlığını sarıp sarmalamaktadır" (SZ 173; BT 217).

hizmet etse de aslında sadece bir surettir. Bu nedenle Heidegger için felsefi pedagoji tabiatı gereği yetke-sizdir, daha doğrusu ne düşünce veya eylemin imkanını salık verir ne de bilgi aktarımı ile ilgilidir; *Einleitung*'da gördüğümüz üzere daha ziyade, özünde zaten başkalanna ait olan varoluş imkanını “uyandırmaya” girişir.⁴⁸

Bu yetke [*Autorität*] neyin üzerinde temellenir; usulca bizi [*stillschweigend*] neyle ikna eder? Ne daha yüce bir güç tarafından atanmış olmamız ne de diğerlerinden daha zeki ve bilge olmamız üzerine; temelinde sadece anlaşılmamamız vardır. Sadece ve

48 Aşağıda (Dördüncü Bölümde) “otoriter olmayan” felsefi pedagoji kavrayışının nasıl *Rektörlük Konuşması*'nda öne sürülen tinsel-tarihsel liderlik talebi ile çelişmediğini, bilakis özdeşleştiğini değerlendireceğiz. Burada da liderler, başkalarına salık vermez, yasa çıkarmaz, emretmez ama bir şekilde “kendi” kararlılıklarını [*Bestimmung*] uyandırmaya ve aydınlatmaya çalışırlar. Heidegger şöyle der: “Alman öğrenciler ilerleyiştendir. Aradıkları sözkonusu liderler aracılığıyla öğrenciler kendi kararlılıklarını temellendirmek ve bilen bir hakikat haline yükselterek ifşa eden-etkin söz ve yapıtın netliğine yerleştirmektedirler” (SU 15; vurgu eklendi). Heidegger'in *Grundbegriffe*'de tartıştığı otorite kavramı ile Heidegger'in pedagoji pratiğini oluşturan “liderlik” biçimi birbirinden ayırt edilmelidir. Son zamanlarda alimler, Heidegger'in felsefi idare, yasalaştırma, otorite veya benzeri şeylerin geleneksel biçimlerine yönelik erken dönem, eleştirel tavrı, ulusal devrime katılımıyla aynı zamanlarda tertektiğini varsayma eğilimini açıkça gösterirler. Bu duruş *Varlık ve Zaman*'ın savında şu şekilde ifade edilir: “Varoluşsal yorum, varoluşsal imkan ve yükümlülükleri üzerine hiçbir zaman bir kudret sözü [*Machtspruch*] söylemezler” (SZ 312). Sahiden de felsefi idarenin geleneksel formlarının (Platoncu, Kantçı ve Nietzscheci) bir eleştirisi, Heidegger'in tüm düşüncesi boyunca görünürdür. Ama bu gelenek eleştirisi, hiçbir suretle Varlık sorgulaması olarak felsefe anlayışından doğacak yeni bir idare, liderlik, veya pedagoji biçiminin imkanına veya gerekliliğine engel olmaz. Kendi zemini (imkanı), neden “gerekli” olduğuyla –yani yukarıda yapılan alıntıda geçen, bazı insanların başkalarında kendi belirlenimlerini uyandırmak üzere itici güce sadece sahip “olabilmek” ile kalmadığı sahip “olması gerektiğiyle”– ilişkili olarak bu felsefi ve politik pedagoji kavrayışını çözmek, bu kitabın amaçlarından birisidir. Bu, felsefenin mertebesi ve insani ilişkilere rehberlik etme imkanyla ilişkili tüm iddiaların “Platoncu tarafgirlik” veya “önyargı” kabul edilerek daha baştan Heidegger'in liderlik sorununu kavrayışına dair öncel bir açıklama olmaksızın reddedilmesine dair şaibeli varsayma şüpheyile yaklaşmamızı gerektirir. (bkz., J. Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology* (Albany: State University of New York Press, 1991), ss. 132-37, 210.

sadece anlaşılmadığımız müddetçe bu şaibeli yetke bizim için faaliyet gösterir. Anlaşıldığımız takdirde ilkin, felsefi düşünüp düşünmediğimiz gün ışığına çıkar. Eğer felsefi düşünmüyorsak bu yetke kendiliğinden çöker. Felsefi düşündüğümüz takdirde ise asla ortada bir şey yoktur. Böylelikle ilkin felsefi düşüncenin başından beri her insanın mülkiyetinde olduğu, bazı insanların diğerlerinde felsefi düşüncüyü uyandırmak üzere fırsat veya itici güç [*Veranlassung*] olmak için çarpıcı bir kadere sahip olabil-diği veya olması gerektiği [*das merkwürdige Schicksaal haben können oder müssen*] açığa çıkar. Dolayısıyla öğretmen de bu muğlaklıktan muaf değildir, hatta bir öğretmen olarak gayreti artırdıkça bu yanılsamayı [*Schein*] hepten ileriye taşır. Dolayısıyla her felsefe dersinin –felsefi–düşünce olsun olmasın– bilimlerin aşına olmadığı bir tarzda, muğlak bir başlangıcı vardır. (G29/30 19; vurgu eklendi)

Heidegger bu sava yönelik bir itirazı değerlendirir: Eğer felsefi söylem ispat edilebilir meselelerle sınırlandırılırsa, bu muğlaklık –öğrencinin anlamadığı bir söylemin ikna edici gücüne yenik düşme tehlikesi– ortadan kaldırılabılır. Lakin bu itiraz özsel meselelerin aslında ispat edilebileceği varsayımına dayanır: “Belki de ispatlanabilen şey sadece özsel olarak alakasız olan şeydir ve belki de ispatlanmaya gerek duyulan her şeyin kendi içinde özgün hiçbir ağırlığı yoktur.” (G29/30 21)

Böylelikle derslerdeki pedagojik “burada ve şimdi” söyleminin muğlaklığı bizi genel olarak felsefi hakikatin muğlaklığı meselesine götürür. Sonuncusu iki yaygın yanılsama ile ilişkilidir: (1) bir şekilde herkesi ilgilendirebilen bir şey olarak felsefenin doğrudan doğruya sağduyuya hitap edeceği; (2) felsefi hakikatin, matematiksel bilgi gibi, üstün bir kesinliğin karakterine sahip olması gerektiği. Gerek sağduyunun gerekse matematiksel bilgi idealinin hakikatin nihai kriterini sağlayacağı varsayımı, felsefi düşüncenin insani bir faaliyet olduğu ve felsefi düşüncenin hakikatinin sonlu olması gerektiği çünkü insani Dasein’ın sonlu olduğu gibi olgulara özgü olan muğlaklık ve belirsizlikten kaçma eğiliminden ileri gelir (G29/30 28).

Heidegger'in girişinin sözkonusu kısmının amacı, anımsanacağı üzere, per se bir hakikat sorunu geliştirmekten ziyade (ki, başka pek çok yerde özel olarak bu soruna girilmiştir) felsefi-düşüncenin talep ettiği uygun tutumu açıklığa kavuşturmak ve uyandırmaktır. Bir yandan "nihai ve uç" bir şey olarak felsefi-düşünce anlayışı, sağduyu için en kesin olan şey anlamına gelirken aslında, "nihai ve en uç olan, en tehlikeli ve en güvenilmez olandır". Tehlike- lidir çünkü sürekli "hatalarla" [*Irrtums*] bir yakınlık içindedir.⁴⁹ Felsefenin kamusal hizmetlerde kendisini sunduğu yanıltıcı ve muğlak tarzın teşhiri sadece felsefeden mesnetsiz beklentilerin –felsefenin anlamına dair yanlış anlamalara bağlı beklentiler– alımlayıcısı öğrencinin gözünü açmakla kalmaz aynı zamanda bizzat felsefenin özsel muğlaklığı deneyiminden doğan temel tutumun tarzını da anlamasını sağlar.

Mutlak bilgi olarak felsefe ideası açıklığa kavuşturulurken, felsefi düşüncenin bu vahim yakınlığını unutma eğiliminde olunur. Belki daha sonra hayal meyal anımsanır ama bu anımsayış eylem için belirleyici olmaz. Bu nedenle uygun temel tutum [*Grundhaltung*], felsefenin hakikatinin en içteki muğlaklığına denk düşecek bir *Haltung*, felsefenin tehlikeli olma hali için bu asal hazır olma hali, nadiren uyandırılır. Çünkü tanıdık değildir ve her şeyin ötesinde fiilen yoktur; felsefi düşüncenin konuşması, felsefeyle uğraşan lakin felsefi düşünmeyen kişilere nadiren ulaşır veya hiç ulaşmaz. (G29/30 29)

Uzlaşım sal bir girişten felsefe ihtiyacının ya kanıksanılması ya da uygarlığa katkı sunması açısından haklılaştırılması beklenirken Heidegger'in girişi, tüm bu tip beklentilerin temeline, felsefenin öneminin haklılaştırılacağı tüm tanıdık yollara karşı hareket eder. Gerçekten de tam da felsefenin muğlaklığına yönelik bu içgörü sayesinde –veya modern felsefenin özlemlerinin yıkımı aracılığıyla da denebilir– uygun tutum ortaya çıkabilir. Uygun tutum, bu durumun bir endişe kaynağı olarak deneyimi

49 Üçüncü Bölümde, Heidegger'in felsefenin yüzleştirdiği "tehlike"yi daha geniş serimlemesini değerlendirmeye devam edeceğiz.

ile ilişkilidir. Heidegger'in pedagojisi bu nedenle yine, öğrencide bir "çaresizlik" hissini uyandırmak ve artırmak görevini güder.

Felsefi düşüncenin çok katmanlı muğlaklığına yönelik içgörü dehşet uyandırır [*wirkt abschreckend*] ve nihayetinde böyle bir faaliyetin tüm verimsizliğine ihanet eder. Eğer biz bu çaresizlik duygusunu biraz olsun hafifletmek veya felsefe insanlık tarihinde pek çok şey başardı, nihayetinde o kadar da kötü değil gibi şeyler diyerek iyileştirmek istersek bu bir yanlış anlama olur. Kişiyi felsefeden ancak bu lakırdı [*Gerede*] uzaklaştırır. Daha ziyade bu dehşeti alıkoyup, dayanabilmeliyiz [*erhalten und durchhalten*]. Bunda tüm felsefi kavrayışta özsel olan bir şey tezahür eder; felsefi kavramın –gündelikten bulunup çıkarılan ve şeylerin temeline geri götüren– insana, hatta bir bütün olarak insana bir saldırı [*Angriff*] olduğu. Bununla beraber saldırgan gündeliğin ve avutucu bilginin öznesi insan değildir. Daha ziyade insanda felsefi düşünen Da-sein, insana yönelik bu saldırıyı başlatandır. Demek ki saldırıya uğrayan ve ele geçirilen, özünün temellerindeki insan; "olduğu insan, olduğu şey" tarafından saldırıya uğrayan ve her tasavvur edilebilir sorgulamada kavranılan insandır. Lakin bu şekilde kapsamlı bir biçimde içerilmek, kutlu bir huşu olmaktan ziyade tüm sorgulamanın ve Varlığın üstesinden gelinemez muğlaklığı ile mücadeledir. (G29/30 31)

Bununla beraber felsefenin zahmete değer bir uğraş olarak saygı duyulduğu temellerin yanıltıcılığının bu teşhiri, felsefi düşüncenin "umutsuz, karanlık, neşesiz ve olumsuz" bir şey addedilmesini amaçlamaz. Felsefeyi hem bilimin mertebesine yükseltme özlemini hem de yararsızlığına yönelik ümitsizliği bilinir kılan felsefenin muğlaklığına yönelik içgörü, felsefenin "normal insan"ın [*Normalmenschen*] bakış açısından ve onun "önde gelen kanaatleri" uyarınca değerlendirilmesine dayanır. Bu "kanaatlere göre de normal olanın özsel, ortalama ve bu nedenle evrensel olarak geçerli olması hakikat olacaktır" (G29/30 32). Heidegger, bir "yargıç" [*Richter*] olarak normal insanın standartları tarafından zımnen "dikte edilen" felsefeye yönelik hazır konumları ifşa ederken, bu yargıcın yerindeliğini sorgular. Böylelikle Heidegger felsefeyi dışsal standartlardan bağımsız bir

şey olarak anlamayı önerir. Felsefe “kendisinden çıkan”, kendisine dayanan bir şey olarak [*etwas Eigenständiges*] kavranılmalıdır.

Burada Heidegger’in temel vurgusu takip eden şekilde özetlenebilir. Modern felsefe, felsefeyi beşeri ürünlerin, dünya görüşlerinin ve “bazı” hakikatlerin tedarikçisi olarak bilim ve teknolojiye bağlayarak kendisini meşru bir girişim olarak saygı duyulabilir kılmada tam bir başarıya ulaştı. Ama bunu sadece (üniversitenin içinde felsefe kurumunu kabul eden) toplumu değil esasında kendisini de aldatma pahasına başardı. Modern felsefe, kendisini savunmadan evvel, kendisini dışsal, “kamusal” amaçlar ve standartlar açısından anlayarak kendi sorgulanabilir ve sonlu olma halinin üstünü örter.

Burada, felsefenin tam olarak olabileceği şeyin anlayışının, Heidegger’in felsefenin kamusal öz-sunumunun aldatıcılığı ve muğlaklığının ifşasına örtülü bir biçimde rehberlik ettiği açığa çıkar. Dahası, bu muğlaklığın bir endişe kaynağı olarak deneyimlenmesi olasılığı, öğrencilerin felsefeyle, görünüş biçimleri ile tatmin olmayacak ciddi bir ilgisini varsayar. Heidegger sözkonusu girişin en başında, felsefenin tutarlı bir kavrayışının yokluğuna rağmen, öğrencilere felsefenin “nihai ve uç” [*Letzte und Äusserste*] bir girişim olduğuna dair bulanık bir duygunun aşılandığını öne sürer. Heidegger, öğrencilere her şeyden önce bir felsefe dersine katılmayı neden seçtiklerini sorarak, dinleyicilerindeki bu duyguyu gün yüzüne çıkartır.

Felsefe...biz ancak muğlak bir biçimde özetleyebiliriz –bütünle ilgili bir şeydir ve uçtur [*etwas im Ganzen und Äusserste*] ki onda insanın nihai ifadesi ve diyalogu meydana gelir. Başka hangi sebepten buraya geldik ki? Yoksa sadece buraya düştük mü? Çünkü diğerleri de düştü? Yoksa altı ile yedi arasında bir saat boş vaktimiz vardı ve eve gitmek pek mantıklı olmayacaktı? Neden buradayız? Kendimizi neye bulaştırdığımızın farkında mıyız? (G29/30 6).

Bu muğlak felsefenin önemi –felsefenin “nihai ve uç” olduğu– duygusu, felsefenin yaygın olarak anlaşıldığı haliyle verimsizliğinin ifşasından önce, sıkıntının deneyimi tarafından

varsayılan ciddi bir yatkınlığın altını çizer. Heidegger, felsefenin “nihai ve uç” bir şey olduğu varsayımının felsefenin uzlaşım sal değerlendirmesinin bile bir parçası olduğuna işaret eder; her ne kadar görünüşte felsefe, sağduyu tarafından evrensel olarak kavranılabilir ve mutlak olarak kesin bir şey olsa da. Bu nedenle felsefi düşüncenin meydana geldiği tutum “normal insan”ın ve, onun doğru ve özsel olan standartlarının atmosferinden bir tür özgürleşme olması gerekmesine rağmen bu yatkınlık, çarpık bir şey olarak uzlaşım sal değerlendirmenin temelinde yatar. Yukarıda ileri sürülen şey şudur: “İnsandaki Dasein’ı felsefi düşünmek gündelikliğin nesnesi olarak insana bir saldırı başlatır. Burada ise felsefi düşünme tutumu veya yatkınlığı, insanın bir seçim meselesi olmaktan ziyade insanın sürüklendiği bir şey olarak anlaşılır: bir bütün olarak insan gündeliklikten dışarı “sürüklenip”, şeylerin temeline döner.

Felsefenin nihai ve uç bir şey olduğuna dair duygudan başlayarak hem “kendimizi neye bulaştırdığımız”ın hem de bunun öğrenciden talep ettiği tutumun açıklaması dolaylı bir biçimde beraber ilerlerler. Heidegger, bu girişe dair meseleler üzerine doğrudan bir ifadenin imkansız olduğunu, söyler ve bunun nedenleri, tam olarak çıkılan dolaylı yol aracılığıyla ortaya çıkarılır: Metafizik kavramların (metafizik kavramının kendisi de dahil olmak üzere) ve metafizik-felsefi soruların anlamsızlığı, böyle kavram ve soruların amaçladığı meselelerin deneyimine bağlıdır. Metafiziğin doğasının dolaylı sunumu, şair Novalis’in bir aforizmasının izahından oluşur; bu aforizma hem metafizik kavramların amaçladığı meselelerle sözkonusu ilişkiyi hem de bu meselenin erişilebilir hale geldiği deneyim kipini yakalar. Novalis’e göre “Felsefe aslında bir sıla hasreti; her yerde evinde olma dürtüsüdür [*Trieb*]” (G29/30 7). Heidegger, “her yerde evinde olma”nın, bütünde [*im Ganzen*] olmak yani “dünya”da olmak anlamına geldiğini ifade eder. Eğer insan sıla hasreti duyuyorsa ve bu nedenle evinde “değ il”se, felsefe varolanın bütüne yönlendiği bir tarz olur. “Sıla hasretimizde bütünde Varlığa sürükleniriz. Varlığımız, bu sürüklenmedir [*Unser Sein ist diese*

Getriebenheit].” “Bütün”e yönelik böyle bir dürtü, bu varoluşun bütünde bir sorgulanma kipidir. Metafizik “dünya” (bütün olan), “sonlu” (kişinin evinde olmamasında işaret edilen) kavramlarının bizatihi neyi amaçladığı üzerine sorular sorulur. Bir yanda metafizik dünya (bütün), sonluluk ile bireysellik *soruları* öbür yanda “dünya”, “sonluluk” ile “bireysellik” kavramları böylelikle “Varlığımız”ın içinde köklenir. Heidegger’in metafizik kavramların kökenleri üzerine takip eden yorumları, “Varlığımız”ın belirli bir deneyiminin, kavramsal sorgulamanın (felsefi düşünmenin) zorunlu bir koşulu olduğunu açığa çıkartır. Felsefi düşünmenin “ilk ödevi” bu koşulu inşa etmektir. Takip eden pasaj, Heidegger’in yapıtında ayırt edilebilen felsefi bir pedagojinin temelleri ve zorunluluğu üzerine en önemli ifadeyi barındırır.

Böyle bir sorgulama içinde, kendimizi düzensiz ve süresiz bir biçimde kaybetmemiz yeterli değildir. Bu her yerde kendi evinde olma dürtüsü, daha çok, kendi içinde, böyle sorgulamalar için doğru güzergahı açacak yolları arayıştır. Bu sebeple kavramsal kavrayışın [*Begreifen*] çekici gereklidir; bu kavramlar böyle bir güzergahı açabilir. Bu bir kavramsal idraktır [*begreifen*] ve bunlar belirli türden kavramlardır... Metafizik kavramlar ne burada öğrenebileceğimiz bir şeydir ne de herhangi bir öğretmen veya kendisine filozof diyen birisi, bu kavramların anlatılıp uygulanmasını talep edebilir. Her şeyden önce biz bu kavramları [*Begriffe*] ve kavramsal zorluklarını, ne kavranılması [*begreifen*] gerektiğini önceden idrak etmediğimiz [*ergriffen*] takdirde hiçbir zaman kavramayız. Bu idrak edilme hali [*Ergriffenheit*], uyanışı ve kökleşmesi, felsefi düşüncenin temel ödevidir. Bununla beraber her idrak edilme hali, bir *haletiruhiyeden* [*Stimmung*] doğar ve orada kalır. Kavramak ve felsefi düşünmek diğerleri arasında keyfi bir iş olmaktan ziyade insani Dasein’in *temellerinde* vuku bulduğu [*geschieht*] müddetçe felsefi idrak edilme halinden doğan haletiruhiyeler zorunlu bir biçimde ve her zaman *temel haletiruhiyeler* [*Grundstimmungen*] olacaktır. Bu bizi baştan sona, sürekli ve özsel olarak, olduğu gibi tanınmaya ihtiyaç duymaksızın uyumlar [*durchstimmen*]. Novalis de felsefenin

sıla hasreti olduğunu söylerken, nihayetinde böyle bir şeyi kast etmez mi? (G29/39 9-10)

Kavramlar da sorular da herhangi bir şey tarafından “idrak edilme” veya “yakalanmış” [*Ergriffenheit*] olma halinde sabitlenir. Metafizik kavramların “kavradığı” ve (doğup çıktığı) şey “varolanların bütünü” ile soru soran arasındaki bu ilişkidir. Bu nedenle Heidegger, “*in-begriffe*” –“tecessüm” veya “kapsayan kavramlar”– olarak “*Ergriffenheit*”de temellenmiş metafizik kavramları belirler. Bu iki anlamda anlaşılmalıdır: Birincisi, böyle kavramlar nesnelerin genel özelliklerini kavramazlar ama bir şekilde “kendinde bütün”e işaret ederler; ikincisi, kavrayışın temelleri, Dasein’ın kavranılan şey (yani “bütün”) tarafından “yakalanmış olma”sında yattığı müddetçe metafizik kavram genel olarak Dasein’ı değil, bu şekilde olduğu gibi bütüne yönelmiş olan Dasein’ı kapsar. Bu nedenle Heidegger şu sonuca varır: “Felsefi varoluşu içine alan olmaksızın bütün diye bir kavram yoktur. Metafizik düşünce, bütüne giden ve varoluşa boydan boya uzanan [*durchgreifend*] olmak üzere iki anlamda da kapsayıcı düşünmedir” (G29/30 13).

Bu, düşünmeyi temellendiren varolanların bütününe yönelik ilişkinin, sadece mevcut-olan bir şey olarak varsayılmadığına işaret eder. Yukarıda da ifade edildiği gibi, felsefi düşünce ilk olarak bütün kavramının ortaya çıkabildiği *Ergriffenheit*’ın “uyanışı”nı talep eder. Bu kavrayış sorgulamaya aitken (ki bu nedenle “kavramsal sorgulama”dır) soruların kendisi bu *Ergriffenheit*’ı varsayar. Bu yüzden dersin kavramsal sorularının başlangıçtaki formülasyonu –dünya nedir? sonluluk nedir? bireyselleşme nedir?– işaret edilen konu tarafından idrak edilmediği müddetçe dinleyiciler için yüzer-gezer, keyfi ve anlaşılmaz kalırlar. Burada “... tarafından idrak edilme”nin aynı anda hem bütüne ilgi duyabilmenin –yani bütüne “doğru güdülenme”nin– hem de onu deneyimleyebilmenin temelinde olduğu aşık hale gelir. “Neden tam olarak bu soruların sorulduğu ilk başta keyfi ve anlaşılmaz görünür. Ama biz bu soruları metafizik olarak sunmak istesek bile, boş, genel ve öylesine belirsizlerdir ki bırakın bizi *idrak*

etmeyi [ergreifen] bize temelden dokunmazlar ve *bizi* kayıtsız bırakırlar. (G20/30 87)

Hem sorular hem de kavramlar, ancak “varolanlar bütünü”nin bir deneyimi ile ilişkili olan *Ergriffenheit*’ın içinden anlamlı hale gelebilirler. Metafiziğin temel soru ve kavramlarının gerekliliğini kuran uzun süreli bir felsefi geleneğin varolduğu olgusu, bu soru ve kavramların “bizi” nasıl temsil ettiğiyle kesin bir biçimde ilgili değildir. Felsefi düşüncenin temel ödevi, “kadim temel soruları yeniden ortaya çıkartacak bir şekilde” bütünün belirli türde bir deneyiminde, *Ergriffenheit*’ın “uyanması ve köklenmesi”nde yatar. (G29/30 508) Bu felsefi ödev aynı zamanda pedagojik olarak da tanımlanabilir. Zira Heidegger böyle bir ön-kavramsal “uyanış” ihtiyacını, (derslerinin temel izleği) “metafiziğin temel kavramlarının” öğretilabilir, öğrenilebilir ve tekrar edilebilir olduğu gibi yaygın bir varsayım ile yan yana koyar. Heidegger felsefi pedagojinin, öğrencilerin varoluşundaki kavramsal anlayışın önsel ve en ilksel koşullarını sahnelemesi gerektiğini öne sürer. Demek ki kavramsal sorgulamanın *Ergriffenheit*’ını uyandırmaya dair pedagojik görev, “felsefi düşüncemiz”in temel haletiruhiyesini uyandırmaktan oluşur.⁵⁰ Heidegger, gerekli haletiruhiyenin sorunun ardından tedarik edileceğine kesin bir biçimde karşı çıkar. Daha ziyade;

Biz, her şeyden önce bu soruların kendi gereklilik ve imkanlarında *temel bir haletiruhiyeden* doğmalarına izin vermeli ve, bağımsızlıkları ve muğlak-olmayışlarında muhafaza etmeyi araştırmalıyız. Buna uygun olarak, eğer biz felsefi düşüncemizin temel bir haletiruhiyesini kendimiz için uyandırmaya koyulursak bu soruları gerçekten de ortaya koymuş oluruz. Bu dersimizin ilk ve otantik ödevi ve, fiilen yaşayan bir felsefenin başlangıcıdır. (G29/39 87)

50 Burada bu talebin daha sonraki formülasyonu için bkz.: “...böyle kapsamlı bir sorgulamayı geliştirmek için ilkin, temel bir haletiruhiye uyandırmak ve bir *Ergriffenheit* imkanı yaratmak gereklidir” (G29/30 268).

Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'de, haletiruhiyelerin [*Stimmungen*] ne oldukları, neyi ifşa ettikleri ve nasıl ifşa ettikleri üzerine geçici bir tartışma ile bu ödev için bizi hazırlar. Bu tartışma, haletiruhiyelerin *Varlık ve Zaman*'da ele alınışlarını hatırlatır. Heidegger, en başından beri, bu fenomenlere başlangıçta yaklaşılacak hakim teorik tarzları bir kenara bırakmak zorunda kalır. Çünkü böyle ön-kavrayışlar haletiruhiyelerin özüne herhangi bir ilk erişimi muğlaklaştırmakla kalmaz eğer bu az çok aşikar teorik önyargılar eleştiriye tabi tutulmazlarsa, herkesin kabul ettiği üzere hala muğlak olan felsefi-pedagojik temel bir haletiruhiyeyi uyandırma ödevinin anlayışı da büyük ihtimalle yanlış inşa edilmiş olacaktır.

Heidegger ilkin felsefi geleneğin haletiruhiye fenomenini “gözden kaçırdığı”nı öne sürer. Haletiruhiyede meydana gelen ifşa, mevcut-oluşlarında varolanların teorik bilme yetilerinin standartlarına göre değerlendirilir. Duygu, duygulanım veya etkilenme açısından inşa edilen haletiruhiye, ruhun bir gücü veya, irade ve aklın altında üçüncü sırada bir deneyim olarak incelenir (G29/30 90-103; SZ 139). Haletiruhiyenin geleneksel değerlendirmesi, haletiruhiyenin ifşa ettiği şeyin görünürdeki yokluğu ile bilme yetisinin temsil ettiği şey arasındaki kıyasla ilgilidir: bir yandan, haletiruhiye, başlı başına, “nereden” veya “nereye” ile ilgili iflah olmaz bir cehaletle birlikte Dasein’in fiili “Varlık”ını aşikar hale getirirken diğer yanda akıl sadece, varolanların böyle ilk ve son nedenlerini ifşa eder gözükür. Ama eğer Dasein’in kendi Varlığı mevcut-olan şeyin ontolojik modeline uygun olarak kavranılmazsa –ve bizzat Varlığın anlamı zorunlu olarak *Vorhandenheit* değilse– mevcut-olan şeyin bilme yetisi ve nedenlerin varsayılan idraki, haletiruhiyenin yorumlandığı standart olarak hizmet göremez. Zira bu durumda haletiruhiyenin yetersiz teorik değerlendirmesi aslında, Dasein’in özünün gizlenmesi ve Varlığın özsel sorgulanabilirliği ile ilişkilidir. Zira bu durumda haletiruhiyenin yetersiz teorik değerlendirmesi aslında, Dasein’in özünün gizlenmesi ve Varlığın özsel sorgulanabilirliği ile ilişkilidir. Heidegger bu gözden kaçırmaya,

“ontolojik haletiruhiyenin, Dasein’ın, ifşa sırasının *ötesinde*, tüm bilme yetisi ve iradeye *öncel* bizzat ifşa olduğu (Dasein’ın) Varlığının ilksel bir türü olduğu” teziyle karşılık verir (SZ 136).

Heidegger’in özellikle psikoloji ile ilişkilendirdiği ikinci bir varsayım, haletiruhiyelerin sadece öznel deneyimler [*Erlebnisse*] olduğudur. Bu uzlaşımsal teze, paylaşılan haletiruhiyelerin imkanını açığa vuran örneklerle atıfla karşılık verilir: kişinin neşeli bir mizacı olduğunda veya tüm tuhaf bir biçimde etkilenmiş vaziyetin yarattığı atmosferin üstesinden kederle geldiğinde. Heidegger’in dediği gibi, “haletiruhiye, ruhta bir deneyim olarak beliren bir varolan değil, orada birbiriyle nasıl varolunduğudur” (G29/30 100)⁵¹

Haletiruhiyenin paylaşılan karakterine, “felsefi düşünmemiz”in temel bir haletiruhiyesini uyandırmaya dair pedagojik ödevde –“mevcut [tarihsel] durumumuzun” temel haletiruhiyesinin yorumu aracılığıyla devam eden bir ödev bu– işaret edilmektedir. Felsefeye giriş (haletiruhiyenin “uyandırılması”) dersin söylemi aracılığıyla ilerlediği için, felsefi pedagojinin yöntemi sorusu söylem ile haletiruhiye arasındaki ilişki sorusuna yönlendirir. *Grundbegriffe*’ye göre felsefi kavram özsel olarak temel haletiruhiyede köklenmiştir. Bu yorum, *Varlık ve Zaman*’daki haletiruhiye, dil ve iletişim üzerine öğretinin geliştirilmesi sonucudur. Burada söylemsel iletişim, bir öznenin içsellikinden diğerine fikirlerin aktarımı olarak değil, Dasein’ın dünya içinde hep-beraber-olmaklık imkanlarının *açımlanması*; birlikte-bulunuş [*Mitbfindlichkeit*] ve anlayışa işaret eden birlikte-olma olarak

51 Burada Hölderlin’s *Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934) içindeki haletiruhiye incelemesine bakınız. “Haletiruhiyede varolanlara açılmayıcı bir maruz bırakılmışlık [*eröffnende Ausgesetztheit*] meydana gelir. Dolayısıyla Dasein zaten başkalarının Dasein’ı ile yer değiştirmiştir, yani ancak başkalarıyla beraber-olmaklıkta olduğu gibi olur. Dasein özsel olarak başkalarıyla-beraber, onlar için ve onlara karşı olmaktadır. Dünya şu anda hakim olan temel haletiruhiyede açılır... Bu hep-beraber-olmaklık Dasein’ın temel karakterine göre kendiliğinden tarihseldir, dolayısıyla tarihin güçlerine tabidir ve bu güçler aracılığıyla bağlanır” (G39 143). Haletiruhiye ve birlikte-olma (the “*Grundstimmung eines Volkes*”) üzerine aynı zamanda bkz. G38 130.

anlaşılır. Heidegger'in dediği gibi, "Dasein birlikte-bulunuş ve birlikte anlayışta zaten açığa çıkar. Söylemde birlikte-olma 'açık bir biçimde' *paylaşılr*, başka bir deyişle o zaten vardır ama henüz paylaşılmamıştır, henüz kavranıp kendisine mal edilmemiştir" (SZ 162). Bu öğretinin ışığında, birlikte-bulunuşu "uyandırma" işlevine izleksel bir dikkati çağıran felsefi söylem, böyle bir söylemsel iletişime emsal olarak inşa edilmelidir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, haletiruhiyeyi uyandırma ve böylelikle kendi felsefi iletişimi ile hem bilimsel inceleme hem de dersler aracılığıyla bir kıyasa davet etmek gibi tayin edilmiş bir ödevle sahip iki belirli türden söyleme işaret eder.

İlk olarak, haletiruhiyenin hep-beraber-olmaklığı belirlediği tezini ispatlama niyetinde, Aristoteles'in *Retorik*'ine atıfta bulunan bir bağlamda⁵² Heidegger, "Hatip hem böyle bir haletiruhiyeye, hem de böyle bir haletiruhiyeden yola çıkarak konuşur. *Haletiruhiyelerin* imkanlarını *hem onları uyandırmak hem de doğru bir biçimde yönlendirmek için* anlamalıdır" der. (SZ 138-39; vurgu eklendi) İkincisi, az önce atıfta bulunulan tartışmayı takiben Heidegger, dünya-içinde-varolmanın ve haletiruhiyesinin tüm açılanmışlığının söylemde, sadece sözcüklerin anlamları aracılığıyla değil aynı zamanda tonlama, ton geçişi, söylemin temposu ve "konuşma tarzı" aracılığıyla da ilan edildiğini açıklar. "Şiirsel söylemde" der Heidegger, "kişinin bulunuşunun varoluşsal imkanlarının iletilmesi, şiirsel söylemin kendi amacı haline gelebilir ve bu varoluşun açılanmasına karşılık gelir." (SZ 162). Hem hatip hem de şair, haletiruhiyenin açımlayıcı imkanlarının ve, bunların etkin iletişim ve anlamaya özgü olmasının farkındadır. Heidegger'in felsefi pedagojisi, özellikle (ilk olarak felsefi düşüncenin temel bir haletiruhiyesini "uyandırmak"tan

52 Heidegger için Aristoteles'in *Retorik*'i "hep beraber olmaklığın gündelikliğinin ilk sistematik hermeneutiğidir ve birlikte-olmanın, Dasein'in kamusallığının nasıl ortak bir haletiruhiye tarafından belirlendiğini gösterir. Aynı zamanda bkz. SZ 169: "Kamusal tefsir manzumesinin hakimiyeti, bir haletiruhiyeye sahip olma imkanını için bile karar vericidir, yani dünyanın Dasein'in umrunda olma tarzını bile karara bağlamış durumdadır. *Das man*, haletiruhiyeyi önceden çizip, neyin nasıl 'göründüğünü' belirlemektedir."

oluşan) *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'de ifa edildiği şekliyle, kendi ödevi içinde hatip ve şaire atıfta bulunan amaçlar barındırır. Birincisi, hatip gibi öğretim görevlisi de dinleyenlerini “yönlendirmek” için bir haletiruhiye “den” yola çıkarak konuşur (G29/30 270).⁵³ İkincisi, bu rehberlik, haletiruhiyeden kaynaklanan felsefi söylemin imkanlarını açıklama ile ilişkilidir ve bu nedenle şiir gibi, “Dasein’ın varoluşunun temel bir açıklaması” aracılığıyla ilerler. Heidegger’in felsefi söyleminin özellikle hatip modelinden yararlanır gözüktüğü söylenebilir. Bu modele göre, öğrencileri felsefi düşünceye yönlendirme görevi içinde, teşvik edici bir ton tutturulur ve –vicdanın çağrısı gibi– Dasein’ın kendi Varlığından kaynaklanan ve (aşağıda değerlendireceğimiz üzere) temel haletiruhiye aracılığıyla deneyimlenebilen sorgulama ve bilmenin “gerekliliği” ilan edilir.

Kuşkusuz, burada değerlendirmeye tabi tuttuğumuz yapıtlarda Heidegger, bırakın felsefe ve şiir ödevini tanımlamayı, felsefi ve şiir dilini bile kesinlikle doğrudan tanımlamaz. Lakin hem felsefe hem şiirin “belirli bir temel haletiruhiyenin kendine özgü yakınlığında kaldığı” (G29/30 270) ve bu ortak kökenin ikisi arasındaki ilişkiyi (1930’larda izleksel düşünümün odağına giren) özel bir sorun haline getirdiği açıktır. Heidegger’in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'de en azından fenomenleri, sadece geleneksel

53 Burada Heidegger’in felsefi pedagojisi gerçekten de Aristoteles’in anladığı haliyle bir hatibin karakteristiklerini ortaya koyar. Lakin insani varolanların “rehberliğinin” haletiruhiyeyi uyandırma aracılığıyla ilerlediğini savunmak, bu rehberliğin temel amaç ve türü üzerine soruların karar verildiği anlamına gelmez. Heidegger’in yorumundan da açık olduğu üzere, Aristoteles’in hatibinin “rehberliği” felsefi eğitim değil “kamusal” duygudurumu canlandırmak ve gündelik meselelerle ilgili ortak bir fikir oluşturmaktır (nitekim *Retorik* “gündelikliğin” yorumlanması olarak betimlenir. Heidegger Platon’un *Sofist*’i üzerine derslerinde, Aristoteles ve Platon’da felsefe, dialektik ile sofistlik arasındaki ilişkiler üzerine çalışır. Burada Platon’un retorikçi sofistikle özdeşleştirmesi üzerine ve buna karşı Aristoteles’in retorikçi olumlu bir anlayışına nail olduğunu öne sürer. Bu anlayışın dayandığı içgörü şudur: “Bu türden konuşma (retorik) gündelik yaşamda, gündelik tartışma ve müzakereler fiili ve kesin hakikati ifşa etme değil de sadece *doxa*, *pistis*, ikna oluşturma meselesi olduğu müddetçe anlamlıdır” (PS 151).

önergeli sav modeli veya (Husserlci) fenomenolojik betimleme modeli açısından anlaşılamayacak bir yolla ortaya koymaya giriştiği söylenebilir. Böyle yaparak, bu kavramsal söylem, geleneksel olarak şiir ve hatip ile ilişkilendirilmiş açılımının imkanları ile aşılabilir olur. Gelenekten bu ayrılmanın sebebi, “söylemsel”, kavramsal açılama ve anlayışın, bilen insanın uygun bir yakınlığını ne şekilde varsaydığına yönelik içgörü sonucu çıkmış gibidir. Öyle ki etkin iletişim, anlayışın koşullarını tam olarak söylem aracılığıyla ortaya çıkarır. Heidegger’in dediği gibi;

Kavramsal olarak nüfus etmenin zorluğundan ve keskin zekadan daha özsel olan şey (ki, gene de ihtiyacımız olabilir ve bilimsel düşünce ile karşılaştırıldığında kendine özgü bir karakteri vardır) bu soruları doğru güzergahta tutmak için *ciddiyettir*. Böylelikle bu sorular, felsefi düşünceye bağlı olan, *insanın bilincini betimlemekten çok* insandaki Dasein’ı *uyandırma* [zu beschwören] ödevine hizmet edebilsinler. (G29/30 258).

Burada “betimleme”den [beschreiben] ayrılan “beschwören”ün muhtelif yananları vardır: uyandırmak, yeminle onaylamak, anımsatmak ve yalvarmak. Bununla beraber Heidegger felsefi söylem üzerine şu garip ifadeyi de dile getirir: “Bu çağrışım büyü veya mistik görüş aracılığıyla değil, kavramsal bir sorgulamanın itidali aracılığıyla gerçekleşir.” Bu nedenle felsefe pedagoji “çağrışım” ödevini üstlenirken, kavramsal anlayışın titizliği hiçbir suretle terkedilmez, daha çok (haletiruhiyede köklenmiş olarak) şimdiye kadar tanımlanmamış bir derinlik ortaya koyar ve açımlayıcı imkanın genişleyen ufku içinde hareket eder.

Heidegger’e göre hem felsefi söylem (kavramsallık) hem de şiirsel söylem temel bir haletiruhiyeden ortaya çıkar. Bunların, temel haletiruhiyeleri uyandırmalarından dolayı insani ilişkilerde liderlik iddiaları vardır. Bu iddianın temelleri üzerine pedagojik soru, eğer *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’in öğretisi ile 1934-35’deki *Hölderlin’s Hymnen: “Germanien” und der Rhein* dersleri karşılaştırılırsa ortaya çıkar. İkincisinde şiirinde ve şiiri araçlığıyla “gelecekteki tarihsel Varlığın metafizik yerini temellendiren”

temel haletiruhiyeyi uyandıran şairdir. (G39 146) Tıpkı (aşağı değerlendirileceği üzere) *Grundbegriffe*'de olduğu gibi, temel haletiruhiye, çağdaş dönemin “gereksinim”inin [Not] deneyimi imkanı kılar. Bununla beraber bu sadece temel haletiruhiyeyi uyandırmak için pedagojik sorumluluğu filozoftan şaire aktarma meselesi değildir. Zira şairin haletiruhiyeyi uyandırma ödevi, şiirin felsefi yorumu aracılığıyla gerçekleştirilmesini gerektirir. Dahası felsefe burada şaire “hizmet etse” de (G39 151) *Grundbegriffe*'de temel haletiruhiye uyandırmaya dair başlıca ödev –“yaşayan bir felsefi düşünceyi” imkanı kılmanın– hiçbir suretle “gelecekteki tarihsel Varlığımızın yeri” ile ilgili kaygıdan dolayı terkedilmez. Heidegger şiirin gereklilikleri ile felsefenin gerekliliklerini birbirinden ayırmakla beraber bunların birbirinin içinde barındıklarını ileri sürer. Bu nedenle filozofu şiiri yorumlama ödevine çeken düşünmenin içsel gereklilikleridir. “Eğer kendimizi bu şairin sözlerini dinlemenin doğru yolu için hemen şimdi eğitmek [erziehen] üzere çaba harcarsak bu, modern düşünce gereksiniminin [Not] temel deneyimi sayesinde, onun sahici bir biçimde sormaya değer şeyden sonra, fiili sorgulamadan önce, idrak edilmemiş korkusu sayesinde meydana gelir. Çünkü bu gereksinim, bu şairin gereksinimi bizim için aydınlatır; çünkü her gereksinim bir diğerini kendi içinde kapsar.” “Biz bu şiirle” der Heidegger, “felsefenin kapsamlı temel ödevi bağlamında uğraşırız” (G39 149). Felsefe ödevlerini, “kendisine en çok ait olan gereklilikler”den yola çıkarak belirlemelidir. Eğer bu ödev şairin yorumuyla ilişkiyse, bunun nedeni felsefenin tarihsel kaderi içinde –aslında en kendisine ait kökeninde– felsefenin “şiir ve onun gereksinimiyle ilksel bir söyleşiye” girmesi yüzündendir. (151).

Bu noktada, *Einleitung in die Philosophie*'de felsefeye girişin ele alınma tarzı ile (yukarıda, Birinci Bölüm) şu ana kadar değerlendirdiğimiz kadarıyla *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'deki yordamı karşılaştırmak yardımcı olabilir. Birincisinde, felsefeye “giriş”in gerekliliği, felsefenin imkanının, “sanki içimizde uyuyan” varolan gibi, “olduğu haliyle Dasein’ımızda yattığı” olgusundan

kaynaklandığı öne sürülür (G27 4). Bunu uygun olarak girişin gerekliliği, “uyanmalı ve özgürce içimizdeki felsefi düşüncüyü benimsemeliyiz” anlamına gelir. Böyle bir eylem, neyin benimsenmesi gerektiğine dair en azından “geçici bir anlayışı” talep ettiği için giriş, felsefenin ne olduğunun varoluş “umuzu”la ilişkisi içinde belirlenmesi aracılığıyla başlar. Felsefe, üniversite-
tedeki varoluşun hakim “güçleri” ile ilişki içinde geçici olarak belirlenir: bilim ve dünya görüşü. Dersin tamamı, bu ilişkilerin araştırılmasından oluşur ve bu nedenle başlangıçtaki “felsefenin özünü aydınlatmaya yardımcı olma” ödevinin sınırları içinde kalır (G27 401).

Grundbegriffe’nin felsefi pedagojisi, “yaşayan bir felsefi düşünce”yi ortaya çıkartmakla aynı niyete sahiptir ve bu, Dasein’in özünde zaten yatan bir imkanı “uyandırma”nın karakterine sahip olarak devam eder. Heidegger, *Grundbegriffe*’de tekrardan, felsefi düşüncenin bir ön-anlayışı’nın işlenmesi ile başlar. Bu, daha az doğrudan bir yordamla, varolanların bütünüünün “kapsamlı bir sorgulaması” olarak sunulur ki “muğlak bir biçimde” diğer meşguliyetler ile aynı düzlemde varolur gibi gözükmesine rağmen daha ziyade “kendi kendinin üzerinde durur ve tabiatı gereği bizim yaygın bir biçimde içinde hareket ettiğimizi tutum türlerinden oldukça farklıdır” (G29/30 34). *Grundbegriffe*’de, felsefenin ne olduğuna dair izleksel tartışma (ön-anlayış), doğrudan, yaşayan bir felsefi düşüncenin talep ettiği tutumun yani “felsefi düşüncemiz”in “temel haletiruhiyesi”ni uyandırmanın kökensel koşullarını sahneleme sorununa yönlendirir. Heidegger bu yolla, öğrencilerin Varlığında bir hareket başlatmaya girişir. Buna uygun olarak burada, hem felsefi sorgulamanın bir parçası olacak kişiyi talep eden temel tutuma hem de bu tutumu imkanı kılan Dasein’in dönüşümüne odaklanır. Burada değerlendirmeye tabi tutulan iki ders, felsefeye girişi gerçekleştirmeye konusunda birbirini tamamlar nitelikte olmasına rağmen *Grundbegriffe*’nin, öğrencilerin Dasein’inde “yaşayan bir felsefi düşünce”nin kökensel koşullarını sahneleme sorunu üzerine daha doğrudan bir vurgusu vardır.

Felsefi düşüncenin başlaması, “varoluşumuz”da meydana gelen bir şeydir ve kim olduğu“muz”a dair bir açıklık gerektirir. *Einleitung*’da bu, öğrencinin üniversitedeki konumu üzerine bir düşünüm anlamına gelir; *Grundbegriffe*’de ise Heidegger açık bir biçimde, öz-anlayışın bakış açısını genişletir. Temel haletiruhiye yapay bir biçimde icat edilmez ama bir şekilde saklı kalmasına rağmen Dasein’ımızı “uyumlar”.

Şu soru hemen kendisini gösterir: *Hangi* haletiruhiyeyi uyandırdık veya içimizde uyanık hale gelmesine izin verdik? *Bize* temelden hakim olan bir haletiruhiye? Öyleyse *biz* kimiz? Burada “bize” atıfta bulunarak ne kastediyoruz? Biz, burada, bu odada toplanmış olan şu sayıda insan mıyız? Veya burada, üniversitede bilimlerin öğrenimiyle ilgili özel bir ödevle yüzleştığımız müddetçe mi “biz”? Veya biz eşzamanlı olarak hem üniversiteye ait olup hem de tinin *Bildung*’u sürecine katıldığımız müddetçe mi “biz”? Ve bu tinin tarihi –sadece Alman mı? Yoksa Batılı ve genişletilmiş Avrupalı bir oluş mu? Yoksa içinde bulunduğumuz çemberi daha geniş mi çizmeliyiz? “Biz”i kastediyoruz ama hangi durumda, ve bu durumu nasıl ayırıp, sınırlarını çizeceğiz? Bu durum üzerine bakış açımızı ne kadar genişletirsek ufkumuz o kadar zayıflar ve ödevimiz bir o kadar belirsiz hale gelir. Lakin bakış açısını ne kadar geniş alırsak bizi –her birimizi– o kadar kesin bir biçimde etkisi altına alır (G29/30 104; FCM 69).

Hangi temel haletiruhiyeye uyandırılmamız gerektiğine dair karar, “biz”im kim olduğumuz bilgisinden ileri gelir. Bunun anlamı, kapsayıcı bir anlamda durumu“muz”un bir bilgisidir. Tam da tarihsel durumu anlamaya dair ilginin, felsefi düşüncüyü başlatmanın ve, buna karşılık gelen ve böyle bir sorgulamayı imkânlı kılan pedagojik ödevin koşulları üzerine düşünüm bağlamına ait olduğunu belirtmek burada önemlidir –yani dönemim yorumu, güncel ilişkilere yönelik herhangi bir ifade edilmemiş

ilgi ile güdülenmez.⁵⁴ Heidegger, felsefî düşünce“miz”in temel haletürhiyesini belirleme amacı için, Spengler, Klages ve Scheler tarafından –öğretilerinin, Batı kültürünün tarihinin kapsamlı bir teşhis ve öngörüsünün genel karakterine haiz olduğunu öne sürer– ortaya konan tarihsel durum yorumlarından başlar. Nihayetinde burada karar verici olan betimlemelerinin içeriği hatta analizlerinin doğruluğu değildir. Heidegger için durumumuz hakkında kayda değer olan şey, daha ziyade kültür felsefesine [*Kulturphilosophie*] dair aşıkâr ihtiyaç tarafından işaretlenmiş olması ve sonuncusunun öğretilerinin zaten “Dasein’ımızı pek çok yönden belirlemiş olduğu” olgusudur. Kültür felsefesi mevcut nesle hitap eder çünkü tarih üzerine teşhis ve öngörüsü aracılığıyla, “bizi” tarih içinde özel bir “role” uyumlar. Tam da tarihin içindeki bu anlamlı role dair *ihitiyaç*, durumumuzun gizli haletiruhiyesinin ispatı haline gelir. Heidegger şöyle der;

İmdi *belirleyici soru* şudur: Kendimizi bu role vermemizin ve aslında böyle de yapmamız *gerekmesinin* arkasında yatan şey nedir? Kendimize bu kadar mı *kayıtsız* hale geldik ki bir rol talep ediyoruz? Neden kendimiz için artık hiçbir anlam bulamıyoruz yani Varlığın özsel bir imkanını? Her şeyden çıkıp, önümüzde yarık açan, temellerini bilmediğimiz bir *kayıtsızlık* yüzünden mi? Lakin dünya ticareti, teknoloji ve ekonomi insanı sınımsız yakalayıp onu hareket halinde tuttuğunda kim bu şekilde konuşabilir?... Burada neler oluyor? Yeni bir soru soruyoruz: İlk olarak, kendimizi kendimize yeniden ilginç hale mi getirmeliyiz? Neden bunu yapmalıyız? Şimdi de insanın bizzat kendisinden sıkılmış olması mı gerekiyor? Neden öyle? *Nihayetinde şeyler bizimle, derin bir can sıkıntısının Dasein’in uçurumundaki (abysses) sessiz bir sis gibi ileri geri çekildiği bir tarzda birlikte olabilirler mi?* (G29/30 115; FCM 77)

54 Heidegger, “bizim, kendimizim kim olduğu” sorusunun tekrardan sorulduğu 1934’deki dersinde (*Logic als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*) güncel durum üzerine düşünümün ardında yatan niyeti açıklamaya devam eder. Bu değerlendirmelerin, güncel gelişmeler üzerine pratik “konumlar”dan ibaret olduğunu reddeder. Şöyle der: “En yüce ödevimiz, bizi, soru sorup özsel şeyleri kavrayacağımız konuma sokan etkin düşünme yollarını içimizde yaratmaktır” (G38 122).

Durumumuzun, derin bir can sıkıntısı tarafından çoktan kendi temellerinde uyumlanıp uyumlanmadığı *sorusu* ile birlikte felsefi düşünce “miz”in haletiruhiyesi geçici olarak belirlenir. Heidegger bu konunun bir sorun olarak kalması gerektiğinin altını çizer çünkü bir haletiruhiye asla, nesnel olarak ortaya konulabilecek ve reddedilebilecek bir biçimde fiilen mevcut-olan bir şey olarak erişilebilir değildir. Dahası, Dasein’in “uçurum”unda hareket eden “temel” bir haletiruhiye olarak varoluşu tanımlanabilecek, onaylanabilecek veya reddedilebilecek bir biçimde neyin başlangıçtan beri “derin can sıkıntısı”na özgü olacağı hiçbir surette açık değildir. Öyleyse durumu “muz”un derin can sıkıntısı hakkındaki bu soruyu tamamlamak için –bu haletiruhiyeye açık kalmak için– bizzat can sıkıntısının özüne açıklık kazandırmak gereklidir. Bu nedenle “felsefi düşüncemiz” için temel bir haletiruhiye uyandırma ödevi, can sıkıntısının özünün izleksel bir yorumunu gerektirir.

Bu, sözkonusu haletiruhiyeye açıklık getirmeyi amaçlaması bakımından pedagojik ödevle hizmet eden fenomenolojik bir yorumdur. Yorum, haletiruhiyenin ortaya koyacağı şeye ve bunu imkanı kılan sorgulamaya yönelik olarak alımlayıcı bir açıklığı imkanı kılmalıdır. Eğer temel haletiruhiye “zaten” Dasein’a aitse onu “uyandırmak” onu yaratmak değil sadece uyanık kalmasına izin vermek, karşı koymamak veya uykuya dalmasına izin vermemektir. Bu nedenle haletiruhiyeyi uyandırmaya dair pedagojik ödev sadece can sıkıntısının özünü yorumlamanın gerekliliğini değil aynı zamanda uygun pedagojik yaklaşımı da salık verir. Haletiruhiyeye erişimin yolu –hem uyandırmak için hem de izleksel yorum için– bizzat meselenin Varlık tarzında önceden tahayyül edilmiştir. Heidegger bu nedenle bir haletiruhiye anlayışına, kişinin kendisini ona “aktarıp” bilinç akışında bir nesne olarak gözlemleyerek erişim kazanılabildiği görüşünü reddeder. Can sıkıntısı ile ilksel bir ilişki filizlendirilmiştir ve bu, haletiruhiyenin her zaman zaten teorik düşünmeye öncel bir biçimde deneyimlediği tarza katılmayı gerektirir. Heidegger’in dediği gibi, “Talep edilen şey, kendimizi belirli bir tavra sokma

çabası değil aksine: talep edilen şey, özgür –psikolojik ve diğer bilinç teorileri ve, yaşanmış deneyim ve benzerlerinin akışının teorilerinden özgür– gündelik bakış açımızın salıverilmesidir [*Gelassenheit*]” (G29/30 137). Buna uygun olarak yorum, hem can sıkıntısının [*Langeweile*] hem de can sıkıntısının [*das Langweilige*] her zaman karşı konulan şey olma tarzını açığa çıkartmaya girişir. Bu haletiruhiyenin oluşumu, ona yönelik bir tepkiyi de içerir. Can sıkıntısı doğduğunda kişi onu savmaya çalışır. Bu nedenle can sıkıntısı fenomenini aydınlatmak için, haletiruhiyeyi baskı altına alan karakteristik yollara uğraşmak gereklidir.⁵⁵

Paradoksal bir biçimde, dolaysız, gündelik bakış açısının başlangıçtaki “salıverilmesi”, gündeliklikte baskılanan şeye erişim kazanmak için gereklidir. Bu nedenle böyle bir salıverilme hiçbir suretle gündelik bakış açısının düpedüz benimsenmesi değildir. Gündelik Dasein için, derin can sıkıntısına yönelik alımlayıcı bir açıklığın –can sıkıntısının “uyandırılması”na hazırlanmak için– muhafaza edilmesi talebi, saçma olmalıdır.

Can sıkıntısının uykuya dalmasına izin vermemek, tuhaf ve neredeyse delice bir talep. Tüm doğal ve sıhhatli insani tutumun her gün, her saat meşgul olduğu, tam da zamanı geçirmek ve can sıkıntısının ortaya çıkmasına mani olmak yani ne zaman can sıkıntısı baş gösterse onu kovmak ve uykuya daldırmak için meşgul olduğu şeyle tamamen ters değil mi? Ve *bizim* onu uyanık bırakmamız gerekiyor! (G29/30 119; FCM 79)

Haletiruhiye ve Tarih

Can sıkıntısının yorumunda birincil amaç, bizzat temel haletiruhiyeyi uyandırmaktır. Heidegger, fenomene gündelik bakış açısından yaklaşmayı önerir. Bu niyet ve bu yaklaşım beraberce,

55 Heidegger, can sıkıntısını kişinin önüne gözlemlenebilir bir nesne olarak getirmekten ziyade “can sıkıntısını bizi sıkarken görme, bizi ele geçirdiğinde kavrama meselesi” olarak ele alır ve şöyle devam eder: “Can sıkıntısı her zaman kendisini bizim hemen ona karşı döneceğimiz bir tarzda gösterir” (G29/30 143).

genel olarak haletiruhiyenin ele alınmasında sınırlamalar koyarlar. Bu sınırlamalar, Heidegger'in *Grundbegriffe*'de haletiruhiyenin tarihsel karakteri üzerine ayrıntılı değerlendirme yapmamış olması olgusunu açıklığa kavuşturur. "Güncel durumumuzun" haletiruhiyesinin araştırmasıyla, bu haletiruhiyenin bir şekilde bu tarihsel devre özgü olduğu ifade edilir. Dahası, ilerleyen bir noktada Heidegger, can sıkıntısının tam bir analizinden çıkan sonucu özetlerken, haletiruhiyelerin iki tarzda tarihsel olduklarını teyit eder: birincisi, felsefenin diğer olası temel haletiruhiyelerinin varlığına işaret ederek; ikincisi, filozofun tarihsel "kader"inin, nihayetinde hangi haletiruhiyenin bütünüle ilişkili bir sorgulama imkanını açtığını belirlediğini ileri sürerek (G29/30 169-70). Bu durum, Heidegger *Grundbegriffe*'de özel olarak can sıkıntısının tarihsel karakterini veya genel olarak haletiruhiyeyi açıklamaya yönelmesine kadar gider. "Tarihsel durumumuz" içinde temel kabul edilen bir fenomenin ele alınmasından doğal olarak ortaya çıkan bir soruya değinilmez: Önceki dönemlerde hangi haletiruhiyeler temeldi? Neden temel haletiruhiyeler, farklı tarihsel durumlarda çeşitlilik gösterir ve bunlar arasındaki ilişki nedir?

Heidegger'in *Grundbegriffe*'deki yordamına gösterilecek bir dikkat, neden böyle değerlendirmelerin derste geliştirilmediğini aydınlatmaya yardımcı olur. Halihazırdaki durumda öğrenciler için yaşayan bir felsefi düşünceyi başlatmaya dair rehberlik edici pedagojik ödevi yerine getirirken Heidegger'in yorumu, fenomenolojik olarak "ilkin bizim için"ın burada ve şimdi ne olduğundan ileri gelir. Bu nedenle bu ödev, "bugün Dasein'ımıza ne olduğunu görmek için ve bu anlamın Dasein'ımızın temel anlamı olarak kavramak için girmemiz gereken tüneli yarıp açma" girişimi olarak betimlenir. Bu girişim "otantik antropoloji veya kültür-felsefesi niyetiyle değil de, felsefi düşüncenin otantik sorularını yarıp açmak olarak" değerlendirilir. (G29/30 236, vurgu eklendi). Buradaki düşünüm, Dasein'ımızdaki derin "oluş"a verili, yüzeysel öz-anlayışı "yarıp geçme"ye girişmektir. Derin can sıkıntısı, bütünü "apaçıklığı"nın bizi, bizim onu sorgulamaya başlayabilmemiz için "kavrayabildiği" haletiruhiyedir. Bu

haletiruhiye ve apaçıklık, aydınlığa kavuşturulmuştur ama belirli sınırlar içinde: dersin ikinci bölümünde, bu apaçıklığın kendisi hakkındaki soruyu, yani “dünya nedir?” sorusunu geliştirmek için gerekli olan sınırlarda.

Öyleyse Heidegger’in dışı vurulmuş amacı, haletiruhiyelerin, metafiziğin veya Varlığın tarihini kapsayan bir teori sunmak değil, felsefi düşüncenin imkanına ön bir “giriş”e nail olmaktır.⁵⁶ Bu, felsefi sorgulamanın varsayımlarını, öğrencinin kendi deneyimi meselesi haline getirilerek başanılır. *Grundbegriffe*’de bu varsayımlar derin can sıkıntısının temel haletiruhiyesinde, haletiruhiyede meydana gelen varolanların bir bütün olarak belirli bir apaçıklığında ve bizzat varolanların bu apaçıklığının Dasein’i etkileme tarzında, Heidegger’in uyandırılacak sorgulamayı “gerektiren” bir bütün olarak varolanların “gereksinim”i [Not] diyeceği şeyde yatar. Bu meseleler ilkin “yarılıp açılma”lıdır ki tarihleri araştırılabilirsin. Varolanların bütünüünün apaçıklığının “gizli tarihi”nin yorumu –Heidegger’in 1930’larda giriştiği gibi– baştan, bütün hakkında bir bakış açısı gerektirir. Böyle bir bakış açısı ancak, Heidegger’in burada imkanı kılmaya çalıştığı temel deneyim aracılığıyla açılabilir. Başka bir deyişle, imkan, gereklilik ve “gizli tarih”in yorum perspektifi ancak, Heidegger’in

56 Kuşkusuz *Die Grundbegriffe der Metaphysik* oldukça zengin tarihsel düşümler sunar: Birinci Bölüm, *Phusis*’ten yola çıkarak felsefenin başlangıcının bir yorumunu içerir ve metafiziğin gelişimine dair genel bir bakış sunar; İkinci Bölüm Aristoteles’te *apophansis* üzerine derinlemesine bir düşünüm içerir. Bununla beraber Birinci Bölüm’de yapılan yorumlar bu hazırlık niteliğindeki tarihsel değerlendirmelerin durumuna ehliyet kazandırır. Heidegger burada, (duyularüstü bilgi olarak) metafiziğin geleneksel kavrayışının aslında Aristoteles’in “ilk felsefe” ile kastettiği şeyin ilksel bir anlayışına dayanmadığına dair ifade ettiği “kanaat”inin sorunlu karakterine dikkat çeker. Heidegger, böyle bir kanaati temellendirirken, der, ilkin antik felsefenin ilksel bir anlayışının edinilmesi gereklidir. Ama bu “ancak biz daha radikal has felsefe sorunsalı geliştirirsek” mümkündür ve devam eder: “Ancak o zaman *prote philosophia*’nın ve dolayısıyla antik felsefenin saklı ve kökü kazınmamış temellerini aydınlatacak ve böylelikle o temellerde kökten bir biçimde ne olduğuna karar verecek bir meşaleye sahip oluruz. Lakin, ilkin böyle bir has felsefi düşünceye bu dersler aracılığıyla girmeliyiz” (G29/3062).

Grundbegriffe'de, tam da yönlendirmeye niyetlendiği temel deneyimden çıkabilir.

Ancak bu koşulda, Ön-Sokratiklerden Nietzsche ve modern teknolojiye felsefe tarihi, düşünürlerin varolanların bütünüünün tarihsel tezahürünün sorgulanabilirliğine yanıtlarının tarihi, yani Varlık sorusuna yanıtların tarihi olarak açıklanabilir. Bu nedenle, *Grundbegriffe*'de “güncel durumumuz”un haletiruhiyesi ile mesela Yunan başlangıcın haletiruhiyesi arasındaki ilişki üzerine kapsamlı bir tarihsel düşünüm için bakış noktasına nail olunmamıştır ve bu yüzden, temel haletiruhiyenin tarihselliği sorusu hala açıktır. Lakin 1930'ların sonlarındaki yazılarda, bu bakış noktasına aslında ulaşılır ve bu tip sorularla çalışılmaya başlanır. Heidegger burada, Yunan başlangıcının haletiruhiyesi ile mevcut durumunki arasındaki ilişkiye açıklık getirir. Bu düşünüm, derin can sıkıntısının nasıl “modern Dasein'ımızın” haletiruhiyesi haline geldiğini anlamamıza olanak tanır ve böylelikle *Grundbegriffe*'de can sıkıntısı analizine girme gereksinimini açıklığa kavuşturur. Buna başlamadan önce burada, Heidegger'in metafizik tarihinin başını ve sonunu yöneten haletiruhiyeleri yan yana koymasını kısaca değerlendirmek yararlı olacaktır.

Derste, *Die Grundfragen der Metaphysik*'de (1936/37) Heidegger felsefenin ilk, Yunan başlangıcını yöneten hâletiruhiyeye döner. Hayretin [*Erstaunen*] haletiruhiyesi aracılığıyla Yunan Dasein'ı, bir bütün olarak varolanların gizlenmemişliği tarafından yakalanmıştır. Burada, olduğu gibi varolanların varolmaklığı [*Seiendheit*] “parıldar”. Bu haletiruhiye ve apaçıklık, Yunan Dasein'ını, onları etkisi altına alan bir “gereksinim” [*Not*] olarak, varolanların varolmaklığını “muhafaza etmek” için hususi ödevleri olarak etkilemiştir. Bu muhafaza en yüksek derecede, olduğu gibi varolanların ne ve nasıl olduklarına dair felsefi sorgulamada gerçekleştirilir ama aynı zamanda da sanat ve devlet kurmanın *techné*'sinde (G45 155-56). Varlığın başlangıçtaki Yunan deneyimi sınırlıdır: Varlık kendisini bütünüün gizlenmemesi –olduğu gibi varolanların mevcudiyeti– olarak gösterir ama aynı zamanda bu gizlenmemenin başlangıçtaki “mevcut olma hali”, Yunanın düşüncesinden kaçınır. Tam olarak Yunanın kaderindeki ödevin

ifa edilmesi aracılığıyla, varolanların varolmaktığından önceki ilk hayret ortadan kaybolur. Varolanlar kuşkusuz insani ilişkilerin ve felsefi araştırmanın nesnesi olmaya devam eder ama böyle faaliyetlerin varsaydığı apaçıklık (gizlenmemişlik) aşık ve unutulmuş bir hale gelir.

Sadece karanlık hakkında bilgisi olan hayretin şu ilk aydınlığı, tüm bilme ve yapmaların şeffaflığı, herkesin erişebildiği ve herkesi memnun eder bir hale gelmiştir. Varolanlar ...*dır* –bu bir soru formüle etmeye değmez, hatta aslında bahsetmeye bile değmez. Ve varolanların ne olduğunu söylemek, tam olarak varolanlar *olarak*, boş konuşmadır. Zira herkes Varlığın ne olduğu bilir özellikle de her şeyin en genel ve en boş belirlenimi olduğu için. Bu kati kayıtsızlığın çorak ülkesinde, başlangıçta en çok hayrete neden olan ortadan kaybolmuştur. (G45 195; BQ 168)

Modern bilimsel-teknolojik temsil aracılığıyla varolanlar, üretim ve tüketime hesap ve kaynak [*Bestand*] nesneleri olarak ortaya konulurlar. Bu aynı anda hem Varlığın unutuluşunu hızlandırır hem de bizzat varolanların Dasein için anlamlarını boşaltır. Bu “başlangıçta Yunanlıların varolan karşısında hayret eden sebatının” (SU 13) eksikliğinden kaynaklanmasına rağmen, Heidegger tüm varolanların bilgi aracılığıyla modern hakimiyetinin, bir anlamda Yunana verilen “ödev”in gerçekleşmesi olduğunu savunur; yani, Yunan hayret deneyimi aracılığıyla zorlu bir kader haline gelen varolanların gizlenmemişliğini açığa çıkarma ve muhafaza etme “gereksinim”i tarafından farkına varılmaksızın harekete geçirilmiştir. Derin sıkıntı, bir bütün olarak varolanların kendilerini “alakasız olma” hallerinde açığa serdiği haletiruhiyedir. Bu nedenle sıkıntı, özsel olarak Yunan hayretinde başlatılan tarih rotasına aittir. Heidegger, *Beiträge*’de (1930’ların sonlarında) sıkıntı izleğine geri döner. Burada, 1929’daki dersinin sonuçları ile, geçiş döneminde geliştirilmiş olan Varlık tarihi anlayışı içinde meşgul olunur. Modern bilim üzerine bir düşünüm bağlamında Heidegger şöyle yazar:

Tüm bunların ve çok daha fazlasının hızlandırdığı şeye yönelik, en ufak ipucuna sahip olmaksızın –bir ipucuna sahip olmanın zerresine muktedir değilken– gizli emel, en başarılı alanında tam

bir can sıkıntısı durumudur (1929/1930 dersleri ile kıyaslayın). En azından bu durum tarafından dehşete düşmek [*zu erschrecken*] ve, bu durumu ve orada varolanların Varlık tarafından telafi edilmez terkedilmesini ifşa etmek için hala bir bilme gücü kalıntısı kaldığı takdirde, bunlar, artık can sıkıntısının karakterini gizlemeye muktedir değildir (G65 157).

Burada hem can sıkıntısı durumu hem de aşikar kıldığı şey –tarihin bu safhasının özsel “durumu”– genel olarak tanınmaktan ziyade teknolojik zafer etkisindeki genel memnuniyet tarafından gizlenir. Bu nedenle haletiruhiyenin uyandırılması bütüne hakim olan bir “yokluk” ve “boşluk” deneyimidir. Bu pasajda, can sıkıntısı, bu boşluğun daha ilksel kaynağını açan daha derin bir deneyimin –bizzat Varlık tarafından terkedilme önünde dehşete düşmenin [*Erschreckens*]– imkanını barındırır.⁵⁷

57 Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’de (1936/7), hayret ve ilk başlangıç incelemesi için döndüğümüz metinde, dehşeti [*Erschreckens*] “diğer başlangıcın” haletiruhiyesi olarak sunar ve bunu doğrudan hayretle yan yana getirir. “Hayrette, ilk başlangıcın temel haletiruhiyesinde, varolanlar ilkin kendi formlarında durmaya başlarlar. Dehşet, diğer başlangıcın temel haletiruhiyesi varolanlar üzerindeki tüm yükselme ve hakimiyetin arkasındaki karanlık bir kayıtsızlık boşluğunu ve, ilk ve son kararlar karşısındaki geri çekilmeyi ortaya çıkarır” (G45 197). *Beiträge*’deki can sıkıntısı ile dehşet arasındaki ilişki –ki burada dehşet can sıkıntısında deneyimlenen şeyin derin bir farkındalığı ile ilgilidir–*Grundbegriffe*’de öndelenmiştir: can sıkıntısında tezahür eden bütündeki boşluk, “her gizemin içinde taşıdığı ürküyü ... uzak tutacak bir biçimde gizem [*Geheimnis*] eksikliğini” bilindik kılar. (G29/30 244, 255) Zira can sıkıntısı ile sıra hasreti arasındaki ilişkiyi ele alan can sıkıntısının daha sonraki bir incelemesine *Grundbegriffe*’de ancak üstü kapalı bir biçimde değinilir (krş. G29/30 10, 120), bkz. 1962 konuşması “700 Jahre Messkirch” (G16 574-82). Çeşitli haletiruhiye incelemelerinde Heidegger’in temel ve hakim formlar arasındaki farkları ifade etmekte son derece titiz olmasına rağmen (mesela *Varlık ve Zaman*’daki korku ile kaygı arasındaki farkı dikkatli ayrıtılandırması veya *Grundbegriffe*’deki yüzeysel can sıkıntısı formları ile derin can sıkıntısı formlarının geniş kapsamlı bir biçimde incelenmesi) bu durumun çeşitli temel haletiruhiyeleri arasındaki ilişkinin çok da açık olmaması tuhaftır. Yani korku, derin can sıkıntısı, dehşet veya ürkü [*Erschreckens*], melankoli (G29/30 271), (1934 Hölderlin derslerinde izah edilen) “kutsal yas” ile (*Grundfragen* ve *Beiträge*’deki) “dizginleme”nin [*Verhaltenheit*] neliği veya bunlar arasındaki farklar muğlak kalır. Zorluk, Heidegger’in belirli haletiruhiyelerin ortalama bir bakış açısından birbirlerinin

Bu, derin sıkıntının (ve bütünün karşılık gelen apaçıklığının) sadece Yunan'ın başlangıçtaki bütün deneyiminden sapmanın bir sonucu olmadığını gösterir; bu modernlerin Yunanı büyüleyen şeyden sıkılması meselesi de değildir. Daha ziyade, can sıkıntısının bütününü, Yunanın ve tüm metafizik tarihinin mahrum bırakıldığı olayın (“dehşet”inde) bir deneyimini imkanı kılacak bir biçimde aşkar kılmasıdır: Varlığın varolanları terk edişi [*Seinsverlassenheit*] ve, ön-Sokratiklerden Nietzsche ve ötesine tarihin akışında insani düşüncede “bulunmayışı”.

Haletiruhiye ve Felsefe

Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'in Birinci Bölümünde, artarda üç daha derin form boyunca hareket eden –yüzeyselden derin ve özsel olana bir hareket – can sıkıntısının özünün bir yorumuna girişir. Her bir formun yorumu, kalkış noktası olarak, sözkonusu can sıkıntısı girişiminin onu uzaklaştırma girişimi aracılığıyla deneyimlenme tarzını alır. Heidegger, derin can sıkıntısının özünün yorumundan sonra derin bir can sıkıntısının nasıl “bizi” “özel durumu”muza uyumladığına döner. Burada metafizik soruların bize ait derin bir can sıkıntısı durumundan nasıl doğduğunu sergiler.

Burada can sıkıntısının üç formunun ayrıntılı ve zorlu analizini ve, güncel durumumuzun derin can sıkıntısının bu analizi takip eden açıklamasını layıkıyla tartışamayız. Ancak derin can sıkıntısının özünün yorumundan (üçüncü form) birkaç temel noktayı hatırlatmak ve bunun nasıl tarihsel durumun temel haletiruhiyesi olduğunu –nasıl felsefi *Ergriffenheit*'in, soruların ve kavramların bu temel haletiruhiyeden doğduğunu anlamak için önemli noktaları– değerlendirmek mümkündür.

karşıtı oldukları varsayılan –mesela *Varlık ve Zaman*'da neşeyle birleştirilen korku (SZ 310)– şeyleri kendi içinde taşıdığına dair savıyla daha da yoğunlaşır. Heidegger, *Grundfragen*'de hayret ile ürküyü yan yana ele almasını şöyle niteler: “Tıpkı hayretin kendi içinde kendi ürkü türünü barındırması gibi ürkü de kendine özgü öz-hakimiyet, sakin bir metanet ve yeni bir hayret tarzıyla ilişkilidir” (G45 169)

Can sıkıntısının her üç formu da, sırasıyla farklı tarzlarda iki formal yapısal anda ortaya çıkar: “boş-bırakılmış-olma” [*Leer-gelassenheit*] ve “tutulma” veya “bağlı olma” (*Hingehaltenheit*). İki diğer yüzeysel formun her ikisinde de, can sıkıntısı deneyimi belirli bir durumda, belirli şeyler tarafından “boş bırakılma”yla ilişkilidir; kişi sanki kendisini geride bırakarak belirli bir durum önüne ne getirirse kendisini meşgul ettiğinde bir “boşluk” biçimlenir. Yani mesela, beklenen tren gecikir ve kişi, tren tarifelerini okumak gibi peronda mevcut olan herhangi bir oyalama ile boş zamanını geçirmeye mecbur hisseder. Öteki taraftan *derin* can sıkıntısına belirli şeyler, şartlar ve durumlar neden olmaz. Derin can sıkıntısında, her şey –kişiyi ve kişinin kendi belirlenmiş benliğini çevreleyen varolanlar, tüm durum– bunaltıcı bir kayıtsızlığa [*Gleichgültigkeit*] doğru çekilir ve önemsiz hale gelir (G29/30 207). Kişi burada varolanların *bütünü*nde “boş-bırakılmış”tır –yani çaresiz bir biçimde tüm spesifik varolanların ötesine çekilmiş ve tüm bir kayıtsızlık olarak *varlıkları* ile bunalmıştır. Şeylerden gelecek herhangi bir olası oyalanma veya tatmin beklentisi “reddedilir” [*Versagen*]. Heidegger şöyle açıklar:

Bu can sıkıntısı aracılığıyla Dasein kendisini tam da bir bütün olarak varolanların karşısında bulur öyle ki sözkonusu can sıkıntısında bizi çevreleyen varolanlar artık ne eyleme imkanı ne de herhangi bir şey yapma imkanı sunarlar. Bu imkanlarla ilgili olarak bir bütün olarak varolanlar nezdinde bir red [*Versagen*] vardır.... Can sıkıntısının bu üçüncü formunda boş-bırakılmış-olma, Dasein’ın bir bütün olarak varolanların reddine [*versagende*] götürülüp-bırakılmasıdır (G29/30 210).

Can sıkıntısının daha yüzeysel formlarında Dasein, doğal olarak kendisini, can sıkıntısının zamanı geçirmek için telaşlı çabalarıyla ortaya koyduğu şeye (veya bir durumda da sadece can sıkıntısını görmezden gelerek) kapatır. Öte yandan derin can sıkıntısında Dasein, her şeye hakim olan kayıtsızlık ile öylesine boğulmuştur ki zamanı geçirmek için bir yol bulma imkanı ortaya çıkmaz; aslında can sıkıntısının bu formunda, burada meydana gelen şeye dikkat kesilen özgün bir *zorlanım* yani

bu can sıkıntısının “söyleyeceği” şeyi “dinleyen” bir zorlanım vardır. Varolanların bu açıklayıcı öz-reddiyesi [*sich versagen*] aynı anda dolaylı olarak başka bir şeye atıfta bulunan bir *Ansa-gen*, bir başvurudur: İmkanların reddi, aynı anda Dasein’ın atıl olma kipinde imkanlarını [*brachenliegenden möglichkeiten*] ifşa eder. “Atıl” olarak bu imkanlar, dolaylı olarak Dasein’ın kendi “olma-yeteneğine” [*Seinkönnen*], imkanları barındırmak için saf ve boş yeteneğine işaret eder. Bu nedenle Dasein burada, imkanların bu ilksel kaynağına doğru “sunulmuş” daha doğrusu “sevk edilmiş”tir. Heidegger şöyle der: “Başlangıçta olduğu gibi Dasein’ı imkanı-kılmaya sevk edilmiş [*Hingezwungenwerden*] olmamız, eşzamanlı bir biçimde, bir bütün olarak varolanların kendilerini reddetmesiyle bu geride-bırakılmış-olmaya aittir.” (G29/30 216).

Derin can sıkıntısında, bu boş-bırakılmış-olma ile tutulma anları arasında; kendini-ret ile duyurma anları arasında ve imkansızlık ile imkan arasında bir “salınım” [*Schweben*] vardır. Bu iki anın birlik içindeki “zamansal karakteri”nin incelenmesi, iç ilişkilerine daha fazla açıklık kazandırır. Heidegger burada, varolanların apaçıklığının (ve çekilmesinin) zamanın zamansallaştırılması aracılığıyla imkanı kılındığı tarzı yoğun bir biçimde çözümler, başka bir deyişle, Varlık ile zaman arasındaki temel sorunu, derin can sıkıntısının fenomenolojisi aracılığıyla açar.

Boş-bırakılmış-olmanın ilk anı, zamanı geçirmenin belirgin bir durması, bir zamansızlık deneyimidir. Derin can sıkıntısı [*Die lange-weile*], orada-olma “süre”sinin uzaması, uzatmadır (G29/30 215, 229). “Bir bütün olarak” varolanların reddi, sadece ne zamansal şimdide olan şeye ne de ileriye veya geriye dönük bakışa özgüdür; zamanın “bütün”üne, “zamanın başlangıçtaki birleştiren ufku”na özgüdür (G29/30 215, 229). “Bir bütün olarak” varolanların çekilmesi, bu “zamanın bütünüünün ufku”nun ifşası ile mümkün kılınır. Dasein, zamanın bu ufku ile (geçmiş ve geleceğe eklemlenmemiş olarak) öylesine büyülenmiştir ki [*bannen*] varolanlar kendilerini “ne” ve “nasıl” oldukları ile ilişkili olarak ve Dasein’a uygunlukları bakımından reddederler.

Zamanın farklılaştırılmamış ufkunun büyüğü altında her şey kayıtsız hale gelir. Ama, tekrardan, imkanın bu reddi aynı anda imkana bir başvurudur. Zaman dolaylı olarak kendisini, *hem* bir bütün olarak varolanların reddini *hem de* varolanlarla birlikte herhangi bir tutum alma imkanını ilksel olarak olanaklı kılan şey olarak ilan eder. Reddetme gücüne sahip olan şey aynı zamanda müzakere etmeye de muktedirdir. Zamanın büyüleyici ufkı tarafından ifa edilen kendini-reddetme, eşzamanlı olarak Dasein'in imkanlarının özgür bir ifşasına, bir şekilde Dasein'in zamansal "durumu"nu –"orada"dır– imkan ve eylemin belirlenmiş bir bölgesi olarak yeniden açacak bir ifşaya çağrışı [*Anrufen*] da barındırır. Derin can sıkıntısında Dasein, bir büyülenmiş-olma durumu ile bu "büyü"nün anlık olarak bozulduğu imkanı ve "görme anı"nı [*Augenblick*] reddeden şey olarak zaman tarafından "boş bırakılma" arasında salınır. Önceki durumda, Dasein, zamanın *eklemlenmemiş* birliği tarafından bağlanmış ve böylelikle boş bırakılmıştır. Bununla beraber ikinci durumda, geçmiş, şimdi ve geleceğin eklemlenmiş birliğinde orada-olma [*Da-sein*] için bir görüş alanı doğmuştur. Bu bir bütün olarak varolanların, belirli bir Dasein ve onun fiili imkanları için aşikar hale gelme imkanlarını açar (G29/30 226).

Heidegger, bu fenomenin "birliğinin", bizzat zamanda köklenmiş bir birliğin altını çizer. Lakin can sıkıntısında, bu iki an arasında bir "kırılma" vardır ve Dasein bunların arasında salınır: Bir tarafta varolanların "bütünü"nün kayıtsızlıkları içinde görünür hale gelmesiyle zamansal ufkun büyüleyiciliğinde görme anı "yok olurken" diğer tarafta görmenin ifşa anında büyü bozular. İkinci an, otantik varoluşun imkanıysa bu, böyle bir otantikliğin ancak anlık bir değişme, aynı zamanda reddedilen bir imkan olabileceğini de zorunlu kılar. Bunun, Heidegger'in felsefi sorgulama ve kavramsallık anlayışında derin çıkarımları vardır: Görme anında açılan şey, mevcut-olmasında "fenomenal olarak" kalıcı değildir, kendisini anlık ifşa ile ilişkili olarak aşikar kılar. Sürekli erişilebilir olmaya yönelik tek olası tutum, (bilme yetisinin karşıtı olarak) "sorgulama"nınkidir. Benzer bir biçimde,

felsefî kavramlar içeriğin temsilleri değil, “biçimsel işaretler”dir ki anlamlarının gerçekleşebildiği ifşanın önkavramsal deneyimine (uyumlulaştırılmış “*Ergriffenheit*”) tekrardan “işaret ederler”. Bu nedenle felsefî kavramlar “önceden kavranılabilir olanın boyutlarının kilidini açan [*Aufschliessen*]” varoluşun bir “dönüşümüne” –veya dönüşüm talebine– atfî içerir (G29/30 428-29).⁵⁸

Özetle, derin can sıkıntısının yorumlanması, neden pedagojik “yaşayan bir felsefî düşünce” başlatma girişiminin, bu temel haletiruhiyeyi uyandırma yoluyla ilerlediğine açıklık getiren iki izleği sergiler.

Birincisi, bu haletiruhiede, varolanların “bütün”ünün –her zaman zaten insanın varolanlarla faaliyetlerini her ne kadar ekseriyetle gizli de olsa çevreleyen bir bütünün– özgün, ayrı ve doğrudan bir tezahürü meydana gelir. Bu, derin can sıkıntısında kişinin tam da ilgilenmediği bir şey olması bakımından “apaçıklığın” [*Offenbarkeit*] karmaşık bir kipiştir; “kayıtsız”dır ama daha az bunaltıcı ve “kavrayıcı” [*ergreifen*] değildir.⁵⁹ Bütünün bu tezahürünün uyumlulaştırılmış deneyimi, başlı başına, varolanlar bütününün bir bilgisi değildir hatta bu bütünün açık bir sorgulamasına bile işaret etmez (her ne kadar aşağıda

58 Otantik ile otantik-olmayan varoluş ve görme anı ile böyle bir anın yokluğu arasındaki tüm bağlantı, sadece insanda meydana gelen mevcut-olan bir şey değil, Dasein’a ait bir şeydir. Yarılıp-açılan kavramları ancak karakteristik özellikleri veya mevcut-olan bir şeyin sahipliklerini işaret etmek için değil de anlayışımızın nasıl kendisini ilkin varolanların ortak kavramlarından özgürleştirip bizzat içimizdeki Dasein’a dönüştürdüğünü gösteren işaretler olarak ele aldığımız müddetçe anlayabiliriz. Bu kavramların her birinde –mesela ölüm, kararlılık, tarih, varoluş– böyle bir dönüşüme yönelik çağrı [*Anspruch*] yatmaktadır lakin kavramsallaştırılmış olan şeyin bazı ilave, sözde etik uygulaması olarak değil de idrak edilecek olan şeyin boyutunun önsel bir açılışı olarak yatar” (G29/30 428-29).

59 Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da, benzer bir biçimde, korkunun haletiruhiyesindeki Dasein üzerine uygulanan, bir şeyler tarafından “ele geçirilmiş”, “meftun edilmiş”, “uyuşturulmuş”, “*Benommenheit*” olarak karakterize ettiği özgün bir “güç”ten bahseder. “Korku içindeyken Dasein tamamıyla çıplak tekinsizliğe geri taşınmış ve ona meftun olmuş olmaktadır. Fakat söz-konusu meftunluk [*Benommenheit*] Dasein’ı “dünyevi” imkanlardan geri taşımakla kalmaz ona otantik imkanın imkanını da verir” (SZ 344).

değerlendireceğimiz üzere, haletiruhiyenin felsefi yorumu, –haletiruhiyeyi “uyandırma”ya özsel olarak– “saydam bir alımlayıcılığın” imkanını ve haletiruhiyenin aşıkâr kıldığı şeye yönelik sorgulayan bir duruş geliştirse de). “Bir bütün olarak varolan”ın tezahürü, “dünya” olarak kavramsal bir biçimde tanımlanabilir lakin haletiruhiyenin oluşu ve izleksel yorumlama, “dünya soru”nun geliştirme için ancak çıkış noktasıdır; tek başına dünyanın karakteri sorusuna bir yanıt olmaya yeterli değildir.⁶⁰

Temel haletiruhiyenin kavramsal sorgulamaya “öncelik” hissi, haletiruhiyede dünyanın tezahürünü, varolanların “öznel kavranışı” olarak anlama tarzının hakimiyetine Heidegger’in yerinde yanıtıyla bir nebze açık hale gelir: “İnsan, varolanlar ona önceden aşıkâr olmadığı takdirde nasıl varolanların öznel bir kavrayışına sahip olabilir? Şeyler, olduğu gibi varolanların bu apaçıklığı ile ilişkili olarak nasıl dururlar? Eğer “bir bütün olarak” sahiden *zaten* bu apaçıklığa aitse, insanın öznelliğinden çekilmemiş midir? Ve bu, her bir vakada onun anlık kaprisinden çekilmesi anlamına gelmez mi?” (G29/30 414; FCM 286). Bu apaçıklığı “öznel” olarak yorumlamak, insanın özünü kavramayı (örneğin, ruh veya bilinç olarak) verili bir tarza uydurmak olacaktır. Ama bu, haletiruhiyede “bütün”ün tezahürünün Dasein’i *içerdiği* tarzı gözden kaçıracaktır. Heidegger’in dediği gibi, “Haletiruhiyede biz şu şu tarzdayızdır. öyleyse bu, haletiruhiyenin tam da bir bütün olarak varolanları aşıkâr kıldığına ve bu varolanların ortasında *bizi* mütemayil olarak aşıkâr kıldığına işaret eder” (G29/30 410). Bu nedenle derin sıkıntının temel haletiruhiyesi, “bizim için bizzat insani Dasein üzerine ilksel bir bakış açısı açar”. Pedagojik ödev –bu haletiruhiyeyi uyandırmayı kapsama, bu haletiruhiyenin aşıkâr kıldığı şeyin yorumlanması ve böyle bir apaçıklıktan çıkan bir sorgulamanın başlatılması– aynı anda hem felsefi yönelimi (“bir bütün olarak varolan”) dünya sorununa radikalleştirir hem de “insan anlayışımızın tam bir dönüşümünü” içerir (G29/30 93).

60 Heidegger, derin can sıkıntısının yorumlanmasının geçici bir sonucundan sonra bile haletiruhiyenin aşıkâr kıldığı “bir bütün olarak”ın muammalı kaldığını çünkü “onu bir an görmemizi sağlayacak mesafemizin olmadığını, ona çok yakın olduğumuzu” vurgular (G29/30 411).

Can sıkıntısının özünün yorumlanması, bu haletiruhiyenin Heidegger'in felsefi pedagojisinde önem arz eden ikinci karakterini ortaya çıkartır: Derin sıkıntıda Dasein kendisini belirli tarzlara "mecbur bırakılmış" bulur. Her şeyden önce bu haletiruhiye aniden ortaya çıkan ve Dasein'ı "güçten-düşüren" bir şeydir; *Übermächtigkeit*'in karakterine sahiptir ve genel olarak "Dasein'ın özgürlüğünden ekseriyetle koparılmıştır" (G29/30 205, 238). Buna uygun olarak derin can sıkıntısına karşı, zamanı geçirmenin herhangi bir kipine başvuru da bulunmaz: Dasein, şeylerin ve kendinin kayıtsızlığını aşıkara kılmaya terkedilmiştir. Varolanların olası bir meseleden çekilmelerinde "mest" olmuş veya "büyülenmiş" [*bannt*] olmada, bütünüün zamansal ufkı, Dasein'ı kendisine "bağlar" [*an sich binden*] (G29/30 221). Derin can sıkıntısında Dasein'ın imkanları reddedildiğinde [*sichversagen*], bu ret aynı zamanda "imkanlı kılınan şeyi" [*das Ermöglichende*] de duyurur [*ansagen*]. "Duyuru", Dasein'ın imkanlı kılınan şeye "mecbur bırakıldığı" [*Hinzwingen*] ve bir görme anına zorlandığı "davet"tir [*Anrufen*] (G29/30 216, 223).

Tıpkı derin can sıkıntısında meydana gelen "bir bütün olarak"ın tezahürünün, daha sonra derste, dünyanın karakteri ile ilgili metafizik bir soruyu geliştirmek için çıkış noktası haline gelmesi gibi derin can sıkıntısında deneyimlenen "zorlanım" da bu soruyu sorma "gereksinimi"nin –açıkçası felsefi sorgulama gereksiniminin– muammalı kaynağı olarak sunulur. Bu nedenle aynı zamanda temel haletiruhiyeyi uyandırmak için "talep"in (başka bir değışle derin can sıkıntısına "karşı çıkmama" talebinin) kaynağı olarak ifşa edilir.

Heidegger'in derin can sıkıntısının "özü"ne dair yorumlamasını, bu haletiruhiyenin "bize" ve "bizim" tarihsel durumumuza özel bir incelemesi takip eder. Bütünüün apaçıklığı ve derin can sıkıntısına ait olan zorlanım deneyimi de daha somut bir biçimde belirlenir. Derin can sıkıntısının, kendisini boş-bırakılmış-olma ve tutulma olarak iki yapısal ana eklemleyen önceki yorumu temelinde Heidegger, önce Dasein'mızın "belirli" bir "bir bütün olarak boşluk" tarafından belirlenip belirlenmediğini araştırır.

Heidegger'in ayrıntılı değerlendirmesine göre burada "boşluk", bir "gereksinim" ya da "sıkıntı"ya [*Not*] işaret eder. "Biz bir gereksinim tarafından mı etkilendik, böyle bir gereksinim bizi ilgilendirir mi?" (G29/30243). Durum, her türden "gereksinimleri" [*Nöte*], krizi ve aksamayı –sosyal, politik, kültürel vb.– ve her yerde bu tür gereksinimlere karşılık vermek için sert bir girişimi, "onları doğrudan düzen ve tatmine dönüştüren" çabaları sergiler. Bununla beraber tam da bu belirlenmiş gereksinimler ve onlara düzenli, programlı yanıtlarla meşguliyet sadece gereksinimi karşılamamakla kalmaz aynı zamanda peşine düşülecek olan "bir bütün olarak" [*Not im Ganzen*] temel Gereksinimin olası ortaya çıkışını da bastırır.⁶¹ Dasein'ımızı temelden belirleyen herhangi "bir bütün olarak Gereksinim" yok gibidir. Lakin Heidegger, tam da bir *bütün* olarak temel bir Gereksinimin –günün birçok ve acil gereksinimlerinin aksine– "yok"luğunu [*Ausbleiben*], bir bütün olarak "boş bırakılmış" olmamızın temel tarzı olduğunu öne sürer.

Ne şu toplumsal sefalet, ne bu politik karmaşa, ne bilimin güçsüzlüğü, ne sanatın erozyonu –sözkonusu Gereksinim [*Not*], şu veya bu gereksinimin bizi şu veya bu tarzda sıkıntıya sokması [*bedrängt*] olgusu değildir. Bizi en derinden ve görünmez bir biçimde sıkıntıya sokan şey, daha ziyade, *herhangi bir özsel sıkıntının* [*Bedrängnis*] *bir bütün olarak Dasein'ımızdan, uzak-durmasıdır* (G29/30244).

Derin can sıkıntısında, Dasein'ımızda özsel bir sıkıntının *yokluğu* vardır. Her ne kadar burada, bu yokluğun kendisinin Dasein'ı "sıkıntıya sokuyor" olması, "derinlikler"inde ve "görünmez bir biçimde" sıkıntıya sokması ifade edilse de. Bu Dasein'ın zorunlu olarak ve apaçık bir biçimde yokluğu sıkıntı verici olarak *deneyimlediğine* işaret eder. Bu gizlilik –bu sıkıntı yokluğunu sahiden sıkıntı verici bir biçimde deneyimlemeye muktedir

61 Buradan itibaren Almanca "*Not*", Heidegger'in "gereksinimler"den [*Nöte*] ayırt etme tarzını muhafaza etme adına çoğunlukla büyük harfle "Gereksinim" olarak çevrilecektir. "*Not*"un aynı zamanda "sıkıntı" anlamına geldiği akılda tutulmalıdır.

olmama– Dasein’ın burada uyumlulaştırıldığı tarza aittir, yani sıkıntı yokluğu Gereksinimi [Not] altında olmaya aittir. Kişi sanki bu Gereksinim tarafından “büyülenmiştir” [bannt]. Heidegger daha sonra, yokluğun, yani özsel sıkıntının reddinin [Versagen] nasıl aynı zamanda büyülenmiş-olma ve yokluğun gizliliği koşulunun bozulabileceğinin dolaylı bir duyurusu [Ansagen] olduğunu gösterir. Bu imkan, Dasein’ın varoluşu üzerinde “uç bir talep” formunda, yani bir gereklilik [Notwendigkeit] olarak “duyurulur”. Bu talebe kulak verirken Dasein, özsel bir sıkıntının yokluğu tarafından yapılan büyüyü “bozup”, görünmeyen yokluğu açabilir [entschliesen] ve bu gidişatı “sıkıntı verici” olarak “sahiden deneyimleyebilir”.

Bu sıkıntı yokluğu, bu bir bütün olarak varolanların öz-reddiyle birlikte ne duyuruldu? *Hangi belirli muallakta-tutulmuş-olma* [Hingehaltenheit] bu belirli boş-bırakılmış-olmaya ait olabilir? Belirli bir derin can sıkıntısının muallaklığında tutulmuş-olmayı, olduğu gibi Dasein’ı görme anında imkanı kılan şeyin aşırılığına mecbur-bırakılmış olarak tanımayı öğrendik. Dolayısıyla soruyoruz: *Hangi an*, bu sıkıntının öz-reddinde otantik bir biçimde imkanı kılan olarak beraber-duyurulabilir ve duyurulmalıdır? Dasein kendisini kararlı bir biçimde bu Gereksinimin [Not] büyüsunü bozmak için –bir bütün olarak sıkıntının eksikliğini bozmak için, yani ilk defa bu derin Gereksinim ile eşit hale gelmek ve ona açık olmak için, onu sahiden sıkıntı verici olarak deneyimlemek için– neye açmalıdır? Bu bir bütün olarak boşluğa karşılık verirken, en aşırı talep insana duyurulmalıdır; rasgele bir talep, şu veya bu talep değil, sadece insana yönelen bir talep. Nedir bu? *Olduğu gibi Dasein’ın insandan talep edilmesi, onun –orada olmaya– alışkın olmasıdır* (G29/30 246).

Modern duruma özgü derin can sıkıntısının bu yorumunda –özellikle özsel bir sıkıntının çarpıcı reddinde ifade edilen “talep”in bu eklemlenmesinde– Heidegger, Dasein’ın bu temel haletiruhiyede ifade etmek istediği [aussprechen] şeyi sadece “söze dökmeye yardımcı olmaya [zum Wort verhelfen]” girişir

(G29/39 249).⁶² Sergilendiği üzere talep, öz-düşünümseldir; bizzat sanli kendi “içeriği”ne sahiptir. Bununla birlikte talebin biçimselliği ve boşluğu, burada bahsedilenin bir “talep” olduğu olgusu ile uyum içindedir: Bir talep, ispatlanabilen fiili, mevcut-olan olgular durumunu açığa çıkartmaz, daha ziyade bir talep, ancak, aynı anda imkanı ve gerekli olan bir şeylerin belirtilerinde “olur”. Dasein’ın her zaman zaten varolduğu ama yakınsal olarak belirsizleştirildiği bir gerekliliği ilan eder.

Burada tüm bu izleksel can sıkıntısı yorumlamasına, felsefi düşüncenin temel haletiruhiyesini uyandırmak için girişildiği hatırlanmalıdır; Dasein’ın, varolanlar bütünü tarafından bizzat bütünün kavramsal bir sorgulamasına temel oluşturabilmek için “kavranıl”abilmesinden [*ergreifen*] meydana gelen bir haletiruhiyedir bu. Heidegger’in derin can sıkıntısında konuşan “Gereksinim” [*Not*] ve “talep” ifadesinde mevzubahis olan şey, tam olarak varolanlar bütününün etkin deneyimini imkanı kılandır. “Gereksinim” Dasein’da meydana gelir ve Dasein’a yöneliktir ama ne özneldir ne de tek başına insan aklından kaynaklanır.⁶³ Daha ziyade bir bütün olarak varolanların *apaçıklığının* –insani gereksinimleri tatmin etme çabasındaki mevzubahis belirli varolanlardan ayrı olarak– kendiliğinden Dasein’ı “etkileyebilmesi” ve hatta Dasein’ın tavrında bir tür zorlayıcı güç uygulayabilmesidir.⁶⁴

62 Bununla beraber haletiruhiyede aşık kılınan şeyin bu söze dökülme ödevi can sıkıntısı yorumu ile tamamlanmış değildir. Birinci Bölüm’ün sonuç pasajı İkinci Bölüm’ün bütününe ödevini de salık verir: temel haletiruhiyede aşık kılınan şeyin sorgulanması olarak “dünya nedir?” sorusunun geliştirilmesi. Bu formülasyonun nasıl “yorumlanacak olan şeyin kendiliğinden söze dökülmesini olanaklı kılan” şey olarak varoluşsal-ontolojik yorumun karakterize edilmesini hatırlattığını ifade etmek burada önemlidir. (G29/30 314-15)

63 Bu açıdan Heidegger’in buradaki incelemesi *Varlık ve Zaman*’daki vicdanın çağrısını yorumunu anımsatır; burada çağrı bulmacamsı bir biçimde “benim içimden gelmesine rağmen benim hakkımda” (SZ 275) bir şey olarak betimlenir –aynı zamanda “talep” [*Forderung*] olarak da betimlenir.

64 Heidegger Hegel’in *Fenomenolojisi* üzerine derslerinde (1930/31) bir bütün olarak varolanların tezahürünün (ki artık açıkça böyle bir tezahürün “tarihi”

Derin can sıkıntısında duyurulan talep, “bir bütün olarak sıkıntının yokluk Gereksiniminin” büyüsunü, Dasein’ın bu yokluğu “sahiden deneyimleyebilmesi” için bozar. Başka bir değişle Dasein’ın orada-olmayı “devralmasında” yaptığı talep, Dasein’ın nasıl yakınsal olarak “orada” olmadığını, özsel olmadığını ve kendinde olmadığını ortaya koyar. Bu nedenle talep, Dasein’ın insandan “özgürleşme”sinin imkanını beyan eder. Bu imkan ışığında, güncel durum, derin can sıkıntısının olası bir bastırılması olarak deneyimlenebilir. Heidegger şöyle der:

Biz ancak bu derin can sıkıntısının Dasein’ımızı baştan sona uyumlulaştırıp, uyumlulaştıramadığını sorabiliriz, yani biz ancak modern gündelik insani davranışlarımızın, insan olmamızın, her şeyde –tüm yapıp etmelerinde, eylemlerinde ve bunun tarafından kör edilmesinde– bu derin can sıkıntısının doğma imkanına karşı eyleyen olup olmadığını sorgulayabiliriz. Biz ancak güncel insanın, *saklı ve en derin Gereksiniminin [Not] boyutlarını*, kendisini tatmin ve memnun edebilmek için hemen bir öz-savunma bulacağı gereksinimlere [Nöte] sınırlayıp sınırlandırmayacağını sorabiliriz (G29/30 248).

açısından anlaşılır) nasıl felsefenin temel varsayımı olduğuna tekrardan geri döner. Eğer felsefi düşünce imkânli olacaksa bu tezahür tekrardan “ciddiye alınması” gereken bir şeydir. Burada bunu yapma “kararı” “eşzamanlı olarak varolanların tezahürü ile birlikte verili olan” Dasein’ın Gereksinim deneyimi ile çıkarılır. (G32 54) 1930’ların sonlarına doğru Heidegger’in düşüncesinde tarihsel Dasein’ın Gereksinimi daha derin bir biçimde bizzat Varlık Gereksinimi [Not] olarak usa vurulur. *Grundbegriffe*’de olduğu gibi sorgulamaya özgün bir gereklilik bahşeden Gereksinim, tarihsel bir tezahür içindeki varolanlar bütünüünün uyumlulaşmış bir deneyiminden doğar. Heidegger’in söylediğı gibi “temel bir haletiruhiye olarak ilksel bir sorgulamaya mecbur olan özsel Gereksinim, varolanlar varolmaklıklarında [Seiendheit] tanındıkları ve hakikatlerinde muhafaza edildikleri müddetçe bizzat varolanlardan ortaya çıkmışlardır. Eğer bizim için ilk başlangıcın sonundan diğer başlangıca geçişin hazırlığından daha azı sözkonusu değilse bu gerekliliğe bizi mecbur bırakan Gereksinim tekrardan ve ancak Varlıkları ile ilgili olarak sorgulanabilir oldukları müddetçe bir bütün olarak varolanlardan doğmalıdır” (G45 184)

Bu nedenle Heidegger, modern politika ve teknolojinin (“tüm düzenleme, programlama ve deney yapma”nın) sadece bilinmemekle kalmayan aynı zamanda tam da ancak hesaplamaya duyarlı “gereksinimler”i idrak edebilen ve “onları sona erdirip, doğrudan düzen ve tatmine dönüştürmeye” girişen bir teknolojik bilme aracılığıyla sakınılan ve muğlaklaştırılan bir (yokluk) sıkıntısına –boş-bırakılmış-olmaya– tepkide kökenlendiğini öne sürer (G29/30 243).

Bu sıkıntının yokluğu Gereksinimine “kararlı bir biçimde açılma” gerekliliği, Dasein’in otantik bir biçimde “orada olacağı” ve kendisini “Dasein olarak” kavrayacağı bir taleptir. Heidegger şöyle sorar: “Dasein’in kararlı bir biçimde kendisini açmak zorunda olduğu şey nedir? Her ne bizzat Dasein’i imkanı kılıyorsa ne şekilde oluştuğuna dair sahibi bir bilgiyi ilkin kendisi için edinmeye açmalıdır” (G29/30 247). “İmkanlı kılan şeyin” [*das Ermöglichende*] sahibi bir bilgisi, bu derste, felsefi sorgulama aracılığıyla gerçekleştirilir. Dersin üç rehberlik edici sorusu –dünya nedir? bireyleşme nedir? sonluluk nedir? – dersin başlangıcında aşık bir keyfiyet içinde sorulur ama artık derin can sıkıntısında deneyimlenebilir olarak Dasein’da sahip oldukları köken gösterilir.⁶⁵ Bu sadece temel haletiruhiyede aşık hale geldiğinde “bizi sıkıntıya sokan” şeyi “söze dökmek” üzerine bir araştırmadır. “Bu nedenle biz, [bu temel haletiruhiyenin] sorgulamamız için ne verdiğini, bu temel haletiruhiyede bizi sıkıntıya sokanın [*bed-rängt*] ve belki de aynı zamanda kesin bir imkan olarak yokolan şeyin ne olduğunu araştırarak gerçekten sorgulamalıyız” (G29/30 249). Her şeyden önce temel haletiruhiye, meselenin kendisini araştırmaya değer bir biçimde sunduğu aracıdır. Ama aynı

65 Üç metafizik sorunun artikülasyonu, can sıkıntısının yapısal karakteristiklerine karşılık gelir: (1) “Bir bütün olarak” sıkıntı yokluğu tarafından boş-bırakılan ve sıkıntıya sokulan Dasein bir bütün olarak varolanların apaçıklığı karşısına yerleştirilir [*gestellt*]; (2) derin can sıkıntısında varolanların öz-red-di ile “ilan edilen” ve aşık kılınan şeyin açıkça sorulmasında görme anında olan şey üzerine soru ortaya çıkar: Dasein’in kendisine doğru bireyselleşmesi nedir? ve (3) bu iki an arasındaki “salınım” –ve böylelikle bu haletiruhiyede görünür olan kırılmada– bizzat sonluluğun ne anlama geldiğine dair soruya vesile olan Dasein’in sonluluğu deneyimi yatar (G29/30 251-52).

zamanda temel haletiruhiye sayesinde Dasein sorgulamanın “gerekliliği” [*Not-wendigkeit*] tarafından yakalanılabilir. Derin cansıkıntısının yorumlanması aracılığıyla metafizik sorular “artık imkanlarına ihanet eder; yani Dasein’ımızın Gereksinimindeki [*Not*] gerekliliklerine ihanet eder”.

Temel haletiruhiyenin artarda derin formları içinde zorlu yorumlama analizi, pedagojik uyandırma ödevini destekleme olarak karakterize edilir. Başlangıçtan beri dersin ödevinin, sadece Dasein’ımızın temel haletiruhiyesinin teorik bir betimlemesinden ibaret olmadığı açıktır. Daha ziyade tüm dersin kendisi açık bir biçimde, her nasılsa temel haletiruhiyeyi uyandırmayı ve böylelikle etkin bir biçimde, öğrencilerin varoluşunda –felsefi sorgulamanın imkanı ve gerekli hale getirmesinden kaynaklanan– felsefi *Ergriffenheit*’ı sağlamayı amaçlamıştır. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’in Birinci Bölümünün geçici sonucunun bakış açısından, artık tam da pedagojik uyandırma ödevinin neyi başarmayı amaçladığı ve bunun nasıl gerçekleştirileceğini izleksel olarak değerlendirmek imkandır. Başka bir deyişle artık biz, Heidegger’in felsefi pedagojisinin karakterini, temel haletiruhiyenin uyandırılması olarak daha doğrudan değerlendirebiliriz.

Derin can sıkıntısının özsel yorumlaması, bu haletiruhiyenin ve orada aşık hale gelen şeyin, Dasein’ı “boyun eğdirme” ve onu özgürlüğünden koparma tarzını ortaya çıkarmıştır. Bu, genel olarak haletiruhiyeler üzerine başlangıçtaki savların istendiği zaman çağrılmadığını ve bilinç akışında somutlanamadığı açıklığa kavuşturur ve onaylar. Bu nedenle “uyandırma” ödevi, kendisini “dönüştüreceği” bir taleple ilişkili olamaz ya da haletiruhiye yaratmaz. Dahası, “bizim” özel modern durumumuzun derin can sıkıntısının yorumu, böyle bir dönüşümün gereksiz olduğunu göstermiştir: her ne kadar bu haletiruhiye yakınsal olarak gizli olsa da ve bir olgu olarak temellendirilemese de güncel Dasein’ımız “zaten” böyle uyumlulaşmış olabilir. Buna uygun olarak, temel haletiruhiyenin *yorumu* –haletiruhiyeyi uyandırma ödevinin hizmetinde olarak– haletiruhiyeyi kışkırtmaya amaçlayamaz ama hem haletiruhiyenin doğasına ilişkin “saydamlığı” hem de uyumlu-olma imkanı için açıklığı benimsemek suretiyle kendi

Dasein'larında meydana gelen şeyin temel bir deneyimi için öğrencileri hazırlama gibi daha sınırlı bir amacı olabilir. Haletiruhiyenin özünün fenomenolojik yorumu, “uyumlu olmamız için tam bir saydamlık yaratmayı amaçlar ve böylelikle biz bu şekilde uyumlulaştırıldığımızda, böyle bir saydamlık haletiruhiyenin yapısındaki birliğinden, bir yandan içinde kalarak dışarı saçılacaktır” (G29/30 231; aynı zamanda bkz. 222). Derin can sıkıntısının bastırılması hem yaygın anlayışın hem de güncel durumun içindeki insanların hakim eğilimi olmasına rağmen, derin can sıkıntısının yorumu, haletiruhiye için bir kez ondan doğmasıyla bir alırlık hazırlar, dersin öğrencilerine, haletiruhiyeye ve onun aşıkardığı şeye kişinin “karşı çıkamayacağı” (bizzat haletiruhiyeye ait) bir “talebi” [*Forderung*] ifa eder ve götürür.

Yorumun sadece haletiruhiye ve onun içinde aşıkardığı şey için böyle bir “saydam alırlık” geliştirebilmesi, genel olarak felsefi pedagoji üzerine önemli bir sınırlandırmayı açığa çıkartır. Felsefi sorgulamanın temel koşullarını gerçekleştirme girişiminin –“Ergriffenheit”ın edinimi, felsefenin soruşturduğu şey tarafından “kavranılmış-olma” imkanı–, böyle koşullar üzerine, yani metafiziğin temel haletiruhiyesi tarafından fiilen uyumlu-olma imkanına özgü her şey üzerine tam bir tasarrufu yoktur.⁶⁶ Tam da derin can sıkıntısının felsefi düşünce“miz”in –diğer olası haletiruhiyeler arasından– temel haletiruhiyesi olarak belirlenmesi, filozofun takdiri meselesi olmaktan ziyade esas olarak bir tarihsel “kader” –yani tarihten “zorunlu” payını kendisininmiş gibi benimseyen bir karar– meselesidir. Heidegger şöyle açıklar:

66 Heidegger bu dersin sonuç bölümüne doğru, tek bir amaca, “dünyanın hakim olan meydana gelmesine” girişi hazırlamaya (başka bir deyişle bütün tarafından “kavranılmış-olma”ya) hizmet eden haletiruhiyenin uyandırılmasını anımsatır. Heidegger, bir kere daha bu “felsefileştiren girişi” “insanın içindeki Dasein’a dönüşü” ile özdeşleştirerek felsefi pedagojinin, ancak bunun için koşulların tarihsel kaderin pay edilmesinde yattığı müddetçe bir uyanışı gerçekten “hazırlayabileceğini” açıklar. Bu nedenle “hazırlık” Heidegger’in “bekleme” yeteneği ve gücü olarak betimleyeceği böyle koşullara (mesela bizzat temel haletiruhiyenin meydana gelmesine) titiz bir açıklık geliştirmeyi amaçlar (G29/30 510, 199; bkz. aynı zamanda EM 157).

Bu soruları geliştirmek ve peşine dűřmek için hangi haletiruhiyeyi seçeceğimiz kendi açımızdan sadece keyfi bir karar değildir. Belirli bir anlamda seçim yaptığımız ve özgürce öyle yaptığımız doğrudur ama en derin anlamda bağlı olduğumuz ve mecb r bırakıldığımız da doğrudur... Seçim, belirli bir sonlu Dasein'ın katılımını zorunlu kılan yani, *bu sonlu Dasein'da sorgulamanın koşula bağlanmış karakterinin işaret ettiğini b t nliğ  içinde üstlenmek [ bernehmen] için bizi zorlayan* bizzat metafiziğin kendine özgü karakterine kendimizi bağlamakla ilişkilidir....*Bu bizzat temel haletiruhiyenin oluşu* ile filozofun varoluşunun bir katılımı olarak söz konusu seçim *Dasein'ın tarihinde köklenir*. Ama tarih hesap edilmeye gelmez; ...metafiziğin belirli bir temel haletiruhiyesi ve onun haletiruhiyesinin tavrı ve ölçüsü bir kader meselesidir (G29/30 269; FCM 181-82; vurgu eklendi).

Burada felsefi sorgulamada işaret edilen sınırlamalar ve pedagojik başkalarını böyle bir sorgulamaya yönlendirme ödevinin, Dasein'ın sonluluğunda köklenmiş olduğu ve karşılığında bu sonluluğu açığa çıkarttığı aşıkardır.⁶⁷ Heidegger'in felsefi pedagojisine özgü sınırlamalar, en açık bir biçimde, yordamının "hazırlayıcı" olarak nitelendirilmesinde ifade edilir (G29/3087). Derin can s lantısında ilan edilen "talep" anlayışının Dasein'ın özsel Varlığının yeniden düzenlendiği bir dönüşme yönlendirildiği gösterildi (G29/30 257). Bununla beraber felsefi pedagoji ve sorgulama, bu dönüşümü *etkileyemez* ancak kişiye temel haletiruhiyede ilan edilen talebe karşı dikkatli kılabilir ve böylelikle –yorumlayıcı dersin söylemsel aracı olması ile– bizi "Dasein'da özsel olan şeye karşı eylememe gerekliliği" olarak "zorlayan" şeyin anlamı "açıklığa kavuşur" (G29/30 257). Felsefe herhangi bir dönüşümü etkilemekten ziyade, ancak "bizi imkanın eşiğine, Dasein'ı *aktüalitesi* yani *varoluşu* ile yeniden düzenleme *imkanının eşiğine* götürebilir" (G29/30 257). İmkandan akt aliteye "ince çizgi"  zerinden geçiş, "bireysel eylem" aracılığıyla

67 Dünya ve bireyselleşme sorularıyla birlikte "sonluluk ne anlama gelir?" sorusu temel bir haletiruhiyenin uyandırılması aracılığıyla imkansız hale gelen metafizik sorulardandır. Bu ders, dünya sorununu geliştirmenin ötesine geçmemesi bakımından tamamlanmamış olarak kalır.

görme anında gerçekleşen bir “sıçrama”dır. Bu nedenle bizzat felsefenin başardığı şey, “sondan bir önceki”dir: “imkanın eşiğine doğru liderlik etmek [*führen*]” ve “bundan önce imkanı ve böyle bir liderliğe [*Führung*] özgü patikayı hazırlamak” (G29/30 257). Felsefi liderliğin “sırf” hazırlayıcı karakteri üzerine bu vurgulu ifade (pedagoji) bir yandan “insandaki Dasein’ın özgürleşmesi” için talebin belirsizliği ile oranlı iken diğer yanda da modern insanın tüm faaliyetlerinde farkına varmaksızın Varlığına özsel olan şeyi bastırmasının olanaklılığı ile oranlıdır.

Giriş mahiyetindeki bölümümüzde, *Metafizik Giriş* tartışması aracılığı ile görünürde sınırlı bir pedagojik ödev olan, öğrencileri felsefi sorgulamayı yönlendirme ödevinin aslında bir halkın tarihsel varoluşundaki bir tür liderliğe, “Batının kurtuluşu” kabilinden bir şeyi amaçlayan bir liderliği doğru daha kapsamlı bir yönlenmeyi içerdiği tartışıldı. Yukarıda, hem Heidegger’in felsefeye giriş yöntemi üzerine ifadesinin hem de bu ödevin pratikte ifa edilme tarzının (yani, sürekli bir biçimde derslerin pedagojik amacına dikkate davet etmeksizin) bir değerlendirmesinin, *Metafizik Giriş* gibi metinlerde açık bir biçimde onaylanan daha kapsamlı bir liderlik biçiminin imkan ve karakterine ışık tutacağı ön sürüldü. Felsefeyi Dasein’ı “mız” a tanıtmaya ödevi, “biz” in kim olduğuna dair bir düşünümü gerektirir. Yukarıda ifade edildiği gibi, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’de Heidegger açık bir biçimde sadece “biz” i, üniversitedeki öğrenci ve öğretmenleri kapsamak için değil, daha kapsamlı Batılı Dasein ufkunu da kapsamak için bu düşünümün bakış açısını genişletir. Böylelikle “modern durumumuzun” belirlenmesi, bu durumun özsel özelliklerinin aşikar hale geldiği temel haletiruhiyenin, derin can sıkıntısının yorumu aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. “Dasein’ımızda” yaşayan bir felsefi düşünce başlatma ödevi, öncelikli olarak “bu” dersin verildiği salonda “bu” öğrenciler için uygulanır. Lakin dikkatin öncelikli odağını bu öğrencilerden kaydırmaksızın bizzat modern insanlık bu eğitimin dolaylı alımlayıcısı haline gelir. Bununla beraber “biz” in kim olduğuna dair bakış açısını genişletmede, bu hazırlığın amacı, daha “belirsiz” hale gelir (G29/30 104). Bu ödev,

derin can sıkıntısında deneyimlenen talebin daha da kapsamlı bir açıklaması aracılığıyla ifade edilir. Dasein'ın "üstleneceği" "talep" artık "modern insan"a –yani sadece dersin verildiği salonda fiili olarak mevcut "biz"e değil– yüklenmiştir. Kapsamlı pedagojik ödev, modern insanın talebi alımlaması ve arkasında saklı kalan "sıkıntı"ya açık olması için hazırlama ile ilişkilidir ama aynı anda insani gereksinimlerin tatmini ile, teknolojik ve politik "düzenleme, programlama ve deney yapma" ile ve bunlarda yatan tehlikede-olmama rahatlığı ile acil meşguliyet aracılığıyla dolaylı olarak beyan edilmiştir. Heidegger bu pedagojinin sadece "hazırlayıcı" bir şey olarak karakterize edilmesi ile uyum içinde bu ödevin kaçınılmaz zorluğunun altını çizer. Aynı zamanda felsefi liderliğin, ne kadar kapsamlı olursa olsun sözkonusu ödevin yaygın anlayışı için –bırak genel toplumsal heyecan için beklenti– herhangi bir beklentiye işaret etmediği aşikar hale gelir. Bu *Einleitung in die Philosophie*'deki felsefi liderliğin kamusal-olmayan karakteri üzerine ısrarı hatırlatır.

Ve eğer, gereksinimlerin büyümesine rağmen Dasein'ımızın sıkıntısı uzak duruyorsa ve eğer gizem hala eksikse, o zaman her şeyden önce kendimizi, Dasein'ının gizemine benzer bir şeyle karşılaşabileceği temeli ve boyutu hazırlamak ile meşgul etmeliyiz. Bu talep ve ona yaklaşma çabasıyla sıradan modern insanın [*heutigen Normalmenschen und Biedermann*] rahatsız ve bazen de sersemlemiş olarak idollerine daha da inatla sanılması gayet usulüne uygundur. Öteki türlü olmasını dilemek yanlış anlama olacaktır. İlk Dasein'ımızda bir kere daha dehşet [*Schreckens*] aşılama muktedir olan şeye başvurmaliyiz. Çünkü, Dünya Savaşı gibi bir olay hiçbir iz bırakmaksızın temelden geçip gittiğinde, şeyler Dasein'ımız ile nasıl beraber olur? *Eğer insan ilkin kendisini bir uyanış için önceden hazırlamadıysa* böylesine büyük hiçbir olayın bu ödevi devralmaya muktedir olmaması belki de bir işaret midir? Derin can sıkıntısının temel haletiruhiyesi bir kez uyandırıldığında, bu sıkıntı yokluğunu ve aynı zamanda bu görme anını bize aşikar kılabilir (G29/30 255-56; FCM 172; vurgu eklendi).

Burada üstü kapalı bahsedilen daha büyük amaç yani insanın “Dasein’inin gizemine benzer bir şeyle” karşılaşmasına izin verme, kuşkusuz sadece muğlak bir biçimde tanımlanır ve başlı başına pek anlaşılır değildir. Ama burada netlik doğru hazırlığı varsaydığı için çok kesin bir biçimdedir. Aslında Heidegger bu amaca sadece böyle bir hazırlık için gereksinimi açığa kavuşturmak için işaret eder gibidir. “Felsefi düşüncemiz”in temel haletiruhiyesinin uyanışı (Heidegger’in önceden “bu dersin ilk ve özel temel ödevi” olduğunu öne sürdüğü şey) eğer “bize sıkıntının yokluğunu aşık kılabiliyorsa” (yani “durumumuz”u aşık kılmak) burada modern insanın daha kapsamlı “hazırlanış”ında ilk adım gibi ortaya çıkar. Heidegger’in pedagojisinin geniş ve dar amaçlarını birbirinden ayırmış olmamıza rağmen, “modern insan”ın hazırlanmasının dersin öğrencilerinin hazırlanmasında ve bu hazırlık *aracılığıyla* açıkladığı önceki değerlendirmeler sonucu çıkar gözüktür. Bu *Einleitung in die Philosophie*’nin girişinden bir tartışmayı anımsatır: Bizzat üniversitenin öğrencilerine, tarihsel hep-beraber-olmaklığın bütünündeki bir “liderliğe” yönelik, “göze çarpmadan ve bu nedenle de tekil bir etkililik ile önceden yaşamış olan veya örneklendiren [*vor-gelebt*] insani varoluşun daha yüksek ve daha zengin imkanları üzerinde tasarrufta bulunmaktan” oluşan “kamusal-olmayan” bir liderliğe yönelik yükümlülük aşılانmıştır (G278). Öğrenciler –durumları, yazgıları ve Varlıkları– modern insanın kapsamlı durumu içinde örneksel olarak anlaşılmalıdır. Öğrencilerin yazgısı, “felsefi düşünceyi başkalarında uyandırmak üzere fırsat olması bakımından filozofun olağanüstü yazgısı” ile bağıntı içindedir (G27 18).

Gereksinimsizlik Gereksinimi

Heidegger’in nihilizmin özüne dair sonraki anlayışı, temel, “sıkıntı”nın [*Bedrängnis*] *yokluğu* (veya “uzak durması”, *Ausb-leiben*) Gereksiniminin [*Not*] belirlediği bir biçimde mevcut çağın bu yorumunda önden tahayyül edilir. Bu yorum, Gereksinimin kaynağını bizzat “Varlık”ta açıklaması ve mevcut çağın

gereksinimin nasıl Varlığın Tarihi içinde göz önüne serildiğini açıklaması bakımından *Grundbegriffe*'deki incelemenin ötesine geçer. 1930'ların ve 1940'ların yazılarında “*Not*” sözcüğü, insan ile ilişkisinde Varlığın kendisine⁶⁸, Varlığın kendi tezahürü için insana ihtiyaç duyma ve kullanma tarzına işaret eder.⁶⁹ Burada “insanın özü” Varlığın “ikametgahı”, öz-tezahürünün aracı ve yeri olmasında yatar. Varlık kendisini, bir bütün olarak (varolanların “varolmaklığı” olarak) varolanlarda, “olduğu gibi varolanın ne *olduğuna*” dair soruları buyurma, insanın tarihin farklı safhalarında kapladığı karşılık gelen belirli konumları açan ve temellendiren bir sorgulama tarzında görünür kılar. Öyleyse Varlığın kendisinin, insanı, kendi gizlenmişliğini varolanlarda tesis eden bir karşılığa “zorlayan” [*be-nötigend*] bir “Gereksinim” olduğunun söylenebilmesi öncelikli olarak bu sorgulamanın çağrışımları aracılığıyla (Nii 390). Buna uygun olarak Varlık Gereksinimi, Ön-Sokratiklerden Heidegger'in kendi düşüncesine, düşünürlerin sorgulamalarına özgü gereklilik formlarının kaynağıdır (G45 195-6).⁷⁰ Heidegger'in Varlık Gereksinimi üzerine

68 Heidegger, 1929'da Hegel üzerine bir dersinde sözkonusu Gereksinimin “sadece” kendi Dasein'ımızın değil, bizzat Varlığın Gereksinimi olduğunu ileri sürer (G32 56-57).

69 Bkz. G45 151-205 (özellikle ss.195-99); Nii 390-398; G65 45-46; G32 56-57; EM 124-25.

70 Heidegger *Die Grundfragen der Philosophie*'de (1936/37), tüm felsefi sorgulamayı güdüleyen gerekliliğin bizzat Varlık Gereksiniminden doğduğuna işaret eder. Heidegger, Tarihin “ilk” (Yunan) başlangıcı Gereksinimin nasıl hayretin haletiruhiyesi aracılığıyla deneyimlendiğinin geniş bir değerlendirmesinden sonra, Gereksinimin kendisini nasıl Yunan Dasein'ında başlatılan tarihin sonuna doğru dönüştürdüğünün kısa bir değerlendirmesine geçer. Burada iki temel form vardır; “ilk” Gereksinim ve “diğer” gereksinim. Meta-fizik tarihinin sonuna yakın düşünürlerin düşüncesi –Kant, Hegel, Nietzsche– bir “ilk Gereksinim” formundan zorunlu bir biçimde çıkar. Kant, Hegel ve Nietzsche'de başlangıçtaki gereksinimin büyüyen kayıp deneyimiyle birlikte, tüm varolanların içkin bir kayıtsızlığı ve anlamsızlığı alevlendi. İşte bu nihilizm deneyimi “diğer Gereksinimi” barındırır.

Bu kayıtsızlığın kabulünden başlayarak yani önceki düşüncenin büyüklüğünün kabulünden başlayarak yeniden düşünme girişimi (*Nietzsche*) göze alındığında, başlangıcın bir sona dönüşmüş olduğu ve hala başka bir başlangıcın daha olması gerektiği varsayılarak *Gereksinim ve onun mecburiyet-*

düşünümü Varlığın, Tarihinin başlangıcından beri, tam olarak, varolanların bütününe gizlenmemiş olma haline “salarken”, hem bu bütünden hem de büyük düşünürlerin düşüncelerinden (sorgulamalarından) “çekilmesi” paradoksuna odaklanır. Öyleyse Varlık Gereksinimi, sadece apaçıklığın bir kipine değil aynı zamanda Varlığın “uzak durduğu” [*das Ausbleiben*] tarza da özgüdür. Her “çağ”⁷¹ Varlığın, varolanların bütününe ve insanı “terk ettiği” ve uzak-durduğu özel bir tarz tarafından belirlenir: “Varolanlar, Varlık tarafından terkedilmiş kalmakla beraber sadece düzeneğimizin [*Machenschaft*] nesneleri olmak için *olurlar*” (G45 185). Varolanların *olması* ve özsel olarak *Machenschaft*’ın nesneleri (teknolojinin topyekün seferberliğindeki kaynaklar) olarak *olmaları*, Varlığın öz-çekilmesinden yola çıkarak belirlenir.

Varlığın uzak-durması –ve dolayısıyla Varlık Gereksinimi– zorunlu bir biçimde Varlık Tarihinin başlangıcından beri olan düşünceden kaçınır. Bu tarihin güzergahı, Varlığın terkedilmesinin büyüyen unutuluşundan oluşur. Metafizik tarihinde, “Varlık” –varolanların varolmaklığı– gereklilikten, kendisinden meydana gelen düşünceden değil, bizzat varolanların ne “olduğu”nun (“töz”, “nesne”, “güç istenci”) belirlenmesi aracılığıyla; böylelikle bizzat Varlığa, uzakta-duran şey olarak (kendisini saklayan) ve varolanların kendisinden başka bir şey olan olarak erişimin yolu tıkanır. Bu dışarıda bırakma aracılığıyla, Varlığın kendisi, güç istenci tarafından konumlandırılan önemsizleşen, sorgulanamaz bir sözcük, kuruntulu bir “hiçbir şey” haline gelir.

lerinin başkalaşmış olması gerektiği açık hale gelir. Nietzsche sonrası ve belli bir şekilde de onun aracılığıyla...*diğer Gereksinim* oyuna katılır ve bu yine yalnızca...kendine soru sorma gücü pay edilmiş bir kaç nadir insan içindir... Ama diğer Gereksinim, deyim yerindeyse Gereksinimiz, bir Gereksinim olarak deneyimlenmeme özelliğine sahiptir. Her şey hesap edilebilir hale gelir ve dolayısıyla her şey anlaşılırdır (G45 196-97; BQ 168).

Sorgulamaya mecbur bırakan ama yakınsal olarak bir Gereksinim veya gereklilik “olarak” deneyimlenmeyen “Gereksinim” –tam tersine– “Gereksinimsizlik” Gereksinimidir [*Notlosigkeit*].

71 Heidegger “çağ” [*epoch*] sözcüğünü, tarihin belirli bir yerini belirleyerek bir epoché, Varlığın belirli bir “askıya alınması” veya “geri çekilmesi”ni tanımlamak için kullanır (Nii 383; Hw 311).

Böylelikle “Gereksinimsizlik”in koşulu ortaya çıkar: “metafizik tarihinin temel bir oluşum olarak belirlediği olduğu gibi varolanın saklanması içinde Varlık Gereksinimi [*die Not des Seins*] kendini göstermez. Varolan *olur* ve Varlığın Gereksinim olınaksızın olacağı görüntüsünü uyandırır.” (Nii 391). Bununla beraber, yinelersek, insani varolanlar bu dışarda bırakma için sorumlu değiller, geri çekilen şey olarak bizzat Varlık gereksiniminde gerekli kılınırlar (krş. *Hw* 336). En büyük paradoks burada yatar: tam da metafizik tarihi boyunca, insana Gereksinim duymak ve onu kendi apaçıklığı olarak “kullanmak” suretiyle Varlık insanı –Varlığın hakikatinin ikametgahı olmak için– kendi özünü imha ile eş tutulacağı bir Gereksinimsizlik [*Notlosigkeit*] koşuluna zorlar. Bu nedenle ve daha da karmaşık bir biçimde, Varlık *kendisini* tehlikeye atar. Heidegger şöyle açıklar:

Kendisini metafiziğin hakimiyeti olarak kuran Gereksinimsizlik [*Notlosigkeit*], Varlığın kendisini, Gereksinimin en uç sınırına götürür. Bu gereksinim sadece, kendisi için ikametgahı [yani insanın özü], gelişinin saklı olmaması hali olarak kullanması bakımından, yani Varlığın hakikatinin özsel olarak açığa çıkmasını sağlamak için talep eden amansız bir talep [*Anspruchs*] anlamında mecbur bırakan [*das Nötigende*] değildir. Kullanımının amansız karakteri, kendi saklı olmama halinin uzak-durmasında [*Ausbleiben*], insanın özünün unutulması [*ausgelassen*] böylelikle insanın özünün yok edilmeye tehdit edilmesine ve bizzat Varlığın ikametgahının kullanımında tehlikeye düşürülmesine kadar genişler. Uzak-durma halinde bu kadar genişleyerek Varlık kendisini, Gereksinimin kendisini sunması ve böylelikle mecbur bırakması olarak tarihsel bir biçimde asla olduğu Gereksinim haline gelmemesi tehlikesiyle tedavüle sokar [*begabt sich*]. En uç noktada *Varlık Gereksinimi, Gereksinimsizlik Gereksinimi haline gelir* (Nii 391; vurgu eklendi).

Tıpkı, *Die Grundbegriffe der Metaphysics*’deki “sıkıntı [*Bedrängnis*] yokluğu Gereksiniminde” olduğu gibi, sözkonusu sonraki yazılarına göre “Gereksinimsizlik Gereksinimi” mevcut çağı belirler ama “olduğu gibi” deneyimlenmez; hala “tanıdık

değil”dir [*unvertraut*]. Gereksinimsizlik çağında, varolanların tümü Varlık tarafından terkedildiğinde, varolanlar kendilerini ancak “sınırsız nesneleştirmede nesneleştirilen şey” ve böylelikle “muhtaç” olarak açığa çıkartırlar ve insanı, kendilerinin ortasında “ikamet etmeyi” sağlayan şeyden eksik bırakırlar. Bu nedenle “Gereksinimsizlik Gereksinimi” dolaylı olarak Varlığın uzak-durmasının ilincil sonuçları açısından deneyimlenir; böyle sonuçlar aynı anda Nietzsche’nin nihilizm yorumunda (şimdiye kadarki en yüksek değerlerin çöküşü olarak) ve çağın büyük değişimlerinde idrak edilir: “Sınırsız acı çekme ve ölçülemez gam, açıkça ve örtük bir biçimde dünyanın koşulunun gerekli bir koşul olmasını beyan ederler. Bununla birlikte tarihinin temellerinde gereksinimsizdir” (*Nii* 392). Böylelikle “Gereksinimsizlik Gereksinimi” aracılığıyla insan, varolanların tümünde ve kendi özünde “yurtsuz” [*heimatloss*] hale gelir.

Özü ile ilişkili olarak insanın yurtsuzluğunun kısmen kabulü ve kısmen de reddi, yeryüzünün bir gezegen olarak düzenli bir biçimde fethi ve kozmik mekanın içine sokulması ile yer değiştirir. Yurtsuz insan –hep daha büyük sayıda kendi türünü idare ve düzenlemesi aracılığıyla– kendi özü karşısında kaçışa sürüklenmeye olanak tanır. Bunu sadece, bu kaçışı kendisi için *homo humanus*’un sahici insanlığına dönüş olarak temsil etmek ve insanlığı kendi girişiminin bir parçası kılmak için yapar. Fiili ve etkili olanın baskısı artar. Varlıkla ilişkili olarak Gereksinimsizlik, varolanlar için artan talepte ve bu talep aracılığıyla sağlamlaşır (*Nii* 395).

Buradaki zorluk kendisinin “Gereksinimsizlik Gereksinimi” tarafından istila edildiğini bilmeyen insanın nasıl, bilinmeyen bir sıkıntı tarafından hala “kaçışa sürüklenemediği [*treiben*]” dir. Tanınmayan bir şeyin nasıl insanın tüm tutumunu –yani “insanlığın” tastamam bir “girişimini” [*Betrieb*] belirlediğidir? Heidegger’in bunu, “küreselleşme” olarak bilinen fenomene, “küresel fethi” saik olarak tanımlaması sebebiyle özellikle açıklanmaya değerdir. Bu pasajdaki ipucu, “özü” ile ilişkili olarak insanın yurtsuzluğu –ve böylelikle de Varlıkla ilişkili Gereksinimsizliğin– kamu tarafından

“kısmen kabule edilmiş” olmasıdır. Bu Gereksinimsizlik “olduğu gibi” (yani Varlığın öz-geri çekilmesinin tarihinden kaynaklanmış olarak) tanınmamış olmasına rağmen bir şekilde deneyim meselesidir. Bununla beraber, Varlığın terkedilmesi temelinde tüm “deneyim” (ve, anlama ve bilme) çağı yöneten hakim temel metafizik konumun –olduğu gibi varolanların ön-anlayışının– ufkunun içinden a priori meydana gelir ve yorumlanır. “Varlığın insanın özünden uzak durması” aracılığıyla sebebiyet veren temel yokluk, boşluk, hükümsüzlük ve gereksinimsizlik aslında modern insan tarafından “deneyimlenir” ama bu deneyim aracılığıyla yokluk, varolanların içinde ve bir varolan olarak insanın içinde “eksikliğe” dönüşür. Öyleyse bu çağın içinde her “eksiklik” (yani gereksinim ve hükümsüzlük) nesnelleştirilebilir ve hesap edilebilir olarak –yani insanın yapıp-etmeleri ile “hayata geçirilmesi” gereken bir şey olarak– önceden deneyimlenir.⁷² Varlığın boşluğu (Varlığın başlangıçtaki öz-geri çekilmesi ile başlayan), farkına varmaksızın insanın *varolanlarla* ilişkisinde bir boşluk ile yer değiştirmiş –ve bu nedenle de insanın *varolanlarla* ilişkisinde bir boşluk *olarak* deneyimlenmiş– hale gelir. Öyleyse insanın Varlıkla ilişkili olarak özsel “yurtsuzluğu”, ancak insanın bütününe ilişkili olarak yoksunluğu olarak “kabul edilir” ve tam olarak bu onu, teknolojik fetih ve varolanların bütünü üzerinde uzmanlığa girişmek için *sevkedir*. Heidegger şöyle açıklar:

Ham “insan” malzemesi de dahil olmak üzere tüm malzemelerin, her şeyi üretmenin koşulsuz imkanının teknik üretimi için tüketilmesi, varolanların, *gerçek olan şeyin malzemesinin, havada kaldığı tam bir boşluk aracılığıyla* örtülü bir biçimde *belirlenmiş* hale gelir. *Bu boşluk doldurulmalıdır [ausgefüllt]*. Ama Varlığın boşluğu özellikle bu boşluk asla olduğu gibi deneyimlenmediğinde, hiçbir zaman varolanların doluluğu aracılığıyla doldurulamayacağı için tek kaçış yolu, varolanların durmaksızın, amaçsız faaliyeti güvenceye alma biçimi olarak

72 Her ne kadar teknoloji aracılığıyla böyle bir hayata geçirme aslında imkansız olsa da; zira buna yönelik güdü, bu güdüyü en başta sevk eden bizzat Varlığın geri çekilmesinin bıraktığı tanımlanmamış boşluğun sadece unutulmasını hızlandırır.

sürekli düzenlenme imkânında hazırlanmasıdır. Bu şekilde bakıldığında, *teknoloji eksikliğinin [Mangel] düzenlenmesidir çünkü Varlığın bilgisiyle değil bilakis onun boşluğu ile ilişkilidir* (VA 91; vurgu eklendi).

“Gereksinimsizlik Gereksinimi” üzerine bu son düşünümün, *doğrudan* öz-savunma bulacağı bu *gereksinimlere* sınırlanmış, *özel* ancak tanınmamış tarihsel Dasein’ın Gereksinimi ile ilişkili olarak *Grundbegriffe*’nin içgörülerini derinleştirdiği aşıkardır (G29/30 248; vurgu eklendi). Heidegger, şu ikisini birbirinden ayırmaya devam eder: (1) insanın özüne işleyen özel Gereksinim ama ne insan, doğa veya herhangi başka bir varolan tarafından ne de “üstesinden gelinebilen”, elenebilen veya bir insani merci aracılığıyla tatmin edilebilen bir şey tarafından sebebiyet verilen bir Gereksinim ile (2) “gerçek” gereksinimlerin [Nöte] tedarik edilmesi ki, Heidegger bununla sadece yaşamın “gerekliklerini” değil, yaygın bir biçimde “nihilizm”in nedenleri (ama Heidegger için sadece nihilizmin “özü-olmayan” semptomlarıdır) olarak inşa edilen tüm fenomenleri de kasteder: “her yerde aksamalar, krizler, felaketler, gereksinimler vardır: güncel toplumsal sefalet, politik karışıklık, bilimin güçsüzlüğü, sanatın erozyonu felsefenin temelsizliği, dinin acizliği” (G29/30 243). Böyle gereksinimler, başlangıçtan beri “çözüme” duyarlı “sorunlar” olarak deneyimlenir; bu nedenle bu türden bir gereksinim olmayan özel Gereksinimsizlik Gereksinimi daha da gizlenmiştir.

Burada yapılanaynım, “boşluğu” deneyimlemenin iki yolundan biri ile yeniden formüle edilebilir: otantik bir biçimde, kaynağı Varlığı sunmada bulunan “Varlığın boşluğu” olarak ; Varlığın varolanlar ve düşünceden öz-geri çekilmesinden oluşan bir süreç ile otantik olmayan bir biçimde, taleplerin teknolojik üretim ve tüketim aracılığıyla gerçekleştiği nesnelleştirilebilir bir “eksik” olarak. (Heidegger, nihilizm üzerine düşünümünde, “otantik” ile “otantik olmayan” nihilizmi bu satırlarda birbirinden ayırır.)

Sorun bu terimler ile formüle edildiğinde, Heidegger’in Varlık ve tarihsel Dasein’ın Gereksinimi üzerine düşünümü, *Grundbegriffe* ile 1930 ve 1940’ların sonunun yazıları arasında (derinleştirme

ve ortaya koyma tarzında) bir sürekliliği açığa çıkartır. Burada aynı zamanda Gereksinim sorunsalının, *Varlık ve Zaman*’ın varoluşsal analitiğinde, özellikle Dasein’in, vicdanın çağrısı aracılığıyla ifşa edilen (“duyulan”) olarak ilksel “kabahatli-olma” [*Schuldigsein*] veya “borçlu-olma” halinin yorumlanmasında, nasıl hazırlandığı da görülebilir. *Grundbegriffe*’de, Dasein’in (saklı kalan) temel Gereksinimi ile kendisini güncel insana dayatan, her yerde ve her zaman hazır bulunan ve büyüyen “gereksinimler” [*Nöte*] arasında yapılan ayırım, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da, kabahatin/borçluluğun yaygın “ahlaki” anlayışı ile ilksel bir kabahatli-olma hali arasındaki ayırımı ile öngörülür.⁷³ Dasein’in kendisi hakkında sahip olduğu gündelik anlayış, hep-beraber-olmadaki varolanlar üzerine pratik endişelerinin kapsamı içinden belirlenir. Bu, kişinin her zaman kendisini, sanki böyle faaliyetleri yöneten standartlarla ilişki içinde, yani kişinin kamunun uygulama taleplerini tatmin etmeyi becerip beceremeyeceği ile ilişkiliymişçesine ölçmesi anlamına gelir. Bu talepleri tatmin etmede başarısız olurken kişi sadece “kabahat”e sebebiyet vermekle kalmaz bizzat kabahatli, borçlu bir şekilde eksiktir de. Sıradan deneyim, Dasein’in Varlığının özsel olarak iki anlamda “eksik olması”nın belirlenimine işaret eder: İlki, verili bir ahlaki talebi veya “meli”yi tatmin etmede başarısız olmasında Dasein, diğer Dasein’in Dasein’inde bir “eksik”in temelidir; ikincisi, bu başarısızlığın –yani bizzat Dasein’in– *temeli*, sebebi “eksik”tir.

73 Almandaca bir yandan *Not* ile *Nöte* sözcüklerinin öte yandan *Schuld* sözcüğünün sıradan İngilizce çevirilerinden daha geniş bir çağrışım aralığı vardır (Bu durum bu sözcüklerin Türkçe çevirileri için de geçerli ç.n.) Almanca *Schuld* sözcüğü sadece “kabahat”e işaret etmekle kalmaz “borç”a da işaret eder. Heidegger sözcüğün biçimsel olarak “hükümsüzlük”e işaret ettiğini vurgular. Bunun ışığında bizim önerimiz, *Grundbegriffe*’nin derin can sıkıntısı incelemesinin (“sıkıntı yokluğu Gereksinimi”nin) *Varlık ve Zaman*’da izleksel vicdan ve kabahatin merkezindeki aynı fenomene gözden geçirilmiş ve daha derin bir yaklaşım olarak yorumlanabilmesinin, ilk etapta gözükütüğünden daha kabul edilebilir olabileceğidir. Yine de bu, “kabahat” ve “vicdan” sorunsallarının –en azından bu kavramlar söz konusu olduğunda– bu sorunsalların *Varlık ve Zaman*’ın araştırmasına merkeziliğine rağmen Heidegger’in 1927 sonrası düşüncesinin odağından neden ve nasıl çıktığına dair soruyu tam anlamıyla yanıtlamaz.

Dasein, hem talebi tatmin etme başarısızlığının (kabahat, bir eylem veya eylemsizlik aracılığıyla *edinilmiş* bir şeydir) hem de bir şeylerin “eksik”liği tarafından tanımlanmış olarak kendi Varlığının sorumlu nedeni olarak ele alınır. Nitekim Dasein’ın ahlaki yorumu, örtülü bir biçimde Dasein’ın “Varlık”ını temel açıdan tamamlanmamış, kusurlu ve tatmin olmamış olarak ele alır. Bu, kabahati ahlaki talepler ile ilişkili bir biçimde anlamamızın çıkarımıdır. Bu nedenle Heidegger, sıradan deneyimi ve kabahati geleneksel tanımını imkankılan, Dasein’ın ontolojik öz-anlamasını açıklığa kavuşturur:

Kabahat, zorunlu bir biçimde bir *eksik* olarak, *olması gereken ve olması mümkün olan bir şeyin noksanlığı* [*Fehlen*] olarak belirlenmektedir. Ama noksan-olma mevcut-olmama demektir. *Olması gereken* bir şeyin mevcut-olmayışı olarak eksiklik, mevcut-olanın Varlık-belirlenimidir. Bu anlamda *Varoluş*’da özsel olarak hiçbir şey eksik olamaz; bunun nedeni kusursuz olması değil, Varlık karakterinin bütün mevcut-olmalardan ayrı kalmasıdır (SZ 283; BT 283, vurgu eklendi).

Bu nedenle gündelik Dasein bile kendisinin, bir “eksik”, bir “yoksunluk” veya “hükümsüzlük” ile aşılınmış olarak farkına varır. Gerçi buradaki daha kapsamlı olan vurgu, bu “eksik”in sanki, “şeyleri hesapladığımız ilgi alanının içinde” a priori’ymiş gibi yorumlandığı yani varoluştaki “eksik”in hesaplamaya tabi olduğudur; kişinin başarısızlığı aracılığıyla “sorumlu” olduğu bir şeydir. Öyleyse bu eksik, “ödenip bitirilebilen” bir şey olarak temsil edilen bir “borç”tur; yükümlülüklerin ifası, bir hesabın “kapanması” olarak temsil edilir (SZ 283). “Gündelik [vicdan] yorumu kendisini, ‘kabahat’ ile ‘kabahatsizlik’ arasında alakadar bir hesaplama ve hesabın kapatılması boyutunda tutar. Bu nedenle vicdanın sesi sözkonusu ufuk içinde ‘yaşantılanır’” (SZ 292). Heidegger benzer bir biçimde daha sonra teknolojiyi, “noksanlığın düzenlemesi” [*Mangel*] olarak tanımlar. Burada Gereksinim–Varlığın bulunmayışının bıraktığı “boşluk”–varolanların hesap edilebilirlik ufku içinde yaşantılanır; bu nedenle

Dasein'ı boşluğu “doldurmak” [*ausfüllen*] için bir girişime mecbur bırakır.

Vicdan çağrısı, genellikle, aynı anda Dasein'ın otantik bir kabahatli-olma anlayışını, “hükümsüzlüğü” ve bir-temel-olmasının sonluluğunu kendi içinde hem barındırır hem de saptırır [*verkehrt*]. Gerçekten de çağrı, Dasein'ı (kabahatin “toplanıp”, “hesabının kapatıldığı” yer olan) ilgi alanındaki kayıp dalıncından geri dönmesi ve kendisinin biçimsel bir biçimde “bir hükümsüzlüğün-hükümsüz-temeli-olma” olarak tanımlanan, kabahatli-olma anlayışına doğru yönelmesi için seslenir. Hükümsüzlük –ahlaki anlayışın aksine– otantik bir biçimde anlaşıldığında, kişinin yaptığı veya yapmadığı bir şey aracılığıyla edinilen bir şey değildir. Daha ziyade “fırlatılmışlık” veya kendi fırlatılmışlığıdır. Zira vicdanın çağrısının otantik duyması, Dasein'ın “daha en başından varolması üzerinde gücünün olmaması” durumunun farkına varmaktır. Dasein'ın, kabahatin sıradan anlayışında varsayıldığı gibi “eğer yeterli ilerleme sağlarsa bertaraf edemeyeceği”, radikal ve onarılmaz sonluluğa işaret eder (SZ 285). Dasein'ın özsel “hükümsüzlüğünü” devralan, Dasein'ı “çağırın” ve ondan talepte bulunan şey olarak vicdanın çağrısının yorumlanması, derin sıkıntıda aşık olan, Dasein'ın kendisini açtığı (endişenin yokluğunun) Gereksinimin “talep”inin ilanı olduğu müddetçe derin sıkıntının yorumunu öngörür.

Heidegger'in kabahat, “endişenin yokluğu Gereksinimi” ve “Gereksinimisizlik Gereksinimi” incelemesindeki en aşık benzerliklerin bu yüzeysel genel taslağında, karmaşıklığın üç hususu öne çıkar. İlki, Heidegger'in bu düşünümde ortaya koyduğu en temel sorun, gizlemenin, geri çekilmenin, uzakta durmanın, hükümsüzlüğün ve boşluğun nasıl bizzat Varlığa ait olduğu ve Dasein özsel olarak Varlığın ikametgahı olduğu için nasıl bu özelliklerin tarihsel varoluşu belirlediğine dair anlayıştaki sorundur.

Heidegger'in tarih üzerine düşünümünün merkezindeki ikinci sorun, nasıl, bizzat Varlık Gereksinimi ve yokluğunun, “olduğu gibi” yaşıntılanmayan bir şey olarak –insanın varolanlarla

ilişkisinde ve karşılık gelen Varlıkla ilişkisindeki “Gereksinimsizlik”teki “eksik”e dönüşmesi aracılığıyla– tarihte etkin hale geldiğini idrak etmede yatar. Bu sorunun son düzenlenmesi, daha önceki metinlerde öngörülür: *Varlık ve Zaman*’da Dasein’i özsel kabahatinin (hükümsüzlüğün) nasıl dönüşmüş ve sıradan deneyimde dengelenmiş hale geldiği ile ilişkili; *Grunbegriffe*’de varolanlar bütünündeki boşluğun temel Gereksiniminin nasıl genişleyen insani “gereksinimler”i belirleme ve tatmin etmeye yönelik bir güdüye dönüşmüş hale gelmesi ile ilgili.

Üçüncüsü, sorun, Varlık Gereksinimin ve bu kavramda işaret edilen her şeyin (yani hem Varlığın bulunmaması [*Ausbleiben*] hem de özüyle ilişkili olarak insanın “yurtsuzluğu”) en baştan nasıl düşünceye erişebilir hale geldiği ile ilişkili olarak kalır. Heidegger’in Varlığın Tarihi üzerine düşünümü, aynı anda başkaları için böyle bir erişimi hem varsayar hem de imkanı kılmaya yardımcı olur. Erişim –çağın hakim olan yorumlarının, krizinin ve sorunları çözme girişiminin aksine–, temel ama gizli “sıkıntı yokluğu” (*Grundbegriffe*’de) veya “Gereksinimsizlik” (nihilizm üzerine geç metinlerde) tarafından tabiatı gereği belirlenmiş olarak güncel çağın bir deneyimi ve anlayışı aracılığıyla kazanılır. Bu durumun temel haletiruhiyesi aracılığıyla meydana gelebilir. Düşünmenin ilk adımları ve felsefi pedagojinin öncelikli ödevi, “olduğu gibi” Gereksinim yokluğunu deneyimleme imkanını barındırdığı müddetçe –yani tarihsel olarak Varlığın insanın özünü huzura çıkması için görevlendirdiği tarzdan kaynaklanmış olarak, başka bir deyişle bizzat Varlık Gereksinimi olarak– tarihsel durum aracılığıyla meydana gelir. Bu nedenle bu, çağımızın ve bizim “temel deneyimi” olmakla kalmaz Heidegger’in öğrencilerinde ve öğrencileri için açmaya çabaladığı Varlığın temel deneyimi de olur. Heidegger şöyle yazar:

Eğer Gereksinimsizlik en uç deneyim ise ve tam olarak da sanki öyle değilmiş gibiyse, Gereksinimim insanın özü alanında zorlayıcı olması için insanın yetenekleri ilkin Gereksinimsizliğe yönlendirilmelidir. *Olduğu gibi Gereksinimsizliği deneyimlemek bir gerekliliktir* [*Notwendigkeit*] (Nİ 396; vurgu eklendi).

3. Bölüm

ÖĞRENCİ DASEIN

Bu ve takip eden bölümün konusu bir soru formunda ifade edilebilir: Heidegger'in felsefeye girişi öğrencilerden ne talep ediyor ve ne varsayıyor? "Dasein" olarak insan anlayışı–özsel olarak kendisinin "dışında" "olan" bir varolan–ve bu aşkınlığın yerine getirilmesi olarak felsefenin belirlenmesi ile uyumlu öğrencilerin has Varlığı, tarihsel olarak dünyada-olmanın çerçevesi içinde irdelenir.

Heidegger bu konumu kısa ve öz bir biçimde bir 1930 dersinde yeniden ifade eder: "Felsefenin varsayımı, yardımını sadece acele bir biçimde başka bir faraziye ile değiştirmek için deneylediğimiz bir faraziye değildir. Felsefenin varsayımı, daha ziyade, zaten cereyan eden, zaten kendimizi konumlanmış bulduğumuz, bir bütün olarak varolanların tezahürünün tarihidir" (G32 53). *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'in değerlendirmesi, felsefi düşüncenin varsayımlarının, insani faraziye veya fikirler olarak yorumlanamayacağını ve, felsefi düşüncenin talep ettiği temel deneyimler ve tutumların, psikolojik bir biçimde ruhun yetenekleri

olarak yorumlanamayacağını göstermiştir. Bunlar daha ziyade, Dasein'ın Varlığının varolanlar bütünü ile ilişki içindeki tarzları olarak kavranılırlar. Başka bir deyişle, gerekli yetenekler, psikolojik değil, tarihsel ve metafiziktir. *Grundbegriffe'* de biz, “yaşayan bir felsefi düşünce”nin başlatılmasının dinleyicilerin kendilerini nasıl bütünün apaçıklığında “konumlanmış buldukları”nın uyandırılması ve açıklanması ile ilişkili olduğunu gördük. Bu, derin can sıkıntısının, güncel durumumuzun temel haletiruhiyesi olarak uyandırılmasıdır. Heidegger'in felsefenin durumu üzerine düşünümü, bu metinde enine boyuna ele alınıp bitirilmemiştir. Heidegger'in *Grundbegriffe'* den (1929) 1930'ların ortalarına kadarki çalışmalarının gidişatı, Varlığın hakikatini sorgulamanın durum ve koşulları ile yoğun bir meşguliyeti açıkça gösterir. Pedagojik ödevin ve bizzat öğrencilerin tarihte “zaten” konumlanmış olmaları, zorunlu bir biçimde, bu felsefi öz-düşünümün odağında yer alır.

Heidegger, 1933'de Freiburg'taki rektörlüğü sırasında yaptığı, sade bir biçimde “Alman Öğrenciler!” olarak adlandırılmış kısa konuşmalarından birinde, akademik çalışma için öğrencilerin gerekli yatkınlıklarını en dolaysız biçimde ele alır. Burada Heidegger, ulusal devrimin, “Alman Dasein'ımızın tam bir dönüşümüne [*Umwälzung*]” yol açtığını söyler (G16 184). Adının da ima ettiği üzere, bu hitabın izleği, Alman öğrencilerin Dasein'ı ve dönüşümleri ile ilişkilidir. Heidegger burada emir ve teşvik kipinde bir konuşma benimser ve böylelikle öğrencilerin Dasein'ı üzerine tespit, aynı anda olmaları *gerektikleri* tarza bir başvuru haline gelir. *Varlık ve Zaman*'daki otantik derdin betimlenmesi açısından bakıldığında, bu söylem öğrencileri kendi itinaları içinde kendilerine saydam kılar ki “itina için özgür” hale gelebilsinler (SZ 122). Öyleyse Dasein'ın dönüşümünü hazırlayan bizzat bu başvurudur. Heidegger öğrencilere şöyle der: “Sizin bilme iradeniz, özsel, basit ve büyük olanı deneyimlemeyi ister. Sizi en dolaysız bir biçimde kuşatan şeye, size en geniş yükümlülükleri dayatan şeye [*dem Nächstbedrängenden und Weitestverpflichtenden ausgesetzt zu werden*] maruz kalmayı

arzularsınız [*verlangt*]” (G16 184). Öğrencilerin, öğrenci olarak “bilme iradesine” sahip oldukları varsayılır. Akabinde Heidegger, bunun neyden oluştuğunu ve nasıl gerçekleştirileceğini daha kesin bir biçimde açıklar. Her şeyden önce bu, böyle bir açıklamanın gerekli olduğu –yani öğrencilerin iradelerinin, hem öz-saydamlıktan hem de belirlilikten yoksun olduğu– anlamına gelir. Aynı zamanda konuşmacının, öğrencilerin iradelerini onlar için yorumlamaya *muktedir* olduğuna, onun, adeta onları, onların kendilerini bildiklerinden daha iyi bildiğini ve bu nedenle de onlara öz-saydamlık için yardımcı olabileceğine de işaret eder. Bununla beraber, öğrenciler bilmek istemenin ve bilme iradelerinin nesnesinin her ne olduğuna inanıyorlarsa onun ne anlama geldiğini kendileri anlayabilirler; Heidegger öğrenciler için her iki anı da açıklar.

İlk olarak, bilme iradesi, aslında “deneyimlemeyi” “arayış”tır. Bilgiyi araştırmak, şeylerin gösterilebilir bir açıklamasını, teori öncesi bir şey olarak ele alınan “deneyim”den ayırt edilmiş bir biçimde sağlamayı amaçlamaz, daha ziyade bizzat bilme iradesinin, “deneyim”e yönlenmesi ve deneyimi desteklemesi, bir şeyleri alımlayıcı bir açıklık kipi, gönüllü bir “teşhir”dir.⁷⁴ İkincisi,

74 Bilme iradesi ile “deneyim” [*Erfahrung*] talebinin bu şekilde özdeşleştirilmesi aklı Heidegger’in (*Einleitung in die Philosophie*’nin girişinde) felsefe (sorunları, tarihi vs.) hakkında bilgi [*Erkenntnis*] ile “yaşayan bir felsefi düşünce” arasındaki ayrıma yaptığı vurguyu getirir. Heidegger’in felsefi analizi ve yorumu sözkonusu meselelerin temel bir deneyim boyutunu açmayı ve bu meselelerin temel bir deneyimine yönlendirmeyi amaçlar; bu “teknik” veya “sistematik” olarak ele alınabilecek tartışmalarda bile geçerli kalır. Mesela zamansallık ve tarihsellik açısından Dasein’ın Varlık oluşumu [*Seinverfassung*] nihai olarak, zaman ve tarih hakkında yeni bir felsefi öğretiyi tanıtmayı değil, onun yeni bir deneyimini amaçlar. Heidegger şöyle der: Günümüzde insanın tarihselliği hakkında çok konuşuluyor lakin yine de bu tarihselliğin özü *deneyimlenmiyor*. Tarihselliğin özünde yatan içsel talep [*Forderung*] kavranılmıyor. Bu kavrayış ancak zamanla dönüşmüş bir ilişkide, zamanın ilksel bir *deneyiminde* mümkündür. Dasein’ımızdaki bu dönüşmüş zaman kavramıyla bütünleşmek için, zamanı deneyimleme ve anlama tarzımızı temel bir deneyimi ortaya çıkartabilecek ve devam ettirebilecek temel oluşturan bir değişime tabi kılmamız zorunludur... Zamanı otantik bir biçimde ancak kendi belirlenimimizde [*Bestimmung*] *kendimizi* deneyimlersek, deneyimleyebiliriz (G38 126; vurgu eklendi).

bilme iradesi, tarafsız veya değerden-bağımsız bir amaç olarak ele alınmaz daha ziyade “büyük” olan şeyin deneyimi için bir araştırmadır. Burada büyüklük bilgi veya hakikat ile ilgili endişeleri asaletinki veya mükemmelliğinki ile birleştirir gözükten bir tarzda “özel” olan şeye bağlanır. Üçüncüsü, sözkonusu “deneyim”, “özel, basit, büyük olan” ile, öğrencileri “kuşatan” ve onlara bir şekilde bir iddiayı “dayatan” şey olarak ilişkilendirir.

Öğrencilerin yatkınlığının açıklanması özdeşlik, karakter ve, öğrencileri “kuşatan” ve onlara bir iddiayı “dayatan” şeyin –yani bilme ve deneyimleme iradelerinin– kaynağının daha ayrıntılı bir değerlendirmesini gerektirir. Heidegger’in öğrencilerin bilme iradesini, aynı anda hem “kuşatan” veya “zorlayan” şeye, –*Die Grundbegriffe der Metaphysik*’deki varolanlar bütünü’nün “zorlantısı”nı, *Bedrängnis*’ini anımsatan– *Nächstbedrängenden*’e hem de “yükümlülük gerektiren” şeye [*Weitesverpflichtenden*] yönlenmiş bir biçimde betimlemesi dikkate değerdir.⁷⁵ Bu sonuncusu, *Einleitung in die Philosophie*’deki akademik çalışma uğraşı ile birlikte farzedilen tarihsel topluluğa yönelik yükümlülük [*Verpflichtung*] ile ilişkili ifadeyi hatırlatır. Heidegger için felsefe öğrencilerden, aynı anda ahlaki veya mecburi, metafizik ve tarihsel bir gerekliliği belki de uygunsuz bir biçimde dayatan şeylere yönelik alımlayıcı bir açıklık duruşunu talep eder gibidir. Öğrencilere özgü yatkınlığın sözkonusu betimlemesinin koşulları, bu belirli çağrıya, “*Deutsche Studenten!*” ne özel değildir ama *Rektörlük*

Heidegger “deneyim” veya “temel deneyim” sözcüklerini kullandığında bunun hiçbir suretle dar anlamıyla duyuma erişilebilir olan şeyle sınırlı olmadığını ifade etmek önemlidir. Bu alıntıda olduğu gibi daha ziyade, (belirle-nim olarak) tarihselliğin ve “özümüzün” “özü” “deneyimlenmesi” gereken bir şeydir. Yani hem deneyici hem de Kantçı geleneğin karşısında Heidegger “a priori”nin bir tür “deneyim”e elverişli olduğunu ileri sürer. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Husserl’i şu açıdan takdir eder: “Bizim sahici bir felsefi deneyiciliğin manasını bir kez daha anlamamızı sağlar; aynı zamanda bize gerekli araçları verir. ‘Apriorizm’ kendisini anlayan her bilimsel felsefenin yöntemidir” (SZ 51n.).

75 Dahası bu çağında Heidegger, bu yükümlülüğün neyden oluştuğuna da işaret eder: “Alman tininin gelecekteki lisesinin yaratımında ortak bilme ve ortak eylemde bulunma yükümlülüğündesiniz” (G16 184).

Konuşması'nın temel niyetinde işaret edilmiştir. Burada öz-sav ödevi, bir yandan hem öğretmen hem de öğrencilerin “bilimi en içteki gerekliliğine [*Notwendigkeit*] maruz bırakmasıyken diğer yandan “en uç Gereksiniminde [*Not*] Alman yazgısının önünde teslim olmamasıdır [*standhalten*]” (SU10). Belki de nihayetinde, *Rektörlük Konuşması* temelinde, bilimin içteki “gerekliliği” ile Alman yazgısının “Gereksinimi”ni ayırt etmek zordur; zira her ikisi de “genel olarak Varlığın sorgulanabilirliği” içindeki “basit” kökenlerinden türerler (SU16). Bununla beraber ilki yani öğrencilerin –*bilimin* öğrencileri olarak– zorunlu bir biçimde maruz kaldıkları [*Ausgesetzsein*] ile ikincisi, yani *Alman* olarak öğrencileri etkileyen yazgılı oldukları Gereksinim arasında bir ayrım gözlemlenebilir. Bu bölümün rehberlik edici izleğini geliştirmek için –öğrencilerin Varlığının uygun kipi sorusu– bu her iki an da derinlemesine gözden geçirilmelidir. Bu nedenle, bu bölümün takip eden iki altbaşlığı sırasıyla şu soruları yönlendirecektir: İlki, öğrencilerin özgün yatkınlığı nasıl varolanlar bütününe karakterine uygun hale getirilecektir? İkincisi bu yatkınlık, nasıl Alman halkının kaderi ile ilişkilendirilecektir?

Varolanlar Bütünü ile Sorgulayıcı Bir Yüzleşme Olarak Bilim

Bilimi bir “gereklilik” olarak anlamak, bu imkanın bir biçimde, özsel olarak *olduğumuz* “Varlık” ile bütünleşik olduğuna işaret eder. Bu Varlık (*Varlık ve Zaman*’a göre) “tarihsel”dir: “Olmuş olduğu” ve “olabileceği” şeyi kuşatan bir “bütün”, topluluğun kaderinin karakterine sahip bir bütündür. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’daki öğretinin ötesine geçerek –gerçi onunla tamamiyle tutarlıdır– “Dasein’ımızın” “başlangıcı”ndan [*Anfang*] bahseder. Bu başlangıç, Batılı Dasein keşfettiği, yüzleştiği ve olduğu gibi “varolanlar bütünü” ile ilk defa ilişkilendiği anda belirlenir –felsefî sorgulamanın imkanının ortaya çıkması aracılığıyla devam eden ama onun tarafından tüketilmeyen bir olaydır.⁷⁶ Bu tarihsel

76 *Rektörlük Konuşması*’nda tarihsel başlangıcım yoğunlaştırılmış incelemesi,

“başlangıcın” yeniden kazanımı tarihsel Dasein olarak “kim olduğumuzun” belirlenmesidir. Bilim bu başlangıca ait olduğu için, onun geri kazanımı da açık bir biçimde, Dasein’ımızdaki özsel bir şey olarak bilimi içerir. Hem bilim hem de “tinsel-tarihsel Dasein’ın” kendi Varlık türleri olarak “tarihsellik”leri vardır ve bu, hem “Dasein’ın” hem de “bilimin” bu başlangıç ile ilişkileri aracılığıyla oldukları şey olduğu sonucunu doğurur. Diğer yandan bilim, özsel olarak başlangıca, her zaman felsefi sorgulamayı –varolanların bütünü ile yüzleşmenin meydana geldiği insani faaliyeti– varsayması bakımından bağlıdır. Böylelikle –“tinsel-tarihsel Dasein’ımızın”– Varlığının başlangıcının geri kazanılması, sadece ilinekselden olan bilimin imkanını, bizim için bir “gerekliliğe” dönüştürür.

Bilimin varolması gerektiği asla koşulsuz olarak zorunlu değildir. Ama eğer bilimin olması [*sein*] gerekiyorsa ve bizim *için*, bizim *aracılığımızla* olması gerekiyorsa, o zaman hangi koşullarda sahici bir biçimde ayakta durabilir? Ancak kendimizi, tinsel-tarihsel Dasein’ımızın *başlangıcının* [*Anfangs*] gücüne bırakırsak ayakta durabilir. Bu başlangıç Yunan felsefesinin doğuşudur. Orada Batılı insan, dilinin gücü sayesinde bir *Volkstum* olarak ortaya çıkmakta ve *bir bütün olarak* varolana [*das Seiende im Ganzen*] karşı durmakta ve onu olduğu varolan olarak sorgulamakta ve kavramaktadır. Bilip isteseler de istemeseler de tüm bilimler felsefedir (*SU* 11).

Zira bilimin sahiden varolması, *bizim* kendimizi başlangıcın “gücüne” bırakmamızı gerektirir. Yunan felsefesinin başlangıcının gücü (Heidegger daha sonra “büyüklük”ten bahseder), kısmen Batılı Dasein’ın eyleminde, kısmen felsefenin imkanının koşullarında yatar: bir yanda, bir bütün olarak varolanlara “karşı durma”, “sorgulama” ve “kavrama” diğeryanda bu çıkışın meydana geldiği Yunan “*Volkstum*”u ve dili. Bu eylem, insanın “bir bütün olarak varolanlar” ile ilk kez yüzleştiği ve açtığı bir eylemdir. Bütün ile yüzleşme eyleminde (gücün veya büyüklüğün) boyutu

Einleitung in die Philosophie (1928) (G27 357-90) ile *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’deki (G29/30 38-52) daha geniş tartışmalar aracılığıyla hazırlanır.

böylelikle, bizzat bütünü “gücü” ile orantılıdır. Başlangıcın geri kazanılması aracılığıyla bilim, “en-içteki gerekliliğimiz” haline gelir çünkü “Dasein’ımız”ın kökeni, bilimin tarihsel yaradılışındadır. Bununla beraber Heidegger’in sunumuna göre bilimin yaradılışı bütünü başlangıç deneyimine dayanır. Başlangıçta, bizzat varolanlar bütünü, Dasein’ı yakalamakta ve “olduğu gibi varolanlarıyla ve onların zorlantısı altında kalma tutkusunu” ortaya çıkarmaktadır (SU 12). Bu nedenle bilimin başlangıcının geri kazanılması, “Dasein’ımız” için, varolanlar bütününe özerk (yani, “zorlayıcı”) gücüne yönelik benzer bir açıklığı yeniden yakalar. Öyleyse eğer bilim, “en içteki gereklilik” olarak tarif ediliyorsa bu sadece insani bir gerekliliğe atıfta bulunmaz; Varlığın –varolanlar bütününe apaçıklığının– Dasein üzerine olan bir iddiasına da atıfta bulunur. “Bunaltıcı bir güç” olarak kavranılan Varlık, insanı kendi ifşası için bir araç olarak kullanır. Bu nedenle bilimi en kendimize ait gerekliliğimiz olarak yeniden kazanmak, bu en kökensel talebi deneyimlemek ve yanıtlamaktır.

Bilimin özünü arzulamak, sadece bir insani faaliyeti veya imkanı onaylamak değil aynı zamanda, başlıbaşına “gücü”, insanı, varolanlar karşısında “şaşırtıcı azmini” ortaya çıkartacak bir biçimde etkileyen bir gücü açığa çıkaran bir şey olarak “bir bütün varolanlar” a yönelik bir konum tesis etmektir (SU 13).⁷⁷ Ama bütün sadece kendinde ve kendi başına verili değildir daha ziyade ancak insanın bütünle sorgulayıcı yüzleşmesinde ve bu yüzleşme aracılığıyla “açılır”. Sahiden de bilme iradesi ilkin, bizzat bütünü içinde bilmeye direnmeyle karşılaşması bakımından “başarısızlığa uğrar”. *Varlık ve Zaman*’da *aletheia* olarak hakikat, bir “gizlenmişlikten zorla çekilip alınma”dır. Varlığın hakikati, ancak insanı, bizzat varolanlarda “saklanmanın gücünün” farkına varmaya mecbur bırakan bir bilgiyle yüzleşmede açılır. “Bilgi en yüksek karşı duruşunda açılmalıdır zira

77 Heidegger’in daha sonra söyleyeceği üzere: “Bilimde bir değişim [*Wandel*] gerçekleştirmek, ilksel bir bilmeyi yeniden ele geçirmek için Dasein’ımız bambaşka bir metafizik derinliğe ihtiyaç duyar. İlk olarak bir bütün olarak varolanların Varlığı ile esaslı ve sahici bir biçimde kurulmuş temel bir ilişkiye tekrardan ihtiyaç duyar” (EM 82)

varolanın saklılığının bütün gücü ilkin bu karşı duruşta doğar. Varolan temellendirilemeyen değiştirilemezliğinde böylelikle kendini açmakta, bilgiye hakikatini teslim etmektedir” (SU 11).

Heidegger’e göre bilimin asıl özü, “bir bütün olarak sürekli gizlenen varolanların ortasında, sorgulayıcı bir sağlam durma” olarak anlaşılmalıdır (SU 12). Bilim bu özden gelenek boyunca özellikle hem dünyanın Hristiyan-teolojik yorumu hem de modernliğin matematiksel-teknik düşüncesi aracılığıyla ayrılmıştır. Bu gelenekte saklanan veya unutilan şey, aynı anda “sorgulayıcı bir yüzleşme” olarak bilim pratiği ile onun eşleniği olan, kaygan, saklı veya özünü-gizleyen bir şey olarak varolanlar bütünüünün mevcudiyetidir. Bir arada ele alındığında bu anlar başlangıca aittir. Eğer Dasein başlangıcı geri kazanırsa, bütün ile ilksel ilişki, “karşımızda duran” bir şey haline gelir.

Lakin Heidegger, geri kazanım aracılığıyla kurulacak olan bütün ile ilişkinin, Yunanlılar için galebe çalan şeyle özdeş olmadığını ileri sürer. Burada “varolanların ortasında modern insanın terk edilmesi” anlamında yorumlanmış olan Tanrının ölümü aracılığıyla “en kendimize ait Dasein’ın” dönüşümü (*Wandlung*) üzerinden koşula bağlanmıştır. Varolanlar bütünüünün yorumlanmış olduğu ilkeler böylelikle bulgusunu ve etkin gücünü kaybeder. Artık insanın varolanlar bütünüündeki konumunu güvenceye almazlar. Yeniden kazanım üzerine Yunan “varolanlar karşısındaki şaşırtıcı azmi” böylece, saklı ve belirsiz, yani sorgulanabilir olan şeye “tamamıyla korunmasız bir biçimde maruz kalması” haline dönüşür (SU 13). Bu nedenle gelecekteki Alman bilimi, Yunan bilimi ile çelişkilidir: Alman bilimine uygun, bir bütün olarak varolanlara “maruz kalma”nın kipi, “tamamıyla savunmasız”dır ve sorgulama “artık şimdi” sadece yanıtlara giden yolda bir aşama değil, bizzat bilmenin en yüksek formudur. Heidegger burada, Yunan bilimi ile gelecekteki bilimin tam olarak ne şekilde farklı olduklarına dair daha fazla detaylı bir değerlendirmede bulunmaz.⁷⁸ Vurgu

78 Bu izlek *Varlık ve Zaman*’da örtülüdür ve 1930’ların yapıtlarında baskın hale gelir. İnsanın bir bütün olarak varolanlara yönelik konumu ile ilişkili olarak

daha ziyade modern bilimin tüm karakteristiği ile ilişki içinde olası bir dönüşüme yöneliktir. Dünyada-olmanın yeni bir kipi, Tanrının ölümü ve başlangıcın yeniden kazanımı aracılığıyla imkanı kılınmıştır.

Böyle bir sorgulama, bilimlerin farklı disiplinler içinde muhafaza edilmesini kırar; yalıtılmış alanlar ve köşelerden, bağısız ve gagesiz dağıtıldıkları şeye geri dönerler ve bilimi, insani-tarihsel Dasein'in tüm dünya-biçimlendiren güçlerinin [*welthildenden Mächte*] verimliliği ve nimetine –mesela, doğa, tarih, dil; *Volk*, gelenek [*Sitte*], devlet; şiir, düşünce, inanç; hastalık, delilik, ölüm; hukuk [*Recht*], ekonomi, teknoloji– doğrudan yeniden teslim ederler (SU 15).

Anlamalı bir birlik ve bilimin bütününe düzen sağlayabilen herhangi bir rehberlik edici amacın yokluğunda disiplinler, “dağılmış” hale gelir ve kendi yöntemlerini, hakikat ölçütlerini ve farklı çalışma alanlarını geliştirirler. İnsanın dünya ile ilişkisi baştan sona bilim aracılığıyla sağlanınca bu parçalanma kendisini varolanlar bütününe dayatır. Heidegger'in, bilimlerin uzmanlaşmasının sonuçlarıyla ilgisi kesinlikle yeni değildir ama Rousseau tarafından başlatılan ve, Kant ve Alman İdealistleri tarafından devam ettirilen modern bilimin eleştirisine merkezidir. Bilimin birliğini ve insanın esenliğini –ve insanın olan şeyin bütünü ile birliğini– bizzat akılda temellenmiş kapsamlı, ideal bir sonun yasalaşması aracılığıyla kurmayı araştırmışlardır. –Alman İdealizmindeki– bu ideal, modern üniversite kurumu aracılığıyla gerçekleştirilmeliydi. Heidegger'in “bizim için” bilimin özü üzerine düşünümünü Tanrının ölümüne atıf aracılığıyla konumlandırması, kendisi için, insanın bütündeki yerini kapsamlı akılcı erekler yasalaşması ve gerçekleştirilmesi aracılığıyla güvenceye almaya dair idealist girişimin uygulanabilir olmadığı anlamına gelir. Husserl, bilimin kendisini, önbilimsel yaşam-dünyasında kendi doğuşu üzerine düşünüm üzerinden

“ilk” (Yunan) ile “diğer” –yani gelecekteki– başlangıç arasındaki farkın tam bir değerlendirmesi için bkz. özellikle *Grundfragen der Philosophie* (G45 151-223).

temellendirmesi gerektiğini öne sürmüştür. Heidegger bu yaklaşımı radikalleştirir. Bilimlerin birleştirici, amaçlı yeniden düzenlenmesinden ziyade tüm bilimsel araştırmanın varsaydığı bütünün temel deneyimlerinin yeniden kazanılmasına işaret eder. Yunan başlangıç, –yani hem “sorgulamanın” imkanı hem de “*das Seiende im Ganzen*”ın “bütünlüğü”– “*bizim arkamızda durmaz*” daha ziyade “*bizim önümüzde*” durur yani geleneğe müdahale boyunca örtülü kalır.

Dünya-biçimlendiren güçlerin listesindeki her bir öge, zaten bir biçimde uzmanlaşmış bilimlerin nesnesi veya bilimin uygulaması aracılığıyla bir teknik denetleme bölgesidir. Bilim ve tekniğin ayrı nesne-bölgeleri olarak bu meseleler, her bir durumda zaten, Varlıklarını olası nesneler olarak oluşturan şey ile uyumlu bir biçimde nesneleştirilmiş ve belirlenmiştir. Mesela bir bütün olarak doğa, matematiksel bir biçimde belirlenmiş zaman-mekanın rehberlik edici tasarımı aracılığıyla nesnelleştirilmiştir. Heidegger’e göre bu meselelerin sırasıyla Varlık kipleri, başlı başına, modern bilimsel temsil ve nesneleştirmeden bağımsız ve onlara öncel “güç”tür.⁷⁹ Çarpıcı bir biçimde, Dasein’in kendisini

79 Heidegger’in Kant üzerine verdiği 1927’deki bir derste söylediği gibi: “Gücü ve kudreti içindeki doğayı onun üzerinde düşünümde bulunarak değil, ona karşı mücadele ederek, kendimizi ona karşı koruyarak, ona egemen olarak açığa çıkartırız. Böylelikle doğa mitleri bu mücadelenin tarihini barındırır yani doğaya yönelik başlangıçtaki tutumun yorumlarıdır” (PIK 15). Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*’nin İkinci Bölüm’ünde *Varlık ve Zaman*’da girilen dünya-içinde-varolan yorumunu geliştirir ve varolanlar bütününün aşkar kılındığı [*Offenbarmachen*] iki temel kipi ifade eder. İlk olarak Heidegger, dünya-içinde-varolmanın “varolanların üstün bir gücüne [*Übermacht*] teslim edilmiş olma” olarak anlaşıldığı radikal (ve tarihsel olarak) ön-felsefi “mitik bir Dasein”ı “onun tarafından desteklenmenin ve onun aracılığıyla tehdit edilmenin temel tarzlarıyla birlikte” sunar (G27358). Bir bütün olarak varolanların (Varlığının) üstün gücü tarafından bunalmış bir biçimde Dasein bir inanç nesnesi olarak değil de aşkar bir hakikat olarak ele alınan ona hakim olan şey içinde kendi “benliğinden”, korunmak ve onu anlamak ister. Dünya-içinde-varolmanın ikinci temel imkanı ilkinin bozulmasından ve onunla çatışma içinde doğar. Heidegger bu olayı (daha sonraki hakikatin özündeki çağsal başkalaşım izleğini öndeleyerek) “olduğu gibi hakikatteki bir değişim” olarak betimler. Mitik Dasein’da varolanlar bütünü ancak varolanların “güvenliği” [*Geborgenheit*] nasıl yadsıdığı veya tedarik ettiği ile

önüne yerleştirmesi gereken güçler, Dasein'ın Varlığının dil, düşünce ve gelenek gibi imkanlarını ve varoluşsallarını içerir. Bu, insanın, insana özgü güçler üzerinde tam bir tasarrufunun olmadığını ileri sürer; nitekim “devralınmalı” ve temellük edilmelidirler. Bu güçler, Dasein'ın varolanların bütününe aşkınlığı ve bu bütünlüyle yüzleşmesi olarak özlerini saklayan yakınsallık ve gündelik tanıdıklık biçiminde verilirler.⁸⁰ Bunlar bilimin

ilişkili olarak aşkar kılınır. Hakikatin özündeki değişiklik aracılığıyla artık bütün Dasein'ın davranış [*verhalten*] tarzı uyarınca aşkar hale gelir. Burada Dasein artık varolanların üstün gücü tarafından tamamıyla soğurulmamıştır. Daha ziyade diğer varolanlara “ters düşmüş –yani “kendisini-onlardan-ayırmış”tır [*Auseinandersetzung*], böylelikle diğer varolanlarla ilişkisinde kendi tutumunu belirler. Dasein'ın varolduğu tarz artık sadece ona üstün gelen güç tarafından betimlenmez; Dasein kendisini karar verilmesi gereken “imkanlar” açısından anlamaya başlar (G27 371). Böylelikle insani tutum ve “ethos” ilk defa sorunlu hale gelir. Bu özgürlükle birlikte bir bütün olarak varolanlara yönelik etkin ve sorgulayıcı bir duruş imkanı da doğar. “Zaten tezahür etmiş olan varolan kendisini, kendi tutumunu yönetilmesi, uzmanlaşılması ve rehberlik edilmesi gereken bir şey belirleyen Dasein'da ve Dasein için gösterir. Ama bu kendi içinde, esasen gerektiği üzere, Dasein'ın kendisini *varolanların güvenlik sunması veya reddetmesinden bağımsız olarak* sahiden nasıl ve ne oldukları ile ilişki içinde tanınmasını [*Sichauskennen*] gerektirir” (G27 368; vurgu eklendi). Varolanlara yönelik bu temel konumla [*Grundstellung*] birlikte Dasein'ın açık bir biçimde seçilmiş bir imkan olarak hakikatte ve hakikat “adına” varolması imkanı doğar. Bu dönüşüm felsefi sorgulama ve bilimsel araştırmanın tarihsel başlangıcıyla çıkarılır.

Dünya-içinde-varolmanın her iki tarzı da, varolanlar bütünündeki varoluşun bir güvensizlik [*Haltlosigkeit*] deneyiminden, Dasein'ın varolanlar arasına fırlatılmış aşkınlığına katılan bir deneyimden açığa çıkar; Dasein'ın “üstün bir güç” olarak Varlığa yönelik sürdürdüğü veya kendisini “tuttuğu” iki tarz vardır. İkinci imkanda –“*Haltung*” olarak *weltanschauung*- Dasein esas olanla teknik ustalık, felsefi sorgulama ve bilimsel araştırma aracılığıyla yüzleşir; Dasein kendinde ve “olduğu gibi” bu güçlerden kendisini ayırır ve yüzleşir. Felsefenin tarihsel başlangıcının bu yeniden inşası ışığında *Rektörlük Konuşması* insanın “bütündeki varolanları sorguladığı ve, ilk defa varolanlar ve onların henüz doğan *Übermächtigkeit*'ine kollarını açtığı” tartışmalı bir duruşla birlikte bütünü üstün gücü tarafından “istila edilmiş” olarak bir Dasein deneyimini kurtarma girişimidir (G27 383).

80 Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te *Antigone*'deki koronun şiirlerini yorumlaması *Rektörlük Konuşması*'ndaki dünya-biçimlendiren güçler listesini anımsatır. İlk iki mısra, “*deinon*”, tekinsiz [*un-heimlich*] karakterdeki bir

varolduğu dünyayı peşinen belirleyen güçlerdir öyle ki bilim, ilkin, “düzenlenmek” [*aussetzen*] için özel bölgeler ve disiplinler oluşturan rehberlik edici temsillerden dünyanın (ve Dasein’ın) *olduğu* tarzlar olarak “tüm” bu güçlerin doğrudan deneyimine dönmelidir. Öyleyse listedeki öğelerin birbirleri ile ortak noktası, Dasein’ın hesabi güçlerine ve bilişsel kesinlik temelinde kontro-lüne tabi olmaktan çok her zaman Dasein’a hakim olan güçler olmalarıdır.⁸¹ Heidegger, *Rektörlük Konuşması*’nda bütününde dünya biçimlendiren güçlerden “üstün bir güç” olarak bahseder (SU 15). Bilim, “korunaksız bir teşhir” kipine dönüştürülmüş ve dünya biçimlendiren güçlerin “verimliliği ve nimetine” karşı alımlayıcı hale gelmiştir. Bu, böyle güçlerin, vasıtalar veya teknik kontrol nesneleri olarak olası statülerinden ayrı kendi Varlıkları olduğunu öne sürer. Varolanlar bütünü, “gizli”, “belirsiz”, tehlikeli ve “kısıtlayıcı” olma karakterini ortaya koyar.

Buna uygun olarak, özsel bir bilim, bütünün karşısında “teslim” olmaz. Bu bilme, “kendinde öz ve değerlerin huzur verici dikkate sunumu değil, varolanların üstün güçlerinin orta yerindeki Dasein’ın en keskin tehlikeye atılmasıdır” (SU 16). Ama

bütün olarak varolanların “bunaltıcı güçlerinin” [*Überwältigenden Gewalt-tigen*] bir ifşası olarak okunur. İlk mısra okyanusun, yeryüzünün ve hay-vanların “doğal” güçlerini adlandırır. İkinci mısra dilden, anlayıştan, hale-tiruhiyeden, tutkudan ve inşadan bahseder. Heidegger ikincisinin en az ilki kadar bunaltıcı güçlere ait olduğunu vurgular gerçi olduğu gibi insana “istila etmeleri” [*durchwaltet*] bakımından ayrılırlar. “Bu istila edici kuvvetler sırf insan onları kendi gücüne katıp oldukları gibi kullandığı için güçlerinden bir şey kaybetmezler. Tüm bunlar insanın tarihsel bir varolan olarak boyun eğdiği dilin, tutkuların ve güçlerin tekinsizliğini güçlükle örter özellikle de görünüşe göre onlara hakim olan *insanken*” (EM 119-120).

- 81 Bu nokta, ilk etapta aleyhindeymiş gibi gözükebilen “güç”te onay bulur: teknoloji. Heidegger’in teknoloji üzerine sonraki tartışmasının temel hamlesi, insani ereklere veya bilimin insani gereksinimlerin hizmetinde uygulanı-mına bir araç olduğuna dair yaygın temsilin aksine teknolojinin özünün nasıl insana varolanların gerçekliğini belli bir tarzda –yani “daimi bir kaynak”– olarak açığa çıkartması için buyuran veya meydan okuyan [*herausfordern*] gizli bir güç olduğunun gösterilmesidir. Burada bkz. VA 21-22. Aynı zaman-da bkz. “*Gelassenheit*” (G16 523): “Modern teknolojideki saklı güç [*verborge-ne Macht*] insanın olanla ilişkisini belirler. Tüm yeryüzüne egemendir [*be-herrscht*]”.

varolanlar bütününe bilinçli maruz kalmada Dasein hangi tarzda “tehliye atılmış”tır? Heidegger’in felsefi pedagojisinin çağrıda bulunduğu öğrencilerin yatkınlığını açıklığa kavuşturacaksa bu sorunun peşine düşmemiz zorunludur. Öğrencilerin tutumu varolanların bütünü ile ilişkilidir çünkü bu bütünün “içindeki” bir varolma tarzıdır. Heidegger bütündeki Dasein’ın konumunu “tehlikeye atılmış” olarak betimler. Bu nedenle öğrenciler açısından gerekli tutum, bu tehlikeye uygun düşen bir teşvik biçimidir. Dasein “gizli ve belirsiz” olana maruz kalır ve burada “belirsizlik” güvensizliğe işaret eder. Burada sözkonusu “tehlike” türü, bu belirsizlikle ilişkilidir. Buna uygun olarak bilimin özüne gönüllü olmada öğretmenler “*dünyanın belirsizliğinin sürekliliği tehlikesinin en ileri mevzilerine*” ilerlerler (SU 14; vurgu eklendi).

Heidegger’in ifadesinin kısalığı burada, açıklık için diğer metinlere dönülmesini tetikler. Soru, Dasein’ın kendisini “varolanların ortasında” tehlikede bulmasıyla ilişkili olduğu için bu yorum, Heidegger’in *Metafizik Nedir?* ve *Varlık ve Zaman*’daki haletiruhiye incelemelerini hatırlatır. Zira bu metinlere göre, Dasein’ın kendisini varolanların “bütünü” karşısında yerleşmiş “bulma” imkanına (kendinde varolanlar “bütünü”nü idrak etmenin imkansızlığı ile çelişki içinde) sahip olması haletiruhiyede gerçekleşir.⁸² Dahası haletiruhiyeler Dasein’ın dünyadaki bir şeylerden etkilenme imkanını öyle bir oluşturur ki bir her şeyden önce bir şeylerin bir “tehlike” olarak anlaşılabilmesi ancak, mesela korku gibi bir haletiruhiye aracılığıyla olur (SU 137).

Tehditkar “tehlike”nin (*Rektörlük konuşması*’nda) “sürekli dünya-belirsizliği” olarak betimlenmesi, bu tehlikenin belirli varolanlardan değil de bizzat “dünya”dan kaynaklandığını ortaya atar. Korku, tanıdık ortamlardaki az çok belirli bir varolan karşısında korku iken, kaygı ise, gündelik meseleler önemsizleşmeye

82 Nihayetinde özsel ayırım, kendinde varolanlar bütününü idrak etme ile kendini bir bütün olarak varolanlar bütünü ortasında bulma [*Sichbefinden*] arasında geçmektedir. İlki ilkesel olarak imkansızdır. İkincisi ise Dasein’ımızda her zaman meydana gelir... Öyle ya da böyle içinde “olduğumuz” ve bizi baştan sona belirleyen böyle bir uyumlulaşmış-olma bir bütün olarak varolanlar arsında kendimizi bulmamıza olanak sağlar” (G9 119).

mahkumken, “hiçbir şey” yani belirli olmayan bir şeyler karşısında kaygıdır. Dünya içindeki varolanlar “bir bütün olarak” geri çekilirken, dünyanın bütünlüğü zorla kendisini kabul ettirir. Paradoksal bir biçimde, bu hiçbir şey arka planına, yani “olduğu gibi dünya”ya karşı varolanların Varlık olma hali, Heidegger için, varolanların Varlıklarında felsefi bir sorgulamaya, “tüm şeylerin baskısına özsel bir yakınsallığa” yönlendiren bir tarzda deneyimlenir (SU 14). Öyleyse burada Dasein’ın gündelik meselelerin tanıdık, bir amaca yönelik “ev”inden çıkartıldığı müddetçe “tehlikeye atıldığı” söylenebilir. Varolanlar bütünüünün ortasında açıkta kalan Dasein kendisini “evinde bulmaz” *unheimlich*. Bu tekinsizlik (*Unheimlichkeit*, harfi harfine “evde-olmama-hali”) aynı anda Dasein’ın “içerde-olma”sına ve “olduğu gibi dünya”ya aittir. Dasein, *Unheimlichkeit* içindeki dünya karşısında kaçmaya yeltenir. Heidegger’in dediği gibi, “fırlatılmada biz, kamusalığın ‘evde’ sine *doğru* kaçtığımızda, ‘evde-olmama’ *karşısında* kaçarsınız, yani biz Dasein’da yatan *Unheimlichkeit* karşısında kaçarsınız... Bu *Unheimlichkeit* Dasein’ı sürekli [*ständig*] kovalar ve *das Man*’daki gündelik kaybolmuşluğa her ne kadar açık bir biçimde olmasa da bir *tehdittir*” (SZ 189).⁸³

Heidegger’in *Varlık ve Zaman* sonrası düşünce güzergahı, Dasein’ın varolanlardan aşkınlığını istila eden “tehdit” ve “tehlike” üzerine daha altı çizili bir vurguyu açığa vurur.⁸⁴ Bunun ayırdına

83 Dahası *Varlık ve Zaman*’da *Unheimlichkeit*’tan kaçış, “kişinin en kendisine ait ölüme-doğru-varolan karşısında kaçışı” olarak gösterilir (SZ 252). Ölüme-doğru-varolan olarak varoluş *un-heimlich*ti çünkü ölüm dünya-içinde-varolmayı yani “tüm bizi ilgilendiren şeylerin yanısıra-varolmayı ve kifa-yetsiz kalacak tüm hep-beraber-varolmaklığın” imkanını meydana getiren tüm ilişkilerin “başarısızlığı” veya reddinin [*Versagen*] belirli ve yaklaşan im-kanıdır (SZ 263; krş. 252). Dasein özsel olarak “artık-orada-olmama imkanı” –ve dolayısıyla dünyada artık “evde” olmama– olduğu müddetçe yukarıda bahsedilen “tehdit” Dasein’ın kendi Varlığından çıkmış ve “sürekli” bir şey olarak gösterilir. Dasein “sürekli” bu tehditten kaçır. Ama *Varlık ve Zaman*’a göre aksini de yapar: “Belirsiz kesin ölümü öndeleme Dasein bizzat kendi şuradalığından [*Da*] neşet eden sürekli *tehdite* [*Bedrohung*] kendisini açır” (SZ 265). Bu tehdit burada da yine *korkunun haletiruhiyesinde ve bu haletiruhiye aracılığıyla* “açık tutulur” ve anlaşılır.

84 Burada sözkonusu olan gelişme, “*das Seiende im Ganzen*” ile (“kudreti”

varmak, Heidegger'in öğrencilerden medet umduğu cesaretin kapsamını anlamak için önemlidir. Önceki ve sonraki yorumlar, bizi bunun için hazırlar. Lakin *Rektörlük Konuşması*'nın niyeti, Dasein'in bir bütün olarak varolanlar ortasındaki özsel durumuna gönderme yapmaktan fazlasına olanak tanımaz. Bu konu üzerine, Heidegger'in "insani-varolanın şiirsel bir projesi" olarak Sofokles'in *Antigone*'indeki koronun şiirlerinin yorumuna döndüğü *Metafizik Giriş*'ten belirli pasajları kısaca değerlendirmek yararlı olacaktır.

Heidegger şu satırlara odaklanır: "Tekinsiz [*Unheimliche*] olan pek çok şey vardır ama tekinsizlikte insanı aşan bir şey yoktur." Burada Heidegger Yunanca "*deinon*" sözcüğünün çevirisi olarak *Unheimlichkeit* fenomenine döner. Dikkat çekici bir biçimde *Unheimlichkeit* bir bütün olarak ("bunaltıcı", *Überwältigende* olarak) varolanların karakterine aittir. "*Un-heimlich*" bunaltıcı bütünü insanı etkilediği [*anwirken*] tarzı betimler. Heidegger sözkonusu noktayı şöyle açıklığa kavuşturur:

Un-heimliche'i kişiyi "ev"inden [*Heimlichen*] yani evsel [*Heimischen*], alışılmış, şimdiki ve tehlikeye-atılmamış'tan [*Ungefährdeten*] dışarı fırlatan bir şey olarak anlarız. Evsel olmayan [*Unheimische*], evde [*einheimisch*] olmamıza izin vermez. Orada bunaltıcıdır. İnsan, en tekinsiz olandır. Bunun sebebi özünü böyle anlaşılan *Un-heimlichen*'den tedarik etmesi değildir sadece, aynı zamanda alışıldık, evsel sınırlarından da geri çekilmesindendir. Çünkü kişi gücü kullandıkça [*der Gewalt-tätige*], *Heimischen*'in sınırlarını aşar ve aslında tam da bunaltıcı olması bakımından *Unheimliche* yönünde aşar (EM 115-16).

[*Gewalt*] ve üstün gücüyle "*phusis*" olarak) varolanlar bütünüünün kökendeki ifşası ve bu bütünle yüzleşme olarak Yunan başlangıca odaklanan tesadüf izleğine dönüş ile ilişkilidir. Bu odak değişikliği gerekliliği ilk olarak 1927'deki *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* dersinde ifade edilir ve Varlık sorusu ve temel ontoloji sorunsalı tarafından talep edilir (G26 198-202). Bu meseleyi giriş mahiyetindeki bölümümüzde değerlendirmiştik. Aynı zamanda bkz. G27 357-76 ve G29/30 36-52.

Varlık ve Zaman'da olduğu gibi, (artık "bunaltıcı" olarak anlaşılan) *das Seiende im Ganzen*'den kaynaklanan "tehdit", her şeyden önce tanıdıklıktan ve gündelik varoluşun güvencesinden ayrılmadır. İkincisi özsel olarak bütünün "hiçbir-şey ve hiçbir-yer"inin belirsizliğinden saklanma ve kaçıştan oluşur. Yukarıda *Varlık ve Zaman*'dan seçilen pasajlardan çıkarılabilecek sonucun aksine burada *Un-heimliche* insanın başına sadece kendi isteğiyle gelmez –sadece alelade bir acı çekme değildir. Kişiyi evsel olandan "dışarı fırlattığı" sürece insanın aynı anda evsel olanın "sınırını aşıp" gücün etkin kullanımında onunla yüzleşir. Bu, öğrencilerin hizmet etmeleri için çağrıldığı "bilme"nin bizzat "varolanların üstün gücünün ortasındaki en net tehlikeye atılma" olduğu *Rektörlük Konuşması*'ndaki ifadeyi hatırlatır (SU 16). Başka bir deyişle tehlike ilkin bunaltıcı olanla yani aynı anda gerekli olan ve özgürce varsayılan bir çatışma ile gönüllü bir yüzleşmeyi açığa çıkartır. Tehlikeye atılma, Dasein'in eylemine, yaratısına ve bilmesine eşlik eder. Bilme, "evde-olmama" koşuluyla meydana gelir. Buna uygun olarak bilme, "verili" olanın tanıdık, erişilebilir ve sorgulanmamış anlamına geldiği "herhangi bir zamanda verili olan şeyin ötesine başlangıçtaki sürekli bakış" olarak meydana gelmelidir (EM 122). Bu nedenle "Varlıkları yönünde" verili varolanların ötesine bakış, "gizli ve belirsiz olana korunaksız bir maruz kalma"dır (SU 13).

Heidegger'in Parmenidesci *noein* yorumu, bilmenin aynı anda Varlığa "alımlayıcı" bir maruz kalma ve Varlığa yönelik etkin veya güçlü bir girişim ile ilişkili olduğu tarzı açığa çıkartır. Burada Varlık, "*physis*" olarak anlaşılır: kendi içinde aynı zamanda "ışıldayan görünme [*scheinende Erscheinen*] olan doğmakta olan-daimi güç [*Walten*]" (EM 77). Heidegger şöyle der:

Noein idrak etmek [*Vernehmen*] anlamına gelir, *nous* ise idrak demektir ve aslında her iki anlamı da tabiatları gereği birbirine aittir.... Bu çifte anlamı ile idrak şu anlama gelir: kişinin şeyleri sadece anlamakla yetinmeyip kendini gösteren şeylere yönelik alımlayıcı bir konumu [*Aufnahmestellung*] benimsemesi suretiyle şeylerin kendine gelmesine olanak sağlamak. Birlikler alımlayıcı

bir konum benimsedikleri zaman yaklaşan düşmanı karşılamak isterler ve aslında onu öyle bir tarzda karşılarlar ki onda hiç yoksa bir duruşa, durmaya [*zum Stehen bringen*] sebep olurlar. Bu görünen şeyi [*des Erscheinenden*] alımlayıcı-bir konuma sokma, *Noein* ile ilişkilidir (*EM* 105).

Burada askeriyeden örnek kullanımı, Varlık ile ilişkili olarak bilmenin özsel olarak *polemos*'ta –çatışma, kavga veya mücadelede [*Kampf*]- ifade edildiğine işaret eder. Bilme aynı anda hem “kabul eder” hem de karşı çıkarak *das Seiende im Ganzen*'in ortaya çıkmakta olan görünen gücünde “bir durmaya sebep olur”. Bu çatışmayı anlamak için “ortaya çıkan” olarak Varlığa yapılan atfa değinmek zorunludur.⁸⁵ Burada Varlık, aynı zamanda (Varlık-olmayana) “geri çekilen” bir “ortaya çıkma” olarak anlaşılır. Dahası ortaya çıkmada varolanlar, kabul edildikleri bakış açısı ile uyum içinde farklılaşan çok katmanlı “açılar”dan kendilerini sunarlar. Öyleyse Varlığın bu öz-tezahürü aynı zamanda bir “gizlenme”dir. Burada gizlenme iki katmanlı bir biçimde ele alınır: ilki, muğlak kaynağın gizliliğinden meydana gelme ve geri ona düşme olarak; ikincisi, ol“ma”dıkları şey olarak varolanların öz-tezahürü yani, “görünüş” [*Schein*] olarak “ortaya çıkma”da durmak. Bu aynı anda “gizlenme” onunla çatışma içindeyken Varlıkla da ilişkilidir (ondan kaynaklanır). Heidegger, Herakleitos'u yorumlarken Varlık ile görünüş arasındaki, bir zamanlar “çatışma” olan içten bir birlik [*Innigkeit*] ilişkisinden bahseder (*EM* 87). Öyleyse bilmede “Varlığın durmasına sebep olmak” Varlığı görünüşten çekip almak ve tutmak için bir kavgadır [*Kampf*]; olan şeyi, gibi olanı ve olmayan şeyi birbirinden ayırt etmektir (*EM* 83). Varlığın varolanlarda “durmasına sebep olmak” demek, varolanları, görünüşün [*Schein*] karmaşasından çekip çıkarıp olmayan şeye karşı sınırlandırmak demektir.

Bu çatışmada sözkonusu olan şey, sadece olan şeyin bilgisi değil aynı anda hem “dünyanın oluşu” hem de insanın özsel

85 “Varlık ortaya çıkma [*Erscheinen*] anlamına gelir. Bu demek değildir ki Varlığa olana müteakip bir şeydir. Varlık, daha ziyade ortaya çıkma *olarak* bulunur [*West*]” (*EM* 77).

olarak olduğu şeyin varoluşu, yani Varlığa otantik “aidiyet”te varoluştur.⁸⁶ Tam olarak bunaltıcı olana yönelik düşmanca saldırıda insan kendisinin *physis*’e “ait olduğunu” gösterir: Varlık tarafından ortaya çıkan-gücün bir aracı olduğu iddia edilir. İdrak, bunaltıcı olana *karşı, onun adına*, dünya olarak ifşasını kolaylaştırmak için şedit bir eylemdir (bkz. EM 135).

Bununla birlikte, bir bütün olarak varolanların ortasında binçli “maruz kalma”nın sadece Dasein (yukarıda işaret edildiği gibi) tekinsize sürüldüğü için uç bir tehlikeye atılma olmadığı aynı zamanda *bunaltıcı olanın* her zaman bilme ve insanın yaratıcı benlik davası *üzerinde* özsel “önceliği”ni yeniden ileri sürmesinden dolayı bir tehlike atılma olduğu görünür hale gelir. İnsanın olduğu şey haline gelmesi aracılığıyla “*Varlığın* durmasına sebebiyet verme” işi, sürekli, zorunlu ve amansız

86 “Çatışma ilkin henüz duyulmamış, söylenmemiş ve düşünülmemiş olarak olan şeyi tasarımlar ve açığa çıkartır. Bu çatışma yaratıcılar, şairler, düşünürler ve devlet adamları tarafından sürdürülür. Bunaltıcı hüküm sürene [*Walten*] karşı yapıtlarından bariyerler inşa eder ve böylelikle açılan dünyayı ele geçirirler [*bannen*]. Bu yapıtlarla hüküm süren, *physis*’in bulunması bakımından durmasına sağlanır. Olduğu gibi varolanlar ilk olarak varolmaya başlar. Bu dünya-olma otantik tarihtir” (EM 47). *Metafiziğe Giriş*’teki bu *po-lemos* yorumu bilimin özüne yönelik iradenin (*Rektörlük Konuşması*’nda) tam da nasıl “*Volk*’ukumuza en içteki ve en dıştaki tehlikelerden oluşan kendi dünyasını, yani sahici *tinsel dünyasını* tedarik ettiğinin” zorunlu bir açıklamasını sağlar (SU 14). Heidegger’in Freiburg Üniversitesi rektörlüğünü üstlenmesindeki niyetlerine dair savaş sonrası açıklamasında (*Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken*; SU 21-43 içinde) aslında *Rektörlük Konuşması*’nda “düşünüm ve sorgulama tutumunun [*Haltung*] ‘kavga’da [*Kampf*] konumlandırıldığı ve bu ‘kavga’nın *Herakleitosçu* bir anlamda düşünülüp dile getirildiği” öne sürülür (SU 28). Lakin *Metafiziğe Giriş*’teki nasıl ilksel çatışmanın dünyayı meydana getirdiğine dair yorumun *Rektörlük Konuşması*’nda değinilen tinsel dünya oluşturma sürecini açıkladığı sonucunu çıkarmakta tereddüt ederiz zira ne *Rektörlük Konuşması*’nda ne de ondan önceki yazılarda, tinsel bir dünyanın oluşmasında “yapıtların” [*Werke*] –düşünce, şiir, sanat ve devlet kurucu yapıtların– rolüne dikkat çekilir. Heidegger –bilimin yenilenme girişimleri aracılığıyla artık belirlenemeyeceğini veya “saf bir tekniğe özsel dönüşümünde durdurulamayacağını” öğrendiği– rektör olarak görevinden sonra yapıtların kurucu rolüne işaret etmeye başlar (SU 39).

felaket [*Verderb*] tehdidi ile karşı karşıyadır. Varlığın insan üzerine önceliği, ilkin insandan bunaltıcı olana karşı bilme ve yaratıcı bir tehlikeli girişimi talep etmesi bakımından, ikinci olarak da böyle bir “orada-olma” girişiminin üstesinden gelinmesi ve “dağılması” bakımından vardır. Heidegger’in dediği gibi;

Eğer Varlık, *Physis* gibi, ortaya çıkan egemen-olmanın bulunduğu tarzda egemen oluyorsa [*waltet*], bu Varlığın üstün gücüne karşı şedit-faaliyet, bunun karşısında parçalanmalıdır. Bununla beraber bu parçalanma gereksinimi ancak, parçalanması gereken sadece böyle bir orada-olmaya mecbur bırakıldığı [*genötigt*] müddetçe mevcut olabilir. İnsan böyle bir orada-olmaya mecbur bırakılmış, böyle bir Varlığın Gereksinimine [*Not*] fırlatılmıştır çünkü bunaltıcı olan ortaya çıkmak için bir apaçıklık mekanına *gereksinim duyar*. Bizzat Varlık tarafından mecbur bırakılmış olarak bu Gereksinimin anlayışından dolayı insani-varolanın özü kendisini bizim için açar. Tarihsel insanın Dasein’ı Varlığın üstün gücünün ortaya çıkarak araya-girdiği bir gedik olarak konumlandırılmak anlamına gelir ki böylelikle gedik Varlık karşısında parçalanabilsin.

Das Seiende im Ganzen’ın üstün gücü ortasında, insanın yapıtların etkin bir bileni ve yaratıcısı olarak konumunun tehlike atılma tarzları çok katmanlıdır: (1) İnsan, görünüşün tanıdık alanındaki güvenli yurdundan “fırlatılır” ve, belirsizliğe ve *Tekinsizliğe* atılır. (2) İnsan, Varlığın durmasına sebebiyet veren eyleme zorlandığında ölüm olasılığı ile yüzleşir. (3) İnsanın Varlık karşısında eylemi başlangıçtan beri eksikliğe ve başarısızlığa mahkumdur çünkü eylem dürtüsü, olduğu gibi bunaltıcı olan tarafından bildirilir. Eylem ya Varlığı saklanmaya çekip almasında başarı kazanması bakımından zafer kazanır ya da bunu yapmakta başarısız olmasıyla Varlığı “kaybeder”. Tehlikeli bilme, eylem ve yaratım girişimi, Varlığı saklanmadan çekip alma ve insani düzenin sınırlarını aşma ve böylelikle zaten *olan* şeyi aşmaya dair bir girişimdir. Heidegger başarının büyüklüğüyle birlikte, bu tehlikeli girişim için gücün doğacağını ve ancak varolanlar bütünüünün belirsiz ve dehşetli karakterinin

yoğunlaştırılması aracılığıyla büyüyeceğini öne sürer. Bu nedenle “Varlığı varolanlara parçalama” ödevinde sadece yenilgi değil zafer de felaketin “tehlikesi altında”dır. Varlık, –söz, şiir ve politik kuruluş “yapıtları” aracılığıyla– varolanlarda “sabitlendiğinde”, gizlenme, düzensizlik ve var-olmayana *karşı* “koyar”. Ama o zaman bile böyle yapıtlar, olduğu gibi bunaltıcı olana tanıklık eder ve dolayısıyla mahvolmaya karşı kendi kırılğanlıklarını açığa vururlar. Dahası burada ortaya çıkan-görünen güç, hiçbir suretle yakalanmaz ve tek kalemde sabitlenmez. Zira Varlık varolanda, ancak durmaya sebebiyet veren çatışma ve mücadele devam ettiği müddetçe “durur”. Burada insani davanın her “zafer”i, çatışmaya ara verilmesi ve düşüşün kaçınılmazlığı ile ilişkilidir. Eğer ilksel çatışma sönümlenirse, yapıtlar dünya içindeki diğer verili ve erişilebilir varolanlar arasına kabul edilir.⁸⁷ Böyle varolanlar aşık olmalarından dolayı artık var-olmayanların gücüne tanıklık etmezler; Varlığın gücünü muhafaza edemezler. Heidegger burada yine orada-olana acı veren “düşmüşlüğe” değinir. “Tarihsel Dasein’in kulesi her yükseldiğinde, kişinin meselesiz ve mekan-sız karışıklıkta dolaştığı tarihsel olmayana ani düşüşünün [Absturz] dipsiz uçurumu daha da derinleşir” (EM 163). Varlık kendisini, durmaya-*sebebiyet* olma sürecinde ve bu süreç aracılığıyla gösterir ve varolanlarda “yapıtlar” (düşünce sözlerinin yapıtları, sanat yapıtları ve kurulan tarihsel zamanın yapıtları) aracılığıyla “sabitler”. Bu nedenle tehlikeye atılma,

87 Bu nedenle orada-olmanın seviye ve mertebesinin muhafaza edilmesi, zaten erişilmiş olan bir seviyenin “yaratıcı bir biçimde aşılması” aracılığıyla çatışmanın sürekli yeniden onaylanmasını gerektirir. Heidegger şöyle değerlendirir: “Çatışma [Kampf] olduğu gibi varolanın karşı koymasına olanak tanımakla kalmaz, tek başına sürekliliği içinde [Ständigkeit] varolanı muhafaza da eder [bewahrt]. Çatışmanın giderek küçüldüğünde varolan da aslında yok olmaz ama dünyayönünü değiştirir” (EM 48). Heidegger *Varlık ve Zaman*’da benzer bir biçimde şunu ileri sürer: Dasein’in kararlılığı aracılığıyla açılan dünyanın “muhafazası” Dasein’in “durum karşısında kaskatı kesilmemesini [versteifen]” gerektirir. “Aksine, anlaşılmalıdır ki, kendi kararlılığı yine kendi ifşa anlayışı içinde şu veya bu fiili imkan için *serbest ve açık tutulmak* zorundadır. O halde kararlılığın kesinliği şunu imlemektedir: olası ve hep fiilen zorunlu bir geri-almaya [Zurücknahme] *kendini-serbest-tutma*” (SZ 308; vurgu eklendi).

asında Dasein'in dağılması, bilmenin ve yaratıcı eylemin zorunlu icrasıdır. İnsanın Varlıkla yüzleşmesi bu nedenle fedakarlığın karakterine sahip gibidir.

En tekinsiz olan (insan), olan şeydir çünkü daha en başından gelişir ve evsel olanı [*Einheimisch*] sadece ondan kaçabilmek ve bunalıcı olanın girebilmesi için korur. Varlık insanı, kendisini Varlığa maruz kalan biri olarak aşması için mecbur bırakan bu gedğin izinde bizzat fırlatır ki bunu yapıtında tesis etsin ve böylelikle bir bütün olarak varolanı açık tutsun. Bu nedenle, güçlü bir biçimde eyleyen kişi iyilik [*Güte*] ve (yaygın anlamıyla) uzlaşma nedir bilmez; başarı veya itibar ile yatıştırılmaz veya tatmin edilemez. Tüm bunların ortasında yaratıcı biri olarak şedit-eyleyen, sadece hor gördüğü tamamlanmanın görünüşünü görür. Duyulmamış olanın hevesi içinde tüm yardım ile ilişkisini keser. Batmak [*Untergang*], onun için en derin ve en geniş anlamıyla bunalıcı olana Evet'tir. Etkilenen yapıtın dağılmasında, onun bir düzensizlik ve *sarma* (israf) olduğunu bilerek bunalıcı olanı düzenine [*Fug*] terk eder.... *Tarih* olarak bunalıcı olan, Varlık, kendisini yapıtlarında teyit eder (EM125).

Takip eden tartışma Heidegger'in bilme betimlemesinin *Rektörlük Konuşması*'ndaki sonuçlarını bir bütün olarak varolanların "üstün gücü"ne bir "maruz kalma" olarak açıklığa kavuşturulmasını amaçlamıştır. Çıkış noktamızı anımsamak için: öğrenciler, "basit, özsel ve büyük olanı" deneyimlemeyi araştıran ve "en doğrudan bir biçimde kuşatan" şeye "maruz kalma"yı isteyen bir "bilme iradesi" fikri ile aşılanmıştır. Heidegger hitap ettiği Alman öğrencilerde, "basit, özsel ve büyük olanı" deneyimlemeyi imkanı kılan tarzlarda "olan şeyin" bütünü karşısında serbest bir biçimde teslim olmamaya dair gizli yeteneği keşfeder. Bu, Dasein'in varolanlar bütünündeki özsel "konumu" sorusudur. Heidegger'in öğrencilerde uyandırmayı istediği bu yatkınlık ("bilme iradesi") bir bütün olarak varolanların Varlığına atıf yapmaksızın anlaşılmaz zira sözkonusu yatkınlık sadece, bu bütüne yönelik ve bu bütün için bir "'içeride-olma" tarzı"dır". Buna karşılık, kendini ifşa edebilen şeyde ve bu şey için,

bir bütün olarak olan şeyin Varlığı sorusu, Dasein'ın yatkınlığı sorusundan ayrı olarak sorulamaz.⁸⁸ Gördüğümüz üzere, bu bir bütün olarak varolanların Varlığı ile insanın Dasein'ının birbirine ait olması –Dasein, bir bütün olarak varolana bilinçli bir maruz kalmaya katıldığında yasalaşan bir aidiyet– Dasein'ın, “varolanın kendi temellendirilemeyen değiştirilemezliğinde kendini açması, bilgiye hakikatini teslim etmesi” aracılığıyla kavgaya, *polemos*'a dahil edilmesine yol açar (SU 11). Öyleyse bu kavga insani tutumda başlamamakla beraber bunaltıcı bir güç olarak Varlığın kendisine aittir. İnsan Varlık Gereksinimine “fırlatıldığı” ve bu Gereksinim tarafından talep edildiği müddetçe bu “mücadele”ye katılır. Bu nedenle çatışma ve mücadele, görünüşe karşı mücadele ve görünüşün hakim olduğu “evsel” olana karşı bir mücadele olarak otantik varoluşa yayılır. Almanlar bilimin özüne gönüllü olmanın gerekliliğini devraldıklarında buradan doğan dünya, belirli güçlerin çatışmanın birliğinde bir arada tutulduğu “tehlike dünyası”dır.

Heidegger için “bilme”, esasında Dasein'ın Varlığın ilksel *polemos*'una katıldığı bir tarzdır. Bilme iradesi zorunlu bir biçimde karışıklık, yıkım ve çöküşü beraberinde getirir (yukarıda çeşitli yollarla serimlendi). Buradan Heidegger'in öğrencilerden talep ettiği yatkınlığın neden cesaretin belirgin bir formu olduğu anlaşılır. Bu, rektörlük dönemi konuşmalarından birinde açık bir biçimde ileri sürülmüştür.

Açık bir sertliğin ve varlığın özü hakkında inatçı, basit sorgulamanın kesin, istikrarlı yetkinliğinin geri döndüğünden eminiz. *Völkische bilim için, cesaretin olan şeyle [dem Seienden] yüzleşmede, ki cesaretin ilk formudur, artması veyahut yok olması sorgulamanın en içteki sebebidir. Zira cesaret kişiyi ileriye cezbeder; cesaret şimdiye kadar olan şeyden kendisini özgürleştirir; cesaret alışılmadık ve hesap edilemez olanı tehlikeye atar. Bizim*

88 “Bir bütün olarak varolanların ortasındaki insani varolanın açık bir biçimde kendi Varlığını oluşturduğu noktada insani varolanın hususiyeti de [*Eigenheit*], egemen olan ortaya çıkma olarak Varlığa aidiyetinin hususi tarzından [*Eigenart*] doğar” (EM 106-107).

için sorgulama teklifsiz bir merak oyunu değildir. Sorgulama, her ne pahasına olursa olsun kuşkuda inatçı bir ısrar da değildir. Bizim için sorgulama şu anlama gelir: yabancı olanın dehşetine ve karanlığın kafa karışıklığına kendini kapatmamak (G16 192; vurgu eklendi).

Burada reddedilen uzlaşım sal bilim varolanların, “olan şeyin”, “başka hiçbir şeyin” bilgisini titizlikle araştırır ve edinir ama yapısal olarak sahici bir biçimde varolanı deneyimlemeye muktedir değildir. “En içteki sebebinde”, sorunlarında, kavramlarında ve yöntemlerinde, varolanın kendisini kendi hakikatinde gösterebileceği “karanlığın karmaşasına” karşı kapalı kalır. Varolanların Varlığının eskiden-kalma ve sorgulanmamış bir anlayışında hareket edilerek bilim, araştırdığı şeyin verili, kesin, ve “hesap edilebilir” bulunuşu olarak ele alınır. Bilim sadece mevcut-olan şeyin bilgisinin (“şimdiye kadar olmuş olan şey” hakkında) ediniminde ilerler. Uzlaşım sal bilimin “en içteki sebebi”nin cesaret değil, dehşet vericiye kendini kapayan korku olduğu ifade edilir. Böyle bir duruş noktasının ufkunda içinde sorgulama –özellikle “Varlık” sorgulaması–, ya sahici olan şeyde hiçbir tutunma noktası olmayan keyfi bir “merak oyunu” ya da safi bir şüphe olarak anlaşılır. Bu nedenle Heidegger burada *Metafizik Nedir?*’de olduğu gibi bilimle, varolanlarla sahici bir yüzleşmenin neyi talep ettiğini göstererek (Varlığın kendisini açığa çıkartmanın imkanı için, Varlık ile yüzleşmede sahiden “büyüme”nin imkanı için kesin, güvenli, hesap edilebilir ve kullanışlı sonuçların cesur bir biçimde kurban edilmesi) kendi zemininde –kendi hakikati içinde (varolanın) “ne olduğu”yla yüzleşme talebinde– buluşur.

Heidegger, öğretmen ve öğrencileri, cesareti –“yeni cesaret” dediği şeyi– uygulamak, özsel olarak bilimin imkanına bağlı risk ile yüzleşmek için çağırır. Aynı zamanda bilimin doğrulanması hakkıyla anlaşıldığında, bilimin kurumsallaşmış uygulamasından ayrılmaya eşlik eden risk ile yüzleşilmelidir. Eğer bilim, özünde Varlıkla yüzleşme olarak yeniden düzenlenecekse takip eden her şey “yıkım”ı riske etmelidir: bilimin tesis edilmiş düzeni; öğrenci

ve öğretmenlerin uygulandığı haliyle kendi faaliyetlerinin önem ve yücelik kavrayışının temelleri ve bilimin modern toplumda edindiği kamusal saygınlığın temeli. Devrimle açılan yeni durum, üniversitede bir dönüşümü kısmen imkanı kılar gibidir çünkü devrimin ulusçu tını, bilimsel araştırma ve öğretimin kendini meşrulaştırdığı zeminin altını oyar. Böylelikle Heidegger, “uluslararası bilimsel ve ilmi ilerleme fikrini” bilimin kendi belirsizliğini arkasına sakladığı bir yanılsama olarak sunabilir. Dolayısıyla metafizik *polemos*’a giriş, politik bir mücadele, “liderlerimizin eğitildiği kurumlar için bir mücadele....üniversitedeki öğrenci ve öğretmenlerin biçimlenişi [*Gestalt*] üzerine bir mücadele” içindeki Alman üniversitesindeki öğretmen ve öğrencileri kapsar (G16763). Bu mücadele, fakültelerin direniş ve kayıtsızlıklarına karşı, kendi faaliyetlerinin imkan, amaç ve varsayımları ile ilişkili olarak temel sorgulamaya kendilerini maruz bırakma konusundaki gönülsüzlüklerine karşı bir mücadeledir. Heidegger’in en sivri yorumu, politik ideolojiye yönelik uydumculuğun dışa dönük sergilenmesine yönelmiştir. Zira bilimlerdeki sahici bir devrimi, sadece reforma benzeyen bir şeyi yerine koyarak önüne geçmekle tehdit eder.⁸⁹

Akademik kurumlar için mücadele, eğitimin tesis edilmiş formlarını “yeni bir öğretim tarzı” ile değiştirme girişimi aracılığıyla ilerler. Bu Heidegger’in felsefi pedagojisini eğitimin daha yüksek formlarına çevirmek için bir çaba gibi görünür. Öğretmenin hakim olan biçemi, öncelikli olarak araştırma aracılığıyla edilmiş “malumat”ın [*Kenntnisse*] iletiminden –“özel” olanın ne olduğu sorusuna kayıtsız kalma üzerine temellenmiş bir edinim ve iletimden– oluşur. Diğer taraftan “yeni öğretme”,

bilgiyi aktarmak anlamına gelmez ama öğrencilerin öğrenmesine izin verir ve öğrenmeleri için vesile olur. Öğrenmek, kişinin

89 “Her yerde karşımıza çıkan tarafsız plan ve sloganlar büyük *tehlike* ve ufak bir antropolojik destek haricinde eskisinden pek de bir farkı olmayan “yeni” *Wissenschaft* kavramı da öyle. “Politika” üzerine tüm bu konuşmalar da anlamsız zira eski rutini [*dem alten Schlendrain*] sonlandırmaya dair hiçbir etkileri yok” (G16762).

kendisini bilinmeyen tarafından çevrilmesine izin vermesi ve bilmeyi idrak etmede usta haline gelmesi demektir; kişinin özsel olanın anlamından emin hale gelmesi demektir... Öğrenci, angajmanın [*Einsatz*] gerekliliğinin temellendiği tüm şeylerin belirsizliğinden çıkmaya zorlanmıştır. Üniversite korkaklar için bir sığınak değil tekrardan bir risk [*Wagnis*] haline gelmelidir.⁹⁰ Mücadeleden sağ çıkamayan düşüğü yerde kalır (G 16 763).

Burada taslağı çizilen “yeni öğretme” en açık bir biçimde Heidegger’in kendi derslerinde, özellikle yukarıda derinlemesine değerlendirdiğimiz *Die Grundbegriffe Der Metaphysik*’de örnekendirilmiştir. “Bilme” ve “bilinmeyen tarafından çevrenmiş” olma anları, *Grundbegriffe*’deki felsefi düşüncenin, bizzat araştırmanın “gerekliliği”ni temellendiren bir zorlantı yoluyla bütün (burada “tüm şeylerin belirsizliği”) tarafından “idrak edilme” deneyimini varsayan kavramsal bir sorgulama ve bilme olarak ifade edilmesini pekiştirir. Öğrenme, özgürlük –şeylere gönüllü bir açıklık– ile gerekliliğin –olan şeyin otonom gücü tarafından kuşatılmış ve mecbur bırakılmış-olma– kendine özgü bir birliği ile ilişkilidir. *Grundbegriffe*’de öğrenmeye “teşvik”, benzer bir biçimde araştırmanın temel haletiruhiyesini ve *Ergriffenheit*’ını “uyandırma ve tesis etme”ye dair pedagojik ödevde yatar. *Grundbegriffe*’de uygulanan pedagoji ile burada atıfta bulunulan “yeni öğretme” arasındaki bu özel karşılıklılık anlarının ötesinde genel olarak Heidegger’in pedagojisi yani Heidegger’in tüm dersleri ve yazılarının, öğrencileri öğrenmeye “teşvik etmesi” veya onları

90 Bir şeyin *Wagnis*, “tehlikeli girişim” veya risk olmasının ne anlama geldiğine, Heidegger bu sözcüğü bilginin nasıl ön-Sokratikler için her zaman “risk” ile ilişkili olduğunu yorumlarken *tolma*’yı çevirmek için kullandığında işaret edilir: bilmek, “Varlığın, var-olmayanın ve görünüşün riskini aynı anda almak, yani Varlık, var-olmayan ve görünüş arasındaki karar olarak orada-olmayı görev edinmektir” (EM 86). Aynı zamanda *Antigone*’deki koronun şiirlerinin yorumuna yeniden bakınız. “Söylenmemiş olanı ifade eden, düşünülmemiş olana dalan, olmamış şeyi olduran, görünmemiş olanı ortaya çıkartan güçlü eyleyen, yaratıcı, bu güçlü kişi hep *Wagnis* [*tolma*] içindedir. Varlığın üstesinden gelmeye giriştiği müddetçe, dayanmalı ve var-olmayanın, *me kalon*’un baskısı ile karşılaşmaya olanak tanınmalıdır; dağılmayı, süreksizliği, düzensizliği ve hasarı göze almalıdır” (EM 123)

“bilinmeyen tarafından çevrelenmeye” zorlaması bakımından yeni öğretmeyi örneklendirdiği söylenebilir. Bunu, bir yandan Varlığın zorlu ve bulmacamsı karakterini bizzat ortaya çıkarıp onun tarafından güdülenirken diğer yandan onu aktaran bir araştırmayı ortaya koyarak yaparlar.⁹¹

Bu bölümün diğer özel izleklerini geliştirmeye devam etmeden önce –Varlıkla ilişkili soru, Heidegger’in hedef aldığı öğrencilerin yatkınlık ve tutumları– takip eden tartışmanın temel noktalarını yinelemek gereklidir. Derslerde uygulanan pedagoji, “felsefi düşüncenin” öğrencilerin varoluşunda “seyir haline girmesi”ni araştırır. Bu, öğrencilerin Dasein’ı içinde örtülü bir biçimde zaten varolan bir yatkınlığı uyandırmak, yönlendirmek ve açıklığa kavuşturmayı amaçlayan, teşvik niteliğinden bir çağrı ile ilişkilidir. Bu, *Varlık ve Zaman*’daki vicdan analizine başvuru aracılığıyla biçimsel bir tarzda anlaşılabilir. Heidegger burada Dasein’ın olası otantikliğine, vicdanın çağrısına potansiyel açıklığında ve bu çağrıyı dikkate almaya gönüllü olmasında kanıt bulur. Bunun öğrencilerin fiili varoluşunda ne anlama geldiğini çözmek için Heidegger’in rektörlük döneminden eğitim üzerine konuşmalarına dönmüştük. Burada Heidegger, doğrudan bir “bilme iradesi” ile harekete geçen Alman öğrencilerine hitap eder. *Rektörlük Konuşması*’ndaki bilimin özü üzerine düşünüm ile ilişkili bir biçimde değerlendirildiğinde sözkonusu bilme, “varolanların üstün gücünün ortasındaki en net tehlikeye atılma”ya “maruz kalan” ve ona bağlı olan Dasein’ın Varlığının bir kipi olarak görünür. Neden bu konumun “tehlikeye atılma”lardan biri olduğu ile ilgili karmaşıklık ve Varlığın “üstün güç” olarak belirlenmesinde neyin ifade edildiği ile ilgili soru bizi, *Metafiziğe Giriş*’teki Yunan başlangıcı yorumunu kısaca değerlendirmeye götürmüştü. Burada Parmenides, Sofokles ve Herakleitos yorumları aracılığıyla Heidegger, Varlığın insanla

91 Bkz. tüm öğreti ve felsefi söylemlerin “muğlaklığı” tartışması (yukarıda ss. 52-57). Aynı zamanda Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da Yorck’un Dilthey ile yazışmalarından yaptığı alıntıyı değerlendirin. “Ama siz benim paradoksları nasıl yeğ tuttuğumu biliyorsunuz ve bunu meşrulaştırmak için paradoksallığın bir hakikat işareti olduğunu söylediğimi” (SZ 402).

kökensel ilişkisinin önde gelen çeşitli özelliklerini özetler. Bunların arasında biz şunu vurguluyoruz: Varlık, basit bir biçimde, bir bütün olarak varolanların apaçıklığının öz-ortaya çıkışı ve öz-gerçekleşmesidir; bir bütün olarak varolanlarda ortaya çıkmak için Varlık, “apaçıklık mekanı” olarak Dasein’a gereksinim duyar ve onu talep eder; Varlığın (görünürdeki) zorlayıcı gücü, insanı yakalar ve onu “evsel” olandan tekinsiz olana fırlatır. Burada insan, Varlığın kendi üzerindeki talep “Gereksinim”imini [Not] deneyimler ve özüne, bilme ve yaratım aracılığıyla Varlığın ifşasını kuran ve muhafaza eden biri olarak mecbur bırakılır. Son olarak Dasein, özsel olarak, Varlığın tarihte ve tarih olarak öz-ortaya çıkışını yöneten kökensel çatışmaya [*polemos*] katılım aracılığıyla olan “kişi”dir. Böyle bir katılım Varlığın yenilenmiş sorgulaması, Heidegger’in “yeni cesaret” dediği şeyi varsayar: Varlık ile yüzleşmede büyümeye ve yok edilmeye gönüllülük. Buna uygun olarak, Heidegger’in konuşmalarında çağrıda bulunduğu “yeni öğretme” öğrencileri kendilerini “tüm şeylerin belirsizliğine” maruz kalmaklıkta tehlikeye atmaya teşvik eder.

Şimdiye kadar bu tartışmada eksik kalan şey, öğretmenin yeni tarzı için ve dolayısıyla bunu ifade eden bütündeki konuma sahip olmak için –yani “bir bütün olarak varolanların belirsizliğinin ortasında sorgulayıcı, korunaksız bir sağlam durma olarak” bilimin özünü isteme ve “Dasein’ınımız”da, kökendeki Yunan bilim anlayışının belirli eğilimleri yeniden kazanmak için– hareket ettiren saikin yeterli işaretidir. Kuşkusuz Yunan başlangıcının yorumlanması, Varlığa yönelik sorgulayıcı duruşa, bizzat Varlıktan başlatılan bir Dasein “gereksinim”inde gerek duyulduğunu gösterir. Ancak insanın Varlıkla ilişkisinin bu özelliğine atıf, kendiliğinden, Dasein’ın gerçekte kendisini böyle bir Gereksinimde bulduğunu ortaya koymaz. Gereksinim, ancak tarihsel Dasein’da fiili olarak *deneyimlendiği* müddetçe sözkonusu varoluş tarzının kaynağı olabilir. Bu nedenle *Metafizğe Giriş*’te Heidegger böyle bir zaruriyetin “tekilliğine” ve tarihselliğine (zamansallığına) işaret eder. Zorlayıcı gereksinim, tarihsel bir halkın *eşsiz* muafiyetidir –Yunan için bu böyleydi ve

muhtemelen modern Almanlar için de aynısı geçerlidir. Heidegger'in dediği gibi,

Yunan, Dasein'ın bu birdenbireliği ve tekilliğinin [*Einzigkeit*], kendisini onlara *phusis*, *logos* ve *dike* olarak ifşa eden Varlığın kendisi aracılığıyla mecbur bırakıldığı [*genötigt*] derin bir farkındalığı içindeydi....Çünkü *Dasein'larının eşsiz [einzig] Gereksiniminde* güç kullanırlar ve Gereksinimi bir tarafa bırakmaktan ziyade onu şiddetlendirir ve kendileri için sahici tarihsel büyüklüğün temel koşulunu çekip alırlar (*EM* 125: vurgu eklendi).

Yunan Dasein'ındaki başlangıçta Gereksinimin eşsizliği gözönüne alındığında, bilimin özünün Yunan başlangıcından geri kazanılması, sadece Varlığın başlangıçtaki felsefi ifşasını meydana getirmiş olan bir güç düşüncesindeki iyileşme olarak anlaşılamayacağı sonucu çıkacaktır. Zira, her şeyden önce eğer bu sadece Antik felsefenin tarihsel bir çalışması olsaydı, *geri kazanıma* neden gerek duyulacaktı? Bilimin özünün geri kazanımı üzerine düşünüm, daha ziyade, Alman Dasein'ını üzerinde bir iddiayı dikte eden eşsiz, tarihsel Varlık Gereksiniminden kendiliğinden doğmalıdır. Bu durumda, Yunan başlangıcı üzerine düşünüm –Yunanın Varlık ile yüzleşmesi–, zaten güncel Yunan Dasein'ında deneyimlenen zarureti açıklığa kavuşturmaya hizmet eder.

Heidegger buna uygun olarak *Rektörlük Konuşması*'nın başında, bilim ödevinin, Alman Gereksinimi ile bağlantı içinde doğrulanmasını ısrarla vurgular.

Bilim ile Alman kaderi özsel bir irade olarak iktidara gelmelidir. Bilim ve Alman kaderinin iktidara gelişi ancak ve ancak *bir yandan* bizlerin –yani öğretmen ve öğrencilerin– bilimi en içteli gerekliliğine maruz bırakmamız *öte yandan* en uç Gereksinim [*Need*] içindeki Alman kaderine dayanmamız [*standhalten*] halinde mümkündür (*SU* 10).

Bilim ile Alman kaderi arasındaki ilişki, iki birbirinden bağımsız gücün birleşmesi değil, karmaşık ve saklı bir birlikte

zaten birbirine ait olanın bir savıdır. Öz sorunsalı ve bilimin gerekliliği başlangıçtan beri Alman kaderi meselesi ile bir arada örülmüştür. Bilimin “varolması gerekip gerekmediğine” dair soruyu ortaya koyarken bilime koşulsuz bir biçimde gerekli bir şey olarak yaklaşılmadığı gibi, kendinde değerli olacak bir biçimde analiz edilen bir şey olarak ve kozmopolit insanlığa ait olduğuna inanılan bir şey olarak da yaklaşılmaz. Bilime ancak “bizim için” –yani Alman Üniversitesinin öğretmen ve öğrencileri için– anlamı ve varoluşu bakımından yaklaşılır. Hangi koşulda bilimin “sahici” bir biçimde böyle varolabildiğine dair soru yanıtlandı: ancak *kendimizi, tinsel-tarihsel Dasein’ımızın* başlangıcının [*Anfangs*] gücüne bırakırsak. Bu koşul şuna işaret eder: ancak “biz” –öğretmen ve öğrenciler– kendimizi, tinsel kaderi Yunan felsefesinin başlangıcından başlayıp, bu başlangıcı içine alan bir halkın tarihsel Dasein’ına ait *olarak* anlarsak (SU 11; vurgu eklendi). Bu nedenle bilim sorunu, “kendi Varlığımız” için rehberlik edici bir özen içinde tamamen kapsanmışken aynı anda öğrenci ve öğretmenler (bilim insanları olarak) Alman kaderinin bütünü içinden “kendilerini” anlamaya çağırılırlar. Bu *völkisch-tarihsel öz-anlama* açık bir biçimde bilimin özüyle ilgili karara rehberlik eder. Bu nedenle bilimin “Yunan” özünün özellikleri “Dasein’ımız” için yeniden tedarik edilecektir (SU 11).

“Kim” olduğumuz üzerine öz-düşünümünden [*Selbstbesinnung*] kaynaklanan kendi Dasein’ımız” ile meşguliyet ve Alman üniversitesinin çakışan *benlik-davas*ı, az da olsa Alman Dasein’ın kendisini, ona ıstırap verdiği söylenen “en aşırı Gereksinim”de bulduğunu varsayar. Lakin burada bu eşsiz Gereksinimin karakteri sorusuyla ilişkili olarak *Rektörlük Konuşması* bizatihi belirsiz ve dolaylıdır. Bununla beraber burada bu mesele üzerine tespit edilen şeyin, hem bizim rehberlik edici izleğimiz (genel olarak Heidegger’in pedagojisi) için hem de daha spesifik olursak felsefi pedagojinin hedef aldığı öğrenciler hakkında soru için özel bir önemi vardır. Zira Heidegger, Alman Dasein’ının Gereksinimin tam olarak ne *olduğunu* açık bir biçimde belirtmeksizin Alman öğrencilerin –“Volk’un genç ve çocuk güçlerinin”–bir şekilde

tarihsel Dasein'ın Gereksinimi deneyimlemekle kalmayıp aynı zamanda kendilerinin, doğru bir biçimde yanıtlamak suretiyle zaten bu gereksinimin üstesinden geldiklerini de gösterdiklerini öne sürer.

Heidegger, öğretmenlerin pedagojik liderliğinin nasıl “yeni cesaret” dediği şeylerin sahici bir takibini “uyandırmaya” hizmet ettiğine işaret ettikten sonra, önemli bir açıdan takip eden şeyi uyandırmanın zorunlu olduğunu öne sürer:

Alman öğrencileri ilerleyiştir. Liderler aracılığıyla kendi belirlenimlerini temellendirerek, bilen hakikate yükseltmeyi ve, yorumlayan-edimleyen sözün ve yapının açıklığına teslim etmeyi isterler. Alman öğrencilerin, Alman kaderinin karşılaştığı bu en ileri sıkıntıya direnme kararlılığından, üniversitenin özüne yönelik sahici bir irade meydana gelir (SU 14-15).

Öğrenciler, etkin bir biçimde liderler “arayarak” kendi öz-bilgilerinin sınırlarının belli bir seviyede farkındadırlar. Burada tekrardan öğrencilere yönelik bir diğer konuşmada olduğu gibi, öğrencilerin kendilerini bilmediklerine işaret edilir. *Varlık ve Zaman*’ın otantik dert incelemesinde olduğu gibi liderler, diğer Dasein’ın “bilen hakikat”e yönelik belirlenimi veya kaderini, başkasını kendi Özeni içinde saydam hale getirip, onun için özgürleştirmeye yardım ederek “yükseltirler” (SU 122).⁹² Lakin

92 *Rektörlük Konuşması*, derslerde ayırdına vardığımız öz-düşünümsel bir nitelik gösterir: bir yandan liderlik “hakkında” bir beyan (ne olduğu ve neye sebebiyet verdiğine dair bir tür tanım) öte yandan bir liderlik pratiği örneği, tam tanımın bir icrası. Öğrencilerin yatkınlığını liderlerin bir arayışı olarak “yorumlamada”, bu bizatihi belirlenimlerinin “söz ve yapındaki” bir açıklamadır. Buna uygun olarak bu ifadeyi takip eden şey: (1) Heidegger öğrencilerin öz-yasasında örtülü olan özgürlük kavramını “açıklığa kavuşturur”. (2) Nasıl bu kavramdan yola çıkarak –yani yükümlülükleri üstlenmeye dair bir gönüllükten yola çıkarak– öğrencilerin belirlenimlerinin kurumsallaştığını (“etkin çalışmaya sokulduğunu” gösterir. (3) Öğrencilerin içsel belirlenimlerinin nasıl *Volk* aracılığıyla “*Volk*’un tinsel görev içindeki kaderine” teslim edildiğini ve “bağlandığını” gösterir (SU 16). Bir bütün olarak *Rektörlük Konuşması* aynı anda hem öğrencilerin Dasein’ının öz-açıklaması (ya da “üzerine düşünümü”) hem de Dasein’larının “gerçekleştirilmesi”dir. Bu nedenle *Rektörlük Konuşması* sadece “öz-sav” üzerine bir beyan değildir;

öğrencilerin öz-anlayışı ile öğrencinin liderler tarafından bilinip, yükseltile belirleniminin “hakikati” arasındaki uyumsuzluğun tanınmasına rağmen harekete geçiren gücü tedarik eden politik partiler, devlet, liderler veya filozof değil “*Volk*’un gençleri ve çocuklarının güçleri”dir. Bu nedenle öğrenciler üniversitenin özüne yönelik irade için bir tür sorumluluk taşırlar ve *Rektörlük Konuşması*’na göre her şey bu ödevi takip eder: bilimin yenilenmesi, *Volk*’un tarihsel misyonunun gerçekleştirilmesi ve böylelikle de Batının kurtuluşu. Öğrenci ve öğretmenlerin bilimin temel sorunlarıyla yüzleşmeye yönelik “yeni cesaret”i ortaya koymalarından bağımsız olarak bu, “çağa ait önem” arzeden bir durumdur zira Heidegger’e göre, “biz Almanların bir *Volk*, yani sözcüğün en yüksek anlamı ile bilen bir *Volk* kalıp kalmayacağımız buna bağlıdır” (G16 763).

Heidegger genel olarak, ödevlerden ve gelecekteki başarılar olarak gerçekleşmelerinden bahseder. Bu nedenle öğrencilerden talep edilen özelliklerden, teşvik niteliğinde bir konuşma aracılığıyla bahsedilir. Burada Heidegger aksine, öğrencilerin “kararlılığı”nın –Alman kaderi karşısında teslim olmama yeteneğinin– yeni öğrenci yasalarını kabul etmedeki “öz-yasama” edimleri aracılığıyla *zaten* onaylandığını ileri sürer. Heidegger bu harekette, akademik özgürlüğün hakim, sahici olmayan bir anlayışının reddinden oluşan bir “en yüksek özgürlük” edimi bulur. Alman Dasein’in ayırt edici Gereksinimine burada, doğrudan tanımlanmaktan ziyade dolaylı bir tarzda işaret edilmiştir. Öğrencilerin Gereksinimleri karşısındaki kararlılıkları, “baskın bir kayıtsızlık [*vorwiegende Unbekümmertheit*], amaç ve eğilimlerde keyfilik, eylem ve eylemsizlikte sorumsuzluk” tarafından tanımlanmış bir varoluşun reddi anlamına gelir (SU

bizzat “Alman Üniversitesinin öz-savı”dır (“*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*”, *Rektörlük Konuşması*’nın başlığı). Bu yolla *Rektörlük Konuşması*’nın söylemi *Varlık ve Zaman*’ın varoluşsal-ontolojik yorumuna benzer tabi bu yorum aynı anda hem varoluşun öz-yorumlanması (öznenin ve nesnenin iyelik eki) hem de “Dasein’in en aşırı varoluş imkanı için yorumlayıcı özgürleşmesi [*interpretierenden Befreiung*]” olduğu müddetçe (SZ 303).

15). Bu nedenle öğrencilerin kararlılıkları, hakim olan kayıtsızlık ve ciddiyet yoksunluğu tarafından işaretlenen bir gidişatla yüzleşmektir. Bu, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*’de “güncel Dasein’ımızın” “bir bütün olarak özsel Gereksinim [Not]” –belirli gereksinimlerin çokluğu ve onların üstesinden gelme girişimi tarafından bastırılan bir gereksinim– “özel bir zorlantı” dan [Bedrängnis] “uzak-durma”, “tehlike altında olmamaktan huzurla dolma” olan bir Gereksinim tarafından nasıl uyumlulaştırıldığını hatırlatır (G29/30 245).

Felsefi Cesaretin Kaynakları

Heidegger, Kasım 1933’de, Freiburg Üniversitesinde toplanan öğrencilerin karşısında aşağıdaki anma konuşmasını gerçekleştirir.

Schlageter’in Anısına

Yapıtlarımızın ortasında, derslerimizdeki kısa molalar sırasında on yıl önce, tüm ölümler arasında en güç ve büyük olanı ile yaşamını yitirmiş olan genç bir Alman kahramanı, Freiburglu öğrenci Albert Leo Schlageter’i anmak için ara verelim. Kısa bir anlığına onu onurlandırmak için ölümü üzerine düşünelim, ki bu ölüm yaşamlarımızı anlamak üzere bizi yardımcı olabilsin.

Schlageter, tüm ölümler arasında en güç olanı ile hayatını kaybetti. Saha topçu sınıfı bataryasının lideri olarak ön cephede, bir saldırı kargaşasında veya amansız bir savunma eyleminde değil –hayır, Fransız piyade birliği karşısında, oracıkta savunmasız dikildi.

Ancak o orada durdu ve bir insanın dayanabileceği en zor şeye dayandı.

Lakin bu bile son bir coşku hücumu ile doğmuş olabilirdi, bir zafer kazanmış, uyanan bir ulusun büyüklüğü ışıldamış olabilirdi.

Bunun yerine –karanlık, aşağılama ve ihanet gerçekleşti.

Ve böylece, en zor zamanında, *bir insanın yapabileceği en büyük şeyi* başardı. Tek başına, en içteki gücünden yardım alarak ruhunu gelecekte uyanacak bir *Volk*’un hayali karşısında onu onurlandırmak ve yüceltmek için yerleştirecek, böylelikle bu geleceğe inanarak ölebilecekti.

Bu en yüce ve en uzakta olanı hayal etmesine izin veren bu *kalp açıklığı* nereden?

En güç olana irade göstermesine izin veren bu *irade kararlılığı* nereden?

Freiburg'un öğrencileri! Alman öğrenciler! Bu kara ormanda, bu kahramanın yurdunda dağlara, ormanlara ve vadilere adım attığınız yürüyüş ve gezintilerinizde şunu yaşantılayın ve bilin: genç çiftçinin oğlunun içinde büyüdüğü dağlar ilkel taştan ve granittendir. Uzun zamandır bu iradeyi sertleştirmek için çalıştılar.

Kara ormanın sonbahar güneşi dağları ve ormanları en şanlı berrak ışıkla yıkadı. Uzun zaman kalbin berraklığını besledi.

Savunmasız bir biçimde piyade birliği ile yüzleşmek için dikildiğinde, kahramanın iç bakışı, gözlerinin önündeki Alman topraklarıyla birlikte, namlunun ağzından yukarılara, gün ışığına, uğruna ölebileceği Alman *Volk*'u ve Reich'inin yurdunun dağlarına yükseldi.

Albert Leo Schlageter, sağlam bir irade ve açık kalple tüm ölümler arasında en güç ve büyük olanı ile yaşamını yitirdi.

Freiburg'un öğrencileri, doğuştan kahramanın dağlarına ait bu güç bırakın iradenize aksın!

Freiburg'un öğrencileri, doğuştan kahramanın vadilerine ait sonbahar güneşi bırakın kalbinizde şıldasın!

İradenizin sağlamlığını ve kalbinizin açıklığını, her ikisini de içinizde muhafaza edin ve onlara, Alman üniversitesindeki yoldaşlarınıza taşıyın!

Schlageter bu zeminde bir öğrenci olarak yürüdü. Ama Freiburg onu uzun süre tutamadı. Baltık'e gitmeye mecburdu; Yukarı Silezya'ya gitmeye mecburdu; Ruhr'a gitmeye mecburdu.

Sağlam bir irade ve açık kalple tüm ölümler arasında en güç ve büyük olanı ile ölebilmek için kaderinden kaçmaya izinli değildi. Bu kahramanı onurlandırıp, sessiz bir selam için kollarımızı havaya kaldıralım (G16 759-60).

İlk bakışta, bu konuşmayı özellikle Heidegger'in felsefi pedagojisini özellikle ifşa eden bir konuşma olarak okumak kişiye mantıksız gelebilir. Bizatihi konuşmanın dikkatli bir yorumu ile

birlikte takip eden eğreti değerlendirmeler, bu durumun aksini akla getirmektedir. İlk olarak Heidegger bu konuşmayı “yapıtlarımızın ortasında, derslerimizin kısa molaları sırasında” yaptı yani bu anmanın anlamı bu bağlama ait. İkincisi ölüme-doğru-otantik varolan üzerine bir düşünüm olarak bu konuşma, felsefeye özsel olan insani varoluşu yaşantılama kipini yeniden canlı bir biçimde sunar.⁹³ Üçüncüsü Schlageter’in bir filozof olmayıp asker olmasına rağmen Heidegger onu bir “Freiburg

93 *Varlık ve Zaman*’da otantik ölüme-doğru-varolanın Varlık sorusuna girmek için bir koşul olma tarzı, doğrudan beyan edilmese bile, açık bir biçimde gösterilmiştir. Bu deneyimle edinilen içgörüler çok katmanlıdır: otantik ölüme-doğru-varolan, hiçbir suretle ne bir mevcut-olma ne de bir el-altında-olma olan bir şeylere “yönelik” yönlendirilmişliktir. Varolanın bu “aşkınlığının” açık icrası Dasein’ı, bir varolan “olmayan”dan ziyade ilksel bir hükümsüzlük olan “bir şey” karşına çıkartır. Otantik ölüme-doğru-varolan aracılığıyla Varlık ile varolan arasındaki “ontolojik fark” zorunlu bir tarzda inşa deneyime verilir. Burada Varlık “varolmayan” açısından deneyimlenir ve bu nedenle sürekli bir bulunuş olarak geleneksel Varlık anlayışının altını oyulduğu bir zemindir. Aynı zamanda ölüme-doğru-varolanda Dasein kendisini radikal bir biçimde sonlu olarak kendi Varlığına yansılayabilir. Varoluş kendisini bu en geleceksel imkanlarla değerlendirdiğinde tüm insani varolanın sonlu “zamansallığı” kendisini özellikle etkileyici bir tarzda gösterir. Bu varolanların kendisini gösterdiği “açıklığın” (Varlık anlayışı) aynı zamanda sonlu ve zamansal olduğuna işaret eder. Öyleyse otantik ölüme-doğru-varolan “Varlık” ve “Zaman” ile ilişkili soruyu imkanı kılar.

Heidegger *Beiträge*’de otantik-ölüme-doğru varolanın bir Varlık sorusu koşulu olduğunu, aslında ölüme-doğru-varolan “sorusunun” “*Varlığın hakikati* ile özsel bir ilişki içinde durduğunu ve ancak bu ilişki içinde durduğunu” açıklığa kavuşturur. Heidegger’in ölüm üzerine “öğretisi” –hem *Varlık ve Zaman*’da hem de Schlageter konuşmasında– potansiyel öğrencileri hedeflemiştir. Otantik ölüme-doğru-varolanı devralma “ödevi” evrensel bir bağlayıcılığı olan bir emir değildir. “Ama herkesin de bu ölüme-doğru-varolanı ifa etmesine ve bu otantiklikte Dasein’ın benliğini devralmasına gerek yoktur. Bu sahneleme daha ziyade ancak *Varlık sorusu için zemin oluşturma ödevinde*, her şeye rağmen sadece felsefe ile sınırlı olmayan *bir ödev* dairesinde gereklidir. Ölüme-doğru-varolanın sahnelenmesi ancak diğer başlangıcın düşünürleri için bir ödevdir [*Pflicht*] ama geleceğe yönelik yaratıcı olan insanlar arasındaki her vazgeçilmez insan bu konuda bir şeyler bilebilir” (G65 284-85). Son yorum otantik ölüme-doğru-varolanı bir asker, Schlageter –ki kendisi kesinlikle “diğer başlangıcın bir düşünürü” değildi– üzerinden betimlemenin meşrulaştırılması için yapılmış izlenimi veriyor.

öğrencisi” olarak tanıtır ve bunu anma konuşmasının sonunda yeniden vurgular. Ve son olarak konuşma akademik çalışmaya has işten ayrılabilen politik meselelere değinmez. Heidegger’in özel olarak felsefi dersleri ve (farklı bir tarzda) *Varlık ve Zaman*’ının varoluşsal analitiği gibi bu söylem, kendine özgü bir biçimde öz-düşünümseldir. Freiburg’un bir öğrencisi (ve öğretmeni) tarafından, Freiburg’un bir öğrencisi *üzerine*, ve Freiburg’un öğrencileri ve diğer üniversitelerdeki yoldaşları *için* yapılmıştır.

Burada Heidegger’in felsefeye girişlerinde ve eğitim üzerine söylemlerinde nasıl düzenli bir biçimde üniversitede basit bir “öğrenci” olma olgusunun akademik çalışma ve bilimlere yönelik bir bağlılığa, özsel olarak felsefeye –ki bizatihi akademik çalışmanın varoluşsal, özsel, tarihsel kökenindedir– yönlendirilmiş bir bağlılığa dikkat çektiği hatırlanmalıdır. Bu nedenle öğrencilere, öğrenciler üzerine öğrenci *olarak* konuşmak, belli bir açıdan hem felsefenin imkanı üzerine hem felsefenin imkanından konuşmaktır. Bir “öğrenci” olmaya özgü tüm bu şeylere ek olarak konuşmacı ve dinleyenler, konuşmanın öznesi ile ortak bir Alman anayurdu [*Heimat*] ve ortak bir Alman Dasein’ını paylaşırlar. Öğrencilerin Schlageter ile ortak paylaştığı şeye dikkat çekmek suretiyle Alman Dasein’ı, konuşmanın hedefi olan öğrenciler için olabilecekleri şeyin bir tür modeli olarak ortaya çıkar. Schlageter figürünün örneklendirdiği yetenekler her özel faaliyet veya amaçla ilişkili değildir. Heidegger’in anma konuşmasının “kahramanı”nın ortaya koyduğu belirgin asalet (“büyüklük”) konuşmada altı çizilen tutum için imkanı sağlayan özel edimleri ve durumları aşan bir şeydir. Sözkonusu asaletin, nihai başarısızlık ve kahramanın güncel faaliyet ve amaçlarının boşunalığını takip eden tutumla ilişkili olduğu olgusu bu aşkınlığın altını çizer. Böylelikle bu asalet, olduğu gibi insanın bir yeteneği olarak sunulur: Schageter, “bir insanın taşıyabileceği en ağır şeyi” çeker ve “bir insanın yapabileceği en büyük şeyi” başarır. Öyleyse Heidegger’in konuşması bu şekilde, kahraman ile konuşmanın hitap ettiği öğrencilerin Dasein’ı arasında bir benzerlik geliştirir. Bu benzerlik sadece öğrencilerin Schlageter ile ortak paylaştığı şeyden –Alman anayurdunda Alman öğrenciler olma– oluşmaz aynı zamanda ortak bir insani Dasein’dan da oluşur. Kahramanın

cisimlendirdiği durum, kader ve yetenekler bu nedenle olduğu gibi Dasein için örneksel niteliktedir. Heidegger'in öğrencilerden ve dolaylı olarak Varlık sorusuna giren kişilerden talep ettiği varoluş kipinin değerlendirilmesinde önemlidir. *Varlık ve Zaman*'ın –ve bu çalışmada gözden geçirilen pek çok diğer metnin– gösterdiği, Varlık sorusunun yakınsal olarak kişinin kendi fiili Varlığı sorusu olarak yaşantılandığıdır. Öğrencilerin kahramanla “Alman öğrenciler” olarak ortaklaşa paylaştığı şey, insani varolanlar olarak onunla ortak paylaştıkları şeyden ayrılabilir değildir. Konuşmanın “biz”inin –Heidegger'in dinleyicileri– Schlageter'in kaderi üzerine “düşünüm”den “kendi yaşamları hakkında anlayacakları şey, görünüşe göre, bu figürün örneklendirdiği *insani* büyüklüğün, fiili olarak onun –ve “bizim” kendimizin– fırlatılmış tarihsel varoluşunu belirleyen şeyde köklenmiş olmasıdır.⁹⁴

Schlageter gerçekten de en yüksek övgüye uygun görülse de, konuşma inkar edilemez bir biçimde Schlageter'in askeri bir subay olarak gerçek yaşamına belli ölçüde bir hayranlığa işaret etse de, burada “kahraman” figürü, tam olarak tarihsel Schlageter'in sahip olabileceği veya gerçekte sahip olmayabileceği nitelikleri açığa vurmak içindir. Bu nedenle Heidegger'n konuşması, kahraman figürünün örneklendirdiği nitelik ve yeteneklere bir övgü ve, bununla birlikte kendilerinde bu nitelikleri taşıyan “Freiburg öğrencileri”ne bir övgü olduğu kadar, fiili Albert Leo Schageter'i anma konuşmasıdır da. “Schlageter”in betimlenmesi, açık bir biçimde tam bir durum raporu olamaz: bir kişinin, bir başka insanın ölme anında “iç bakışı”nın gerçekte “hayal ettiği” şeyi bilmesine imkan yoktur. Schlageter'in onuncu ölüm yıldönümü anması, Heidegger için “biz” –Freiburg'un öğretmen ve öğrencileri için– “kendi yaşamlarımızı anlamamıza yardımcı olacak” bir fırsata dönüşür. Benzer bir biçimde Schlageter'i üniversitede anmak için gerçekleşen bu olayın, politik yetkililerden (Alman üniversitelerinde gerçekleşmesi için) verilen bir yönerge olması

94 Heidegger burada *Rektörlük Konuşması*'ndaki merkezi izleklerden birine döner: öğrencilerin hem bilim insanları hem de “Almanlar” olarak bir birlik içindeki öz-belirlenimi (yani bu belirlenimin her bir “aynı derecede ilkel” anları birbirini karşılıklı olarak olanaklı kılar).

olgusu, yine Heidegger'in genel olarak daha derin felsefi ve pedagojik niyetlerini gerçekleştirmek için fırsat olarak nasıl uzlaşım sal akademik sorumluluklardan –akademik dersler vermek gibi, özellikle lisans öğrencilerine “felsefeye giriş” dersi vermek gibi sorumluluklardan– faydalandığını gösterir.

Ama eğer anma konuşması hiçbir şekilde Schlageter'in yaşamının olgusal bir sunumu olmayı amaçlamıyorduy sa ne türden bir söylemdi? Konuşmanın niyetine, eğer Heidegger'in (*Varlık ve Zaman*'da) otantik tarihyazımına [*Historie*] atfettiği karakteri ortaya koyması bakımından değerlendirilirse, yaklaşma imkanı vardır. Burada özellikle üç nokta vurgulanmaya değer: (1) Geçmişin belirgin bir ifşası (tarihyazımı), Dasein'ın (“tarihçinin”) kendi tarihselliğinin otantik bir kipinden doğar. Otantik Dasein geçmiş i, imkanların “tekrar” ı aracılığıyla ve bu tekrarda anlar. Bu anlayış, “varoluşunun en kendine ait imkanı üzerine orada-olmuş-olan Dasein' ı tasarımı layan” tarihyazımsal anlayışta aşikar kılınır (SZ 394; BT 446). Heidegger'in anma konuşması, otantik tarihyazımının bu karakterini, Schlageter ölüm e-doğru-varolan olmanın en kendisine ait imkanında “tasarım landığı” için ve kahraman diğ er imkanları örneklendirdiği için açığ a vurur. (2) Ama Heidegger'in konuşması sadece imkanları farklı bir tarzda sunmayı amaçlamaz. Daha ziyade imkanlar, öğrenciler onlarla kendilerine ait olarak karşılaşır sa betimlenir. *Varlık ve Zaman*' ın tarihyazımı incelemesine göre, “orada-olmuş-olan” imkanlar “öyle bir tarzda” ifş a edilmelidirler ki “imkanın ‘gücü’ kişinin olgusal varoluşundan”, bu imkanların “gelecekteki karakteri içinde bu varoluş a yönelmesi” için vurabilsin (SZ 395; BT 447). Otantik *Historie*'nin bu nitelendirmesi, tam da Schageter'i anma konuşmasının pedagojik karakterini betimler. Karşılaşt ırma, *Varlık ve Zaman*' ın tarihyazımı açıklamasının şimdiye dek tanınmamış “pedagojik” açısını ortaya çıkarır.⁹⁵

Schlageter'in “ölümü” üzerine bu düşünümde, sonuncusu, *Varlık ve Zaman*'da taslağı çıkartılan “varoluşsal ölüm kavramı”

95 Bununla beraber Schlageter konuşmasının Heidegger'in otantik *Historie* kavramının en iyi örneğini temsil ettiğini öne sürmeyi amaçlamadık. Bu sonuncusu Heidegger'in kendi ontoloji tarihi *Yıkımında* tamamen açığ a çıkartılır.

ile uyum içinde anlaşılır. Vefat zamanına yapılan atıf haricinde, mermiler vurduğunda adama ne olduğuna dair hiçbir şey söylenmez. Konuşma daha ziyade, Schlageter'in nasıl eylediği ve piyade birliği ile karşı karşıya geldiğinde ne hayal ettiği ile ilgilidir. Buna uygun olarak ölüm, burada nesnel bir olay olarak ortaya çıkmaz daha ziyade varoluşunun olası imkansızlığı ile yüzleşen birisinin deneyiminin “içinden” betimlenir.⁹⁶

Varlık ve Zaman'da otantik “ölüme doğru özgürlük”ün, “ilgili bir itina göstermeklik [*besorgende Fürsorge*] tarafından desteklenmediği” söylenir (SZ 266). Bu destek yokluğu Schlageter'in hem “savunmasız” hem de “yalnız” olarak betimlenmesinde vurgulanır. Bunların hem dar hem de geniş anlamıyla anlaşılması mümkündür. İlk olarak, Schlageter, savaşıma dair acil kaygıların, yaklaşan ölümün kesinliği üzerine önceliği devraldığı saldırı veya savunma esnasında ölmemesi bakımından “savunmasız”dır. Schlageter'in uğruna savaşmış olduğu daha öteye uzanan amaçlar, zaten başarısızlık ve aşağılama içinde çökmüştür. Schlageter daha geniş anlamda savunmasızdır: Yaşamının halkının mücadelesine yani daha büyük bir amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmaya hizmet etmesinin herhangi bir yatıştıran tesellisi olmaksızın ölmüştür. İkincisi, Schlageter silahlı yoldaşlarının “itina göstermekliğinden” ve onlar için “itina göstermekten” yoksundur. Bu durum içinde, yoldaşları için yapabileceği ve yoldaşlarının onun için yapabileceği hiçbir şey yoktur. O, daha geniş anlamda yalnızdır çünkü ulusundan onun fedakarlığı için verilecek tüm onur veya zafer beklentisi onu reddetmiştir; “ihanete uğramıştır”, terkedilmiştir ve tam da mücadele ettiği halk tarafından aşağılanmıştır. Bu nedenle Schlageter, halkı adına katlandığı fedakarlık ve acıların telafisi yolunda beklentiye kapılacak hiçbir şey olmadığını farkındadır. Bu nedenle katlandıkları, kendi iyiliği ve halkının iyiliği ile ilgili olacak şeye dair herhangi bir hesaptan tamamıyla bağımsızdır. Schlageter'in açmazı bize, *Varlık ve Zaman*'da tasarımılandığı

96 Sadece tek bir önemli açıdan Schlageter'in yaklaşan kaderi Heidegger'in konuşmasında işaret edilen ölüme-doğru-varolandan ayrılır: Schlageter için ölüm sadece kesin ve kaçınılmaz olmakla kalmaz, ölüm anı, örneği ve tarzı da sabit ve belirlenmiştir.

haliyle –ki orada ölümün “Dasein’i kendisine doğru bireyselleştirdiği ve kaygılandığımız şeylerle birlikte tüm beraberinde-varolmayı ve tüm hep-beraber-olmaklığı aşkar kıldığı söylenir”– belirli açılardan ölüme-doğru-varolanın “en kendisine ait-imkan sözkonusu olduğunda başarısız olduğunu” özel olarak canlı bir tarzda gösterir (SZ 264; BT 308; vurgu eklendi).

Konuşmanın kahramanının ölüm karşısında sergilediği büyüklük, açmazının güçlüğü, savunmasızlık ve yalnızlığın damga vurduğu güçlük ile orantılıdır. Schlageter’in büyüklüğünün burada herhangi bir gerçekleştirilmiş amaç ile ilişkili addedilmemesi dikkate değerdir. Ölümü “son bir coşku hücumu ile doğmuş olabilirdi, bir zafer kazanmış, uyanan bir ulusun büyüklüğü ışıldamış olabilirdi. Bunun yerine –karanlık, aşağılama ve ihanet gerçekleşti”. Schlageter’in asaleti kendisini, somut bir iyyinin gerçekleştirilmesine katkı olarak değil, böyle herhangi bir amacın çökmesi ile damgalanmış bir durumda açığa çıkartır. Schlageter’in büyüklüğü kendisini yenilgi, aşağılama ve ihanette açığa çıkartır. İlgili bir itina gösterme dünyasındaki eylemlerinin başarılı bir etkisinden doğmaz. Heidegger’in sunduğu şekliyle onun asaleti eylemlerinin “ne için”ininden ziyade tutumunun “nasıl”ının sonucunda yatar gibidir.

Schlageter’in büyüklüğü, sadece yaklaşan ölümle değil aynı zamanda bu savunmasızlık, yenilgi, aşağılama, ihanet ve yalnızlık ile tanımlanmış bir duruma yanıtından doğar gibidir. Heidegger bu tip durumlar karşısında sıradan insan davranışının ne olabileceğini –her ne kadar buna, Schlageter’in tutumunun sıradışı karakteri sözkonusu olduğunda işaret edilse bile– değerlendirmez, hatta bundan bahsetmez bile. Görünüşe göre böyle bir açmazda sıradan bir insan hedeflerine ulaşmaktaki başarısızlığı, katlanmak zorunda olduğu acılar yüzünden kendine acıma ve, onur ve öz-fedakarlıktan oluşan bir yaşam için diğer ödüller yerine aşağılanma yüzünden yaşadığı manevi infial karşısında umutsuzluğa kapılırdı. Bu nedenle “irade sağlamlığı” niteliği, acılarının karşılığı olacak korku, umutsuzluk, kendine-acıma, hınç, infial, arzu gibi insanca-pek-insanca ayartılar karşısında etkilenmeden kalma yeteneği olarak ortaya çıkar. Bu metanet, bizzat, kahramanın yaklaşan ölümünü kabullenme yeteneğinden

doğar gibidir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger şöyle der: "Bununla beraber öndeleme, otantik olmayan ölüme-doğru-varlıkta olduğu gibi üstesinden gelinemezden kaçınmak yerine kendisini bunu kabul etmek için özgürleştirir... Öndeleme, varoluşa en son imkan olarak kendinden vazgeçmeyi [*Selbstaufgabe*] ifşa eder ve varoluşun ulaştığı her ne ise onda katılaştırmaktan [*Versteifung*] kurtarır" (SZ 264; BT 308). Ölümü en son imkan olarak kabul etmek, kişinin tüm talihsizlikler ve acılara "dayanmasını" sağlar. Bu, tekrardan kişinin en son imkanı olarak otantik ölüm öndelemesinin Dasein'ı "özgürleştirdiği" tarza işaret eder.

Dasein talihsizlikler karşısında "sağlamlaşır" ve bunları olağan kabul eder. Dasein, varoluşun "imkansızlığının" en aşırı imkanı ışığında (yani varoluşun imkansızlığı "tasarımlamasında") Schlageter'in katlandığı gibi böyle acılardan etkilenmeyebilir. Bunlar bir biçimde hükümsüzdür ve Dasein "bir son tarafından belirlenmiş ve bu nedenle sonlu [*endliche*] olarak anlaşılan en kendisine ait imkanı için özgür" hale gelebilir (SZ 264; BT 308).

Tıpkı otantik ölüme-doğru-varolanın irade sağlamlığını imkanı kılması, aşırı zorluklara dayanma yeteneği olarak anlaşılması gibi bu sağlamlık da bir kalp "açıklığını" yani korku, kendine acıma, hınç ve infialin ortaya çıkardığı yanılsamalarla perdelenmemiş bir "görme" yeteneğini imkanı kılar. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'ın "şaşkına döndüğü" ve kendisini sunan en yakın varolanlarla ilgili erişilebilir kaygı imkanları arasında telaşlı bir biçimde güdülendiği bir ruh hali olarak kendisi için korku duymayı diğer ruh halleri arasından ayırt eder. Schlageter'in piyade birliği karşısındaki korkusuzluğu, ölümün olanaklılığını kabul etmesi sayesinde edindiği görme açıklığında ortaya konur. Bunun aracılığıyla Schlageter, "hiçbir kıymeti harbiyesi olmayan [*nichtgen*] imkanlardan özgürleştirilir ve otantik imkanlar –yani 'en büyük ve en uzak' olan şeyin görüşü– için serbest hale gelir" (SZ 344; BT 395)⁹⁷

97 Otantik ölüme-doğru-varolan ile belirli bir "açıklık" arasındaki bağlantıya *Varlık ve Zaman*'ın pek çok pasajında değinilir. Özellikle bkz. SZ 384. Burada öndeleme Dasein'ın kendisini "sonlu" özgürlüğü içinde anlamasına izin verir yani Dasein ölümün sınırlaması aracılığıyla "sonlu" dur ve bunun kendisi için "güçlü" hale gelmesini seçmekte "özgür"dür. Sonluluğun veya ge-

Kahramanın “görme”sinin ve *Volk*’un gelecekteki büyüklüğünün tasarımılanmasının –ki bizzat bir karar ve halkın Varlığının belirlenmesidir– saf bir imkan olarak kendi ölümünü önde lemede ve bu önde leme aracılığıyla meydana gelmesi Heidegger’in konuşmasının anlamı için kritiktir. Böylelikle Schlageter tüm varoluşunu bir fedakarlığa dönüştürür. “Savunmasız bir biçimde piyade birliği ile yüzleşmek için dikildiğinde, kahramanın iç bakışı, namlunun ağzından yukarılara, gün ışığına, *uğruna ölebileceği Alman Volk*’unun yurdunun dağlarına yükseldi.” Herhangi bir mevcut Dasein’in herhangi bir imkanının, Dasein’in kendi Varlığının bir imkanı “adına” varlığın amaçlı “tasarımsal” karakterine sahip olduğu genel olarak söylenebilir. *Varlık ve Zaman*’ın varoluşsal analitiği aynı zamanda herhangi bir mevcut Dasein’in herhangi bir imkanının, her ne kadar karartılmış veya kaçamak bir biçimde yanlış yorumlanmış olsa bile, kendi ölümlüğünün farkındalığı üzerine temellendiğini ikna edici bir tarzda açığa çıkartır. Bu nedenle her imkan, amaç, arzu, tutum, düşünce ve eylem, aynı anda hem kişinin bir Varlık “adına” varolduğu bir tarz hem de bir ölüme-doğru-varolan tarzıdır (her ikisi de Dasein’in bir “kendinden ileride” olarak Varlığının temel yapısını açığa çıkartır.) Bu iki özellik biraradadır: otantik varoluşta, Dasein’in “adına” varolduğu kendi Varlığının bu imkanları, kendi ölümünün önde lemesinin temelleri üzerinde ifşa edilir, tasarımılanır ve belirlenir. Schlageter’in halkının ve Alman anayurdunun gelecekteki büyüklüğünü tasavvur etme imgesi, tek başına ve savunmasız bir biçimde piyade birliği ile yüzleştğinde, Varlığın ifşası ile Dasein’in sonluluğu arasındaki ilişkiyi şiirsel ve figüratif bir tarzda aydınlatır.

Schlageter figüründe örneklendirilen yetenekler –irade sağlamlığı ve kalp açıklığı– onun halkı “için ölmesine” imkan sağlar. Schlageter, bir fedakarlık olarak ölüme terkedilebilmesi ve onun bunu yapabilmesini imkanı kılan yetenekleri örneklendirmesi bakımından göklere çıkartılır. Schlageter figürüne atfedilen “büyüklük”, bunun nihai bir öz-fedakarlıkla ilişkili olma

rekililiğin bu kabulü, karşılığında durumun ilinekleri için “açık bir görme”yi imkanı hale getirir.

tarzından ayırt edilemez. Ama burada fedakarlığın anlamı, farklı ve muhtemelen özel karakterinin yaygın anlayışı ile uyumsuzluk içindedir. Heidegger için, kişinin “uğruna öleceği” şey –yani *Varlığın* gelecekteki bir imkanı– verili olarak kabul edilen bir amaç değildir. Böyle bir amacı gerçekleştirmeye adanmış eylemin eşlik eden bir sonucu olarak ölüm imkanı ile yüzleşmeye ve üzerine düşünmeye *öncel* gündeliklikte dolaşıma giren ödevler, kurallar ve standartlar tarafından keyfi bir biçimde belirlenmiş değildir. Aksine, ölümün otantik öndelemesi, otantik imkanların kökündeki *ifşasını* imkanı kılar.⁹⁸ Dasein’in ölümlüğü üzerine derinleştirilmiş bir farkındalık ve bu ölümlülüğün tasarımıyla yola çıkarak belirlenen bu imkanlar, tüm böyle imkanların özsel sonluluğu üzerine bir açıklığa –yani özsel olarak belirli bir tarihsel olarak mevcut Dasein’in kaçınılmaz kaderi tarafından “sahiple-nilecek” olan ve ancak böyle bir Dasein’in kararlılığı tarafından desteklenecek bir tarzla ilişkili açıklığa– işaret eder. İmkanları, varolanın tarih-ötesi doğal, rasyonel veya ilahi düzeninde temellenmiş evrensel gayeler olarak inşa etmek, böyle imkanların varolmak için “sahip olması” gerektiği tarzı muğlaklaştırır. Dahası, Heidegger için olası olanın bu geleneksel temsili, ölümlü bir varolanın amaçları olarak tüm imkanların bizzat kaçınılmaz bir başarısızlığa yazgılı olduğu olgusunu gizler. Heidegger’in asil öz-fedakarlığı oluşturan şey kavrayışı –Schlageter’in bir insanın yapabileceği en büyük şeyi uygulamaya koymasını anımsarız– bu asaleti inşa eden şeyin yaygın anlamına karşı çıkar. Zira kahramanın “edimi” herhangi bir sahici iyinin hatta herhangi bir stratejik amacın gerçekleştirilmesine katkıda bulanacak bir şey yapmaz. Fedakarlığa herhangi bir eylemin edindiği sonuçlar (amaçlar) için itibar edilmez. Fedakarlığa itibar edilir çünkü Dasein’in varolanlara bel bağlamasını “aşan” bir varoluş tarzı, hiçlikte “direnir” ve sadece varolanlardan farklı bir şey olarak Varlığa açık hale gelebilir.

98 Buradan hareketle *Sanat Yapıtının Kökeni*’ndeki takip eden bulmacamsı yorum anlamlı gelmeye başlayabilir: “Hakikatin kendisini nasıl temellendirdiğinin diğer tarzı esas fedakarlıktır [*wesentliche Opfer*]” (Hw 48).

Eğer ileriye yönelik kararlılığın *Varlık ve Zaman*'daki serimlemesi, Heidegger'in Schlageter'in ölümünün büyüklüğü üzerine şiirsel düşünümü ışığında değerlendirilirse, bizzat varoluşun bir fedakarlığın –baştaki “önde gidenler” [*vorlaufen zum*] tarafından belirlenen imkanlara bağlılık ve ölümün, Dasein'in Varlığının belirli ve üstesinden gelinemez imkanı olarak kabul edilmesi ile ilişkili bir fedakarlık– karakterine sahip olduğu ama zorunlu olarak insani varolanın fiili ölümünü gerektirmediği görülür.⁹⁹ Ölümün otantik öndelemesi bir yandan “en uzak imkanı kendinden vazgeçmede [*die Selbstaufgabe*] yatan bir farkındalığa sebebiyet verirken” diğer yandan öndeleme “Dasein'a amacını karşılıksız verir” (SZ 264). Eğer otantik varoluşun kendisi, öz-fedakarlığın karakterine sahipse Heidegger'in Schlageter'in ölümü betimlemesi açık bir biçimde sadece kahramanda cisimleşen askeri cesareti methetmekten ziyade bizzat Varlık ile ilişkili olarak insanın özsel Varlığının temel bir deneyimini örneklendirir. Biz yukarıda Parmenidesçi *noein* yorumunda askeri metaforların kullanımının, nasıl insani bilmenin metafizik *polemos*'ta işaret edildiğini izah etmeyi amaçladığını zaten yorumlamıştık. Bu nedenle Heidegger'in konuşmasında betimlendiği haliyle Schlageter'in deneyimi, insanın Varlığının ifşası dair temel deneyiminin bir örneğidir. Bu yorum, Heidegger'in başka bir yerde nasıl büyük düşünür ve şairlerin yaşamının bizzat bir tür fedakarlık olduğu üzerine yorumlarında destek bulur.

Acının en yüksek formu, kişinin ölüme, Varlığın hakikatinin muhafazası için bir fedakarlık olarak terk edilmesidir. Bu fedakarlık, Varlığın sesinin en saf deneyimidir. Ya Almanlar, tıpkı Yunan gibi, şiirselleştirmek ve düşünmek için başvurulacak tarihsel insanlıksa? Ya ilk olarak Varlığın sesini algılamaları gerekiyorsa?

99 Bu, Heidegger'in “kararlılık” ile neyi kast ettiğini açıkladığı 1934'deki bir derste ortaya atılır: “Kararlılık sözde güçüstencinin büyük yığınlar halinde körlemesine toplanması gibi bir şeyden ziyade başarısız olma imkanının, yani fedakarlığın [*der Opfer*], örtülü bir biçimde yakın olduğu, Varlığın kendinden geçirdiği [*in das Sein entrückte Handeln*] gizem ve eyleme yönelik açıklıktır” (G38 160).

Öyleyse *kendinde fedakarlığın kendi özü olduğu ve, amaç ve kullanışlılık talep etmediği için* fedakarlıkların onları açıklığa kavuşturan nedenler kadar olmaları gerekmez mi? Bu nedenle ya başlangıcın sesinin kendisini, tarihsel belirlenimimizde ilan etmesi gerekiyorsa? (G54 249-50; P 167; vurgu eklendi).

Burada nihilizmin tam olarak, kişinin faaliyetinin kendi “amaç” veya “değerler”inden başka bir şey tarafından gerekli hale getirilmiş olarak anlaşılması ile aşılabacağı ileri sürülür.

Heidegger’in Alman öğrenciler üzerine söylemi boyunca öğrencilerin irade ve “belirlenim”i, bir bütün olarak üniversitenin, bilimin ve Batının yenilenmesi için hareket ettiren gücü tedarik eden tekil, talihli bir muafiyet olarak sunulur. Öğrencilerin bu belirgin kararlılığının koşulları belki de Dasein’in Varlığının oluşumunun yorumlanmasında (*Varlık ve Zaman*) bulunabilir –dünya-içinde-varolanın fırlatılmışlığını kabul etmek için bir davet olarak vicdanın sesi analizine atıfta ileri sürdüğümüz gibi. Lakin *Varlık ve Zaman*’da, çağrının has duyması ve bunun aldığı yön, hiçbir surette –çoğunlukla Dasein’in gündelik öz-anlayışında gizlenmiş veya sakınılmış olan– çağrının kendisi tarafından gerekli kılınmaz (veya güvenceye alınmaz). Kararlılık için fiili koşullar (yani bir-vicdana-sahip-olmayı-isteme) bizzat fırlatılmıştır, yani bizzat Dasein’in sebebiyet verme gücünün ötesinde olup tarihsel kader üzerinden teslim edilmiştir. Bununla beraber Alman öğrencilere yönelik konuşmalarında Heidegger doğrudan, tarihsel tekillikleri içinde Alman öğrencilerin ortak kaderine –ve böylelikle yatkınlık ve niteliklerine– hitap eder. Heidegger Albert Leo Schlageter’in onuncu ölüm yıldönümünde, Schlageter’in örnek oluşturduğu Alman öğrencilerin belirgin nitelikleri üzerinde düşünümde bulunur, bu niteliklerin kaynağına işaret eder ve bu niteliklerin öğrencilerin içinde nasıl geliştirildiğini ifade eder.

Artık Freiburg öğrencilerinin yaran için peşine düşülen soru, bu konuşmanın ana vurgusu, bu değerlerin kaynağı yani bu irade sağlamlığı ve kalp açıklığının “nereden” geldiğine dair soruyla

ilişkilidir. Sorgulamaya verilen yanıt şaşırtıcı ve karmaşıktır özellikle biz böyle nitelikleri, değerleri veya karakter özelliklerini, ahlaki ve dini yetkililerin disiplinindeki bir eğitimin ürünü olarak düşünmeye alışmışsak. Heidegger gerçekten de Schlageter'in bir çiftçinin oğlu olarak yetiştirilmesinden bahseder ama alışıldık anlamda bir eğitim üzerine bir şey söylemez, hatta Schlageter'in büyüdüğü asıl anayurdunu coğrafi olarak çevreleyen şeylerin yetiştirilişine daha önemli etkisi olduğunu düşünür.

Freiburg'un öğrencileri! Alman öğrenciler! Bu kara ormanda, bu kahramanın yurdunda dağlara, ormanlara ve vadilere adım attığınız yürüyüş ve gezintilerinizde şunu yaşantılayın ve bilin: genç çiftçinin oğlunun içinde büyüdüğü dağlar ilkel taştan ve granittendir. *Uzun zamandır bu iradeyi sertleştirmek için çalıştılar.* Kara ormanın sonbahar güneşi dağları ve ormanları en şanlı berrak ışıkla yıkadı. Uzun zaman *kalbin berraklığı besledi* (G16 760, vurgu eklendi).

Öğrencilerin değerleri, kendi belirli anayurtlarına bağlılıklarında geliştirilir. İnsanın özsel Varlığı, her zaman bir “mekan” olarak tekil, zamansal ve mekânsal olarak belirli bir “orada”da varolana işarete eden “Da-sein”, “orada olmak”tır.¹⁰⁰ Böylelikle “kalp” ve “irade” nitelikleri, bir mekanda varolma ve, bu dünyanın varolanları ve güçleri ile ilişki içinde varolma anlamında orada-olmanın imkanlarının “nasıl”ına özgü sağlamlık ve açıklıktan ziyade, ruhun alışkanlıkları olarak psikolojik ve antropolojik anlamda inşa edilmiştir. Burada Heidegger'in dili her ne kadar figüratif olsa da, sözkonusu değerlerin, politik veya pedagojik bir tekniğin yapay ürünleri olarak inşa edilmediklerini ileri sürer gibidir. Daha ziyade, bu eşsiz coğrafyanın hakim güçlerinin kendi sakinlerini, onların içindeki en iyi şeyi beslemek için etraflıca ele almasıdır.¹⁰¹ Heidegger bu güçlerin ilkel antikitesini vurgular: dağlar

100 *Varlık ve Zaman*'da kararlılığın nasıl Dasein'ı kendisine uygun “mekansallık” ve “yer”de yerleştirdiği üzerine tartışmaya bakınız (SZ 299).

101 “*Schöpferisches Landschaft: Warum Bleiben wir im Provinz*” başlıklı, Berlin'deki felsefe kürsüsüne atanmasını reddetme kararını açıkladığı bir yazıda

“ilkel taş” tantır ve “uzun zamandır” iş başındadır. Etkisi hesap edilebilir zamanının dışında işler ve orada ikamet eden Dasein’a kalıcı destek verir. Fakat bu sadece arazinin “doğa”sına dalma meselesi değildir: doğal güçler tarihsel büyüklüğü yetiştiren şey olarak sunulur. Kalp açıklığı, Schlageter’in, “onur ve büyüklük için *Volk*’un gelecekteki büyük çıkış [*Aufbruch*] imgesini kendi önüne koymasını” sağlayan şeydir. Heidegger’in –“*die Heimat dieses Helden*” de– olduğu gibi “ev” ile kastettiği şey, “doğal” coğrafya ile tarihsel Dasein arasındaki kökensel bir uyuma işaret eder.¹⁰² Bu ilkel bütünlük imgesi, özellikle, öğrencilerin en “kendilerinin” olan şeye uzaklaşmış ve yabancılaşmış olmalarına işaret eden *Heimat*’a başvuru olgusu ışığında Rousseaucu kayıp

Heidegger, dağının “çalışma-dünyası”nın doğal güçlerine dair kendi deneyimini Schlageter’in *Heimat*’ının betimlendiği sözlere benzer bir biçimde tarif eder. Bu makale özel olarak çarpıcıdır çünkü Heidegger burada “Schlageter” konuşmasının aksine, doğrudan felsefi düşünceden, aslında *kendi* felsefi düşüncesinden (Heidegger’in genellikle ketum olduğu bir şey) bahseder. Yine de coğrafyanın etkisini ve “yaratıcılığını” anlamak zordu: Zira Heidegger bir yandan coğrafyanın ilkel, özerk ve spontan doğasını –dağların büyüklüğünü, çam ağaçlarının büyümesini, çiçekli çayırları– ve kendisini nasıl orada yaşayanlara “dayattığını” vurgularken diğer taraftan da Dasein’ın “çalışması”nın [*Arbeit*] (ve burada hem kendi yapıtını hem de köylülerin çalışmasını kast eder) “ilkin bu dağ gerçekliği için yer açtığını” vurgular ve toprağın [*Land*] bir “yaşanılmışlık” olarak ve dolayısıyla tarihsel bir şey olarak Varlığını betimler. “Çalışma tarzı coğrafyanın yaşanılmışlığında [*Geschehen*] gömülü kalır. Karakışta, sert bir kar fırtınası estiğinde ve, barınağa, bastırılan ve örtülen her şeye hiddetlendiğinde, *işte* tam da felsefenin zamanıdır. Sorgulaması o zaman basit ve özsel hale gelmelidir” (G13 19).

102 Heidegger 1969’da kendi memleketinin sakinlerine yaptığı “700 Jahre Messkirch” konuşmasında, sahici bir ikameti kökünden söken *Unheimishchen*’in teknolojik güçlerine karşı çıkan *Heimischen* içindeki “kuvvetlerin” diliyle aynı dili kullanarak bu izleğe döner. “*Unheimishchen*’in gücü öyle bir belirir ve insanı alt eder ki insanın ona karşı artık hiçbir şansı kalmaz. Kendimizi *Unheimishchen*’in baskısına karşı nasıl savunabiliriz? Ancak *Heimischen*’in hayırlı, besleyici, koruyucu güçlerini sürekli bir biçimde uyandırır sak *Heimischen*’in kaynaklarının yeniden akmasını sağlar, akış ve etkileri için doğru güzergahı tedarik edebiliriz. *Çevreleyen doğanın güçleri ve tarihsel geleneğin ekosunun bir arada kaldığı yerde*, kökensel [*das Herkommen*] ve sıkı sıkıya bağlı olunan eski geleneklerin [*Sitte*] insani Dasein’ı belirlediği yerde, böyle bir şey büyük ihtimalle mümkün ve kalıcı bir biçimde etkilidir” (G16 575-76; vurgu eklendi).

birlik ideallerini anımsatır. Bununla birlikte burada, kökende ve sahici olan “evde” olmanın yeniden kazanılması, kaybedilen şeyin yapay bir yeniden inşasından veya bir ideale yaklaşmaktan ziyade zaten bire ait olan şeyin temellük edilmesine sebebiyet verir.¹⁰³ Bununla beraber Heidegger için Schlageter ve *Heimat*’ı ne kadar örnek teşkil ederse etsinler, telafi edilemez bir biçimde kayıp olan imkanları temsil etmezler: Öğrenciler hala Alman kırsalının yakınında ikamet ederler ve tıpkı Schlageter gibi Freiburg’un öğrencileridir. Bu, *Rektörlük Konuşması*’nda bilimin dönüşümünün nasıl, *çoktan* tarihsel dünyayı biçimlendirmiş güçlere gönüllü bir maruz kalma aracılığıyla meydana geldiğini anımsatır.¹⁰⁴ Benzer bir biçimde, son derece sıkıntılı bir durum karşısında Schlageter’in katlandıklarının söz konusu portresinin amacı, Alman öğrencilerin kendilerini, ana yurtlarının verili güçlerine, bir şekilde Dasein’lerinin özsel değerlerini yetiştiren güçlere açmalarını teşvik etmektir.

103 Heidegger *Varlık ve Zaman*’dan itibaren Dasein hep kendisine en yakın, en tanıdık, en özsel ve en has olandan koparıldığını öğretir: “Ontik açıdan bakıldığında Dasein bize yakın, hatta en yakın olandır. Bununda ötesinde Dasein her zaman *bizimkidir*. Ama yine de (ya da tam da bu nedenle) Dasein bize ontolojik olarak en uzak olandır” (SZ 15). Bu izlek, tarihsel bir halkın “kendisine” ait bir şey karşısında durduğu mesafe sorunsalı açısından Heidegger’in Hölderlin okumasında yeniden ortaya çıkar. Bu koparılmadan dolayı böyle bir halk “evinde değil”dir ve, temellük etmenin ve “evsel hale gelme”nin güçlükleri ile yüzleşir (özellikle bkz. G53 153-179).

104 Burada aynı zamanda “Akademik Çalışmalara Giriş” dersinden bir pasajı hatırlayın (yukarıda, İkinci Bölüm’de tartışıldı): “Akademik çalışmalar, kendisini sahip olması gereken dünyanın-yakınlığında tutan bir bütün olarak şimdiye dek kavranabildi mi [*ergriffen*]? Akademik çalışmanın bir zamanlar olduğu ve hala da olması gerektiği dünyanın bütünündeki tekil varoluş bir kez daha uyandırılmalıdır [*erweckt*]” (G28 349). Bu ve önceki bölümdeki tartışmamızın odağı, Heidegger’in öğrencilerin içindeki felsefi sorgulama “*Haltung*”unu (yatkinlik, tavır, tutumunu) tanımlama ve “uyandırma” ile ilgili kaygılarında yatar. Bu *Haltung*’un karakteri ve kaynağına dair açıklama için döndüğümüz her bir metinde, insan, öznel bir yetenek veya karakter olarak bir başına asla ele alınmadığını, her zaman “bütün” olarak “dünya” ile bağlantı içinde, daha da basiti bir “dünya içinde varolma” tarzı olarak ve böylelikle de bir Dasein, diğer varolanlar, doğal güçler, “dünya-biçimlendiren-güçler” topluluğu ile ilişkili bir biçimde ele alındığını görürüz.

Freiburg'un öğrencileri, doğuştan kahramanın dağlarına ait bu güç, bırakın iradenize aksın! Freiburg'un öğrencileri, doğuştan kahramanın vadilerine ait sonbahar güneşi bırakın kalbinizde ısıldasın! İradenizin sağlamlığını ve kalbinizin açıklığını, her ikisini de içinizde muhafaza edin ve onlara, Alman üniversitesindeki yoldaşlarınıza taşıyın (G16 760).

Heidegger öğrencilere asıl yurtlarının güçlerine karşı alımlayıcı hale gelmelerini salık vermektedir. Bu, belli bir derecede evlerinden ve onun güçlerinin etkisinden uzaklaştıklarına da işaret etmektedir. Bu etkiye iradenin özgür tutumu –yani bir “izin verme”– aracılık ettiği müddetçe, öğrenciler açısından yurda aidiyetleri, ilkede, doğal bir halkın “köklenmişliğini” doğal bir biyoloji çerçevesi içerisinde kavrayan güncel öğretilerden ayırt edilmiş olur. Dünyaları “içinde-olma”nın ilksel bir kipi yeniden düzenlenir. Öğrencilerden talep edilen nitelikler “öğrenilebilir”dir. Burada “öğrenmek” *“kişinin kendisini bilinmeyen tarafından çevrelenmeye izin vermesi”* ve sonrasında bilme aracılığıyla onda ustalık kazanması anlamına gelir (G16 763). Dahası, dinleyicilerin de sağlamlığı ve açıklığı, diğer okullardaki diğer öğrencilere “taşımasını” salık verir. Bu iletimin tarzı oldukça muğlak kalmasına rağmen, uyarı bize şu husustaki diğer ifadeleri anımsatır: Dasein her zaman, başkaları için ve birlikte-varolma olduğu için, dünya-içinde-varolmanın imkanlarını uyandırma ve benimseme kendi içinde başkalarına otantik varoluşlarında eşlik etme gereksinimi taşır. Dahası bu etkinin Alman *Heimat*'ından –Schlageter'in, Heidegger'in, Hölderlin'in ve öğrencilerin yurdundan– ileri gelmesi ve genel olarak Alman halkının üniversitelerine yayılması önemlidir. Heidegger için bu belirli yer, bu nedenle bir tür merkez ve, bilimi, Alman üniversitesini, Alman *Volk*'unu ve Batının Avrupalı halklarını yenileyecek olan güçlerin asıl kaynağıdır.

4. Bölüm

FELSEFİ PEDAGOJİ VE TARİHSEL TOPLULUK

Yukarıda tartışılan (bkz. Birinci Bölüm) *Einleitung in die Philosophie*'ye girişteki liderlik üzerine tespit, Heidegger'in felsefi pedagojisini, hem (teoride) izleksel olarak geliştirilmesi bakımından hem de pratiğe dökülmesi bakımından açıklığa kavuşturur. Özellikle, Heidegger için felsefe eğitiminin, nasıl dar anlamda sorunların öğrencilere tanıtımı olmayıp daha kapsamlı tarihsel erişimi olduğuna işaret eder. Heidegger'in liderlik izleği üzerine yorumları, öğrencilere felsefeyi tanıtmaya sorunu bağlamındadır. Liderlik üzerine tespiti giden adımlar kısaca şu şekilde özetlenebilir: (1) felsefeye giriş nihayetinde, varoluşun bir imkanı olarak felsefeyi uyandırma ve benimsemeyi gerektirir. (2) Bununla beraber imkanı benimseme eylemine, felsefenin ne olduğunun bir "ön-anlayışı" tarafından rehberlik edilmelidir. (3) Felsefenin imkanı bir şekilde zaten dinleyicilerin varoluşuna ait olduğu müddetçe ve ifa etme tarihsel varoluşları içinde meydana geldiği müddetçe, böyle bir ön-anlayışa ulaşmak için kalkış noktası, öğrencilerin doğrudan tarihsel

durumları üzerine öz-düşünümünden doğru edinilir. (4) Bu düşünüm bilim ve liderliğin, üniversiteye ait olan kişilerin Dasein'ını özsel olarak belirleyen iki güç olduğunu keşfeder. Nitekim giriş için “ön-anlayış”, “felsefenin özünün bilim ve liderlik ile ilişkisi” içinde aydınlatılmasından –dersten kalan şeyin adandığı bir ödevden– tedarik edilir (G278).

Liderlik, üniversitede varoluşu belirleyen bir “güç” olarak tanıtılır. Zira üniversiteye katılım, örtülü bir biçimde, “tarihsel hep-beraber-olmaklık bütününde liderlik gibi bir şeyi varsayma” ödev ve iddiasını barındırır (G277). Bu liderlik başlangıçları beri, kamusal yaşamdaki yönetim biçimlerinden ayrılır. Aslında burada mesele olan şey, “mutlak anlamda kamusal-olmayan bir liderlik”tir. “Sözde liderlik eden makamlar” varsayımında değil, bir anlayış derinliğinde yatar: “Liderlik, belli yönlerden insani Dasein'ın çok daha ilksel bir biçimde inkanlarını anlayan ve bu anlayışta bir model veya örnek [*Vorbild*] olması gereken bir varoluşa yönelik yükümlülüktür” (G277). Heidegger, muhtemelen liderliğin “örnek” üzerinden tanımlanan alışlagelmiş anlayışları ile karışmasından kaçınmak için, liderliğin ahlaki üstünlüğün bir gösterisi anlamına gelmediğini vurgular.¹⁰⁵ Liderliğe yönelik

105 *Einleitung*'un son sözleri bu izleğe geri döner. Burada Heidegger felsefenin sahici “etkililiği”ni kamusal olarak felsefeden beklenen türden bir etkiden ayırt eder. “Felsefi düşünce ile büyük olanın en yüksek zirvelerinin tepelelerine gezinti başlar. Eğer bazılarımız zaman zaman bunun neden bir etkisi [*wirken*] olmadığını merak ediyorsa, büyüklüğün ancak büyüklük üzerine bir etkisi olacağını unutmuşuz demektir. Ama eğer bunu anlarsak çağdaşlarımıza üstün gelip gelmememizin önemli olmadığını daha ziyade kendi yatkınlıklarımızı kazanarak [*Grillen*] kendimiz için içsel bir büyüklük tedarik etmemiz gerektiğini hatırlarız” (G27 401). Heidegger'in pedagojisinin nasıl öğrencilerin “basit, özsel ve büyük olanı” deneyimlemek için gizli bir iradeye sahip olduğunu varsaydığını gördük (G16 184). Bizzat “büyüklüğü” (yeteneğe karşıt olarak) öğrencilere atfetmek kuşkusuz sözcüğün anlamını küçültecektir. Ama büyüklüğü “içsel” bir büyük olarak yeniden tanımlayarak ve bunu “kendimiz” için tedarik etmemiz “gereken” –ve dolaylı olarak edebildiğimiz– bir şey olarak kavramak suretiyle Heidegger'in nadir bir kabiliyet olarak geleneksel asalet anlayışlarından (veya sahici asalet için yetenekten) uzaklaşmış gözüktüğüne dikkat ediniz. Heidegger'in felsefenin imkanının insanın “özü”ne ait bir şey olarak (genel olarak öğrencilerin gizli bir yeteneği

yükümlülük –Dasein’ın bütündeki yerinin örnek teşkil eden bir

olarak) sunumu da klasik anlayıştan bu uzaklaşmayı da kanıtlar niteliktedir. Bu meseleler üzerine Heidegger Kant’a yakın gözükmektedir. Kant asalet, onur ve güzeli tüm insani varolanların ahlaki ilgileri olarak kavrar. Asalet “haysiyet” [*Würde*] olarak yeniden tanımlanır ve “onur” “saygı” [*Achtung*] olarak kavranılır. Her halükarda Kant asilliğin daha eşitlikçi bir betimlemesini sunar. Haysiyet ve saygının aklın ahlaki yasasında zemini ve desteği vardır. Her insan kendi duyulur doğasının üstesinden gelebilir ve ahlaki yasaya duyduğu saf saygıdan bu yasayla uyumlu bir biçimde eyleyebilir. İnsan bu “ödevi”ni yerine getirirken kendisini kendi gözünde ve başkalarının gözünde “saygı”ya değer kılar. Heidegger Kant’ın bu bakış açısına, yani Kant’ın insani varolanın özü üzerinde iyicil bir asalet imkanını kurduğu tarza karşı dikkatliydi. Bu, Heidegger’in her iki Kantçı “saygı” duygusu analizinin serimlemesinde de Nietzsche’nin *Zerdüşt*’ünden (“saygı”nın “ruhundan *kahramanı* fırlatıp atmaması” bakımından bir kendi olma tarzı olması) alıntılanmayı uygun görmesi olgusundan aşıkardır (KPM 153-54; aynı zamanda bkz. BP 135). Dolayısıyla Heidegger’in Kant’ı takip ettiği söylenebilir: (1) Büyüklük, bir öz-fetihten ve içsel bir yeteneğin yerine getirilmesinden doğması bakımından “içselleştirilir”. Bu nedenle “kamusal-değil”dir yani başkalarının “tanınması”na bağlı değildir. (2) Büyüklük için *yetenek* Heidegger için belli bir anlamda klasik düşünürler için olduğundan daha “yaygın”dır: Özgün, doğal kabiliyetlere bağlı değildir ama olduğu gibi Dasein’da (veya en azından Alman öğrencilerin Dasein’ında) gizli bir biçimde bulunur. (3) Büyüklük sadece çekici değildir, Dasein üzerinde bağlayıcılığı olan bir “ödev”dir. Heidegger’in söylediği gibi: “Felsefe kendi özümüzün bir gerekliliği haline gelmelidir” (G274).

Lakin Heidegger için “içsellik” ruhun veya ahlaki öznenin değil Dasein’ın içselligidir. Dahası Heidegger tinsel asalet için yeteneği evrensel bir ilke veya yasaya dayandırmamaktadır. Dolayısıyla saygı fenomenini incelemesinde Heidegger ahlaki yasayı, “nesnel bir biçimde” aşık hale gelen bir şeyden ziyade “daha kökensel, nesnel-olmayan, izleksel-olmayan bir tarzda ödev ve eylem olarak” aşık hale gelen bir şeyden türemiş olarak ele alır (KPM 110). Büyüklük için yeteneğe sahip olmak –mesela felsefi düşünme– olduğu gibi insani varolanlara bağlı olabilmesine rağmen bu yeteneği uyandırmak ve gerçekleştirmek için koşullar tarihsel halklara bağlı olan halklar ve bireylerin tarihsel kaderi meselesidir. Öyleyse asalet son derece ilinekseldir öyle ki insana “ancak kendi imkanının cihannümasının bir kaç kısa bakışı verilidir aksi takdirde kendi varolanlarının ortasına girer” (KPM 262). Bu nedenle Heidegger için yüksek “ödevler” asla evrensel değildir. Heidegger’in teşviki hedeflenen dinleyicilerini bir bakış ile değerlendirilmelidir. Bu vurgu *Beiträge*’de (sorgulayan “bir kaç kişiye” ve “ender” bulunan “en yüksek cesaret” sahiplerine hitap eden bir kitap) yapılır: “Ama herkesin bu ölüme doğru varolanı gerçekleştirmesine ve bunda bu otantiklik içindeki Dasein’ın benliğini devralmasına gerek yoktur. Bu gerçekleştirme daha ziyade sadece Varlık sorusu-

anlayışı olarak–, üniversiteye katılımda varsayılmıştır çünkü üniversite bilimsel araştırma ve eğitime adanma ile tanımlanır. Burada bilim, insanın tüm şeylerle bilgi aracılığıyla ilişkisinin temellenmesi olarak anlaşılır. Bilimin bu kavrayışı, Alman İdealizmi öğretisini anımsatır. Fichte, Schelling ve von Humboldt, modern Alman üniversitesini bilimin tarihsel olarak cisimlendiği

na zemin-oluşturma ödevi dairesinde, her halükarda felsefeyle sınırlı olmayan bir ödev sözkonusu ise gereklidir. Ölüme doğru varolanın gerçekleştirilmesi [*Vollzug*] sadece diğer başlangıcın düşünceleri için bir ödevdir [*Pflicht*] ama geleceğe yönelik yaratıcı olan insanlar arasındaki her vazgeçilmez insan bunun hakkında bir şeyler bilebilir” (G65 285; 11). (4) Kant için ahlaki eğitim sorundur çünkü ödev ahlaki buyruğa özgür, içsel bir teslimiyetten oluşur. Örnek olarak eğitim, teşvik ve talimatlar sadece etkililikleri zemininde sorgulanabilir olmakla kalmazlar öncelikli olarak beyhudeliğe, korkuya ve kişinin kendi çıkarlarına –ki bunların hepsi de ahlakın tininin aleyhinde olan kirliliğe– bir başvuruya ilişki oldukları için tartışmaya açıktır. Böyle araçlar sadece “küçük akılların” ve düpedüz eğitimsizlerin eğitiminde yararlıdır (*Kants Werke* Vol. V, [de Gruyter: Berlin, 1968] 151-161). Alman İdealistleri gibi Heidegger Kant’ın insani varolandaki özgürlük ile doğa arasındaki radikal ayrışma üzerinde ısrarına itiraz eder ve insani varoluşun “bütünlüğünün” birleştirici “kökeni”ni anlamak ister (Bkz. D. Henrich, *The Unity of Reason*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 18-54). Bu, Heidegger’in felsefi pedagojisinde Kant’tan ayrıldığı dördüncü yolu anlamamıza yardımcı olur. Heidegger’in, Fichte’yi andıran bir tarzda, gençlerin eğitiminde teşvik ve “örneği” kullanmakla ilgili Kant’tan daha az çekincesi var gibidir. Asaletin örnekselliği [*Vorbildlichkeit*] çoğunlukla “gizli”, “tinsel”, ve “kamusal-olmayan” olarak anlaşılabilir da tamamıyla gizli olması şart değildir, kendisi insan davranışında aşık kılabilir. Mesela Freiburg Üniversitesinin rektörü olarak Heidegger öğrencileri şu tarzda teşvik eder: “Ölçü-veren edimlerin [*massgebenden Wirkens*] örnekselliğinde [*Vorbildlichkeit*] yatan eğitimin öncelikli işinin tüm eylemlerinde *tinsel rütbe ve asaleti* [*geistigen Rang und Vornehmheit*] ortaya koymak olduğunun farkında olun” (G16 100). Ahlaki eğitim sorununun Kantçı formülasyonu, Heidegger’in düşüncesinden ilk etapta görüldüğü kadar uzak olmayabilir. Bilim insanları Heidegger’in “biçimsel-belirtici” felsefi söylem (kavramsallık) anlayışının, Kierkegaard’ın “dolaylı iletişim” yöneteminden son derece etkilendiğini gösterdiler” (Krş. J. Van Buren, *The young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 324-37). Bu bir anlamda (Kant için ahlaki özgürlükte olduğu gibi) “idrak edilemez” olanı kavrama, idrak etme ve başkalarıyla iletişime geçme tarzıdır. Burada Kierkegaard’ın Kant’daki ahlaki eğitim sorununa ve özgürlüğün “iletilebilirliği”ne nasıl yanıt verdiğinin bir sunumu için bkz. P. Fenves, “Chatter”: *Language and History in Kierkegaard* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 145-170.

ve düzenlendiği bir kurum olarak kurumsallaştırmıştır. Eğer bilim bu tarzda anlaşılırsa kilise, hatta devletten ziyade üniversite insanın dünyadaki yerinin temel merkezi haline gelir.¹⁰⁶ Heidegger'in liderlik anlayışı açıkça, insani yaşamın geçerli merkezi olarak, modern üniversite yaşamını varsayar. Bununla beraber Heidegger, aynı zamanda bu merkeziliğin erken modern dönem gerekçelendirilmesinden ayrılır: üniversite insan topluluğunda aklın bir cisimleşmesi olduğu müddetçe, rasyonel, ahlaki ve ilerici uygarlığın gerçekleştirilmesi için bir araçtır. Başka bir deyişle Heidegger üniversite mefhumunu "dünyanın bütünündeki yeni bir konumun" hazırlandığı bir alan olarak devralır. Lakin Alman İdealistlerinin bu "konum"u ifade ettiği ve insanın "tüm şeylerle ilişkisini" rasyonalist terimlerle tanımladığı yerde Heidegger, geleneksel üniversite ve bilim kavrayışını biçimlendirir. Tüm şeylerle ilişkilerin olgusal olarak nasıl belirlendiği ve temellendiği sorusu böylelikle tamamıyla açık kalır.

Neden şimdi tam olarak orada, üniversiteye gerçek bir aidiyette böyle bir liderliğe özgü bir iddia yatmaktadır? Üniversitenin, bilimsel araştırmanın geliştirilmesi ve bilimsel bir eğitimin [*Bildung*] verilmesi aracılığıyla dünyanın bütününde yeni bir konum için [*Stellung im Ganzen der Welt*] –ki bu konumda Dasein'ın tüm ilişkileri bir dönüşümü deneyimler ve Dasein, tüm şeylerle yeni tarzlarda daha yakın [*verwandter*] hale gelebilir zira özel bir saydamlık ve aydınlanma Dasein'da başlamıştır– hazırlanma tarzından dolayı verilidir (G277).

106 Bilim ve felsefede ne olduğuna dair bu görüş, insanın bütündeki dönemsel, metafizik konumu, ilk olarak Heidegger'in düşüncesinin tüm güzergahı boyunca görece sabit kalan *Einleitung* ve formülasyonlar halindeki güncel derslerinde ifade edilmiştir. Heidegger daha sonra (1955'teki bir konuşmasında) modern teknolojiyi "tüm ölçü-veren temsillerin yüzyıllık değişimi" olarak betimler. "Bunun aracılığıyla insan farklı bir güncelliğe yerleştirilmiş hale gelir. Dünyanın çehresindeki bu radikal devrim kendisini modernite felsefesinde [*Philosophie der Neuzeit*] gerçekleştirir. Bundan insanın dünya içinde ve dünyaya karşı yepyeni bir konumu [*Stellung*] doğar. Artık dünya, üzerinde hesabi düşüncenin ataklarını yaptığı, hiçbir şeyin direnmeye muktedir olmadığı bir nesne gibi gözükür" (*Gelassenheit*, G16 523 içinde).

Heidegger benzer bir biçimde, bilim ve bilimsel eğitime, Dasein'ın dünya bütünündeki yerinin yeniden belirlenmesini açma ödevi atfederek alanlara ayrılmış ve teknik amaçlara yönlendirilmiş, ve ancak üniversitenin dışsal düzenlenmesi tarafından birleştirilmiş olarak güncel bilim durumunu görmezden gelir. Bu bilim, dünyanın "bütün"üyle bir ilişkiye benzer her şeyi kökünden koparır ve parçalara ayırır. Bu nedenle Heidegger, bilimin mevcut kökünden koparılmış durumunda işaret edilen bilimin "öz"üne başvurur. Burada bilim birleşmiş özünde, olduğu gibi varolanların ve bir bütün olarak varolanların ne ve nasıl *olduğuna* dair soru tarafından belirlenen bir varoluş tarzı olarak anlaşılır. Bilim, hakikatte tezahür eden olarak varolanlar tarafından "yönlendirilen" varolanlar bütünündeki Dasein'ın bir konumudur.¹⁰⁷ Heidegger, bilim ideasında bağlı bulunan liderlik imkanı üzerine bu kısa tespitinde açık bir biçimde felsefeden bahsetmez. Lakin bilim, bilimlerin özel alanları olarak belirli varolan bölgeleriyle ilişkiden çok "dünya bütününde" bir konum hazırlar. Bilim burada, imkanının zemininden yani felsefeden yola çıkılarak anlaşılacaktır. Bu nedenle bilime atfedilen liderlik iddiası ve yükümlülüğünün esasında felsefeye ait olduğu sonucu çıkarılabilir. Öyleyse liderlik üzerine bu yorumlar, Heidegger'in kendi faaliyetine özel bir tarzla aittir. Bu çıkarsama, "sahici bir liderliğin" içsel gereklilikleri üzerine takip eden ifadede doğrulanır. İkincisi, ancak Dasein'ın imkanlarının daha derin bir anlayışı, ama daha çok bütün üzerine bir düşünüm ile ilişkilidir. Zira, liderliğin tanıttığı Dasein'ın "saydamlığı", "kendi açıklık ve güvenliğine ihtiyaç duyar" yani bizzat Dasein, Dasein'ın varolanlar bütününe yönelik temel konumları [*Grundstellungen*] üzerine sürekli kendisini yenileyen bir düşünüm gereksinim duyar. Bu, kendisini doğrudan Dasein'ın mevcut tarihsel durumundan yola çıkarak belirleyen ve bunda etkisini gösteren [*in sie hinein sich auswirkt*] bir düşünümdür. Bu nedenle liderlikte yatan şeye –aslında sadece liderlikte de değil– biz *Welt-anschaung* diyoruz (G278).

107 *Metafizik Nedir?* içinde. Heidegger "bilimsel varoluşta tüm tutum [*Haltung*] rehberliğini [*Führung*] kendi olmaktan alır" der (G9 105).

Burada Heidegger'in *Welt-anschauung* incelemesinin her bir yorumundan feragat etmek zorunludur. Ama bu, Dasein'in tarihsel konumundan yola çıkarak bütüne yönelik konumu üzerine "düşünüm"ün, Heidegger'in genel olarak felsefe anlayışını kuşatmakla kalmadığına aynı zamanda öz-düşünümselliğin, tam da bu derslerde ve liderlik üzerine tespitite uygulamaya geçen şeyi betimlediğine dair argümanı desteklemeye yeterlidir.

Liderliğin Koşulları

"Liderlik" konusu, bizi genel olarak felsefe ile insan topluluğu arasındaki ilişki sorusuna götürür. Eğer bizzat felsefi düşünce, liderliğe yönelik bir yükümlülüğü taşıyorsa, bir topluluğun içinde ortaya çıkmalıdır. Bu dersin sonlarında Heidegger, "felsefi Dasein'in, başkasıyla birlikte-olmanın [*Mitsein mit anderen*] özüne uygun olduğunu" öne sürer (G27 397). Liderlik öncelikli olarak Dasein'in imkanlarının daha ilksel anlayışından yani "bir örnek [*Vorbild*] olması gereken" bir anlayıştan oluşur. Bu, felsefi liderliğin, Dasein'la arasındaki tüm ilişkilerin ondan yola çıkarak anlaşılmasının gerekli olduğu hep-beraber-olmaklığın örneksel ve ilksel bir formu olduğunu ileri sürer. Bununla beraber bu liderliğin "gizli" ve "kamusal olmaması" olgusu, nasıl "örneksel" olarak inşa edilebileceğine dair karmaşıklığı artırır. *Varlık ve Zaman*'da hep-beraber-olmaklığın yapısı, başkaları için özen veya itina göstermekliğin (*Fürsorge*) iki temel kipinde ifade edilmiştir: Dasein'in hakimiyet altına alındığı (*das Man*'ın diktatörlüğüne teslim olduğu) gündelik varoluş kipi ve Dasein'ı özgürleştiren otantik hep-beraber-olmaklık tarzı. İkincisinin analizi felsefi liderliğin biçimsel bir taslağını sağladığı ve böylelikle Heidegger'in felsefi pedagoji yordam ve ödevine ışık tuttuğu görülür.

[Otantik olmayan itina göstermekliğe] karşıt olarak bir tür itina göstermeklik [*Fürsorge*] olasılığı daha vardır ki burada başkasının yerine atlanmamakta daha çok onun eksistensiyell imkanının önüne, onun "özen"ini elinden almak için değil bilakis ilk kez onu otantik bir biçimde geri vermek için [*sondern erst eigentlich*

als solche zurückzugeben] sıçranmaktadır. İlgilendiği şeyin *neliği* ile ilgilenmeyip, başkasının varoluşunu etkileyen [*betrifft*] bu itina göstermeklik, başkasını kendi özeni *içinde* saydam ve *özgür kılmaya* yardımcı olur [*verhillft*] (SZ 122; BT 158-59).

Bu otantik itina gösterme analizi, *Einleitung*'daki liderlik kavramını öngörür ve yapılacak bir karşılaştırma önemli benzerlikleri ortaya çıkartacaktır. Her ikisi de imkanlarını anlarken, “öne doğru” veya başkalarının “önüne” [*vor-*] bir hareketi sergilerler. “Özen” Dasein'ın Varlığı için isim olarak, asla “gerçek-olma”nın karakterine sahip olamayacak Varlığın *olası* tarzlarına yönelmiş-olma anlamında “kendi-önünde-olma”yı içeren yapısal bir anlar birliğidir. Otantik itina-gösterme, “olabilecekleri” kişi bakımından başkalarını anlar ve onlarla birlikte hareket eder. Bu bir “öne-sıçrama” [*Vorausspringen*] hareketi olarak betimlenir. Benzer bir biçimde liderlik, bir örnek veya model, *Vorbild*, yani emsal biçim veya proto-tip olarak betimlenir.

Heidegger'in liderliğin başkalarının “önünden gelme” olduğuna dair anlama dikkat çekmeyi amaçlaması, *Vorbild*'in ne anlama geldiğine dair daha ayrıntılı bir değerlendirmede görünür hale gelir. “Burada liderlik şu anlama gelir: insani varoluşun daha yüksek ve zengin imkanları üzerinde tasarruf. Bu imkanlar başkalarına dayatılmaktan ziyade dikkat çekmeksizin önde-yaşamış hale gelirler veya onlar karşısında bir örnek teşkil ederler [*unaufdringlich vor-gelebt*]” (G27 8). Bu ifadeyi hemen akabinde şu yorum takip eder: “Bununla beraber sahici bir liderliğin bu saklı örneklendirmesi [*verborgene Vorbildlichkeit*], kendi açıklığına ve güvenliğine gereksinim duyar”. Yani liderlik, sadece “basitçe kamusal-olmadığı” için değil aynı zamanda veya belki de öncelikli olarak “dikkat çekmediği” için “saklı”dır. Başka bir deyişle, varoluşsal-ontolojik yorum gibi (ki tartışılacağı üzere, bizzat bir iletişim eylemi, felsefi liderliğe bir örnektir) ve *das Man*'ın diktatörlüğü ile doğrudan karşıtlık içerisinde liderlik, “eksistensiyell imkanlar veya yükümlülükler üzerine asla otoriter bir bildirimde [*Machtspruch*] bulunmak istemeyecektir” (SZ312).

Dasein'ın imkanlarını anlama "içinde" bir örnek olma ile neyin kastedildiği hala tam olarak açık değildir. Örnek olarak liderliğin yaygın anlamı, bunun bir taklit süreci aracılığıyla etkin hale geldiğine işaret eder gözükür. Ama burada tekrardan Heidegger, hem liderliğin bir kamusal şöhret konumu varsayımı ile ilişkili olduğunu, hem de burada bir örnek olmanın ahlaki bir üstünlük sergilemek için kendisini ahlaki eylemin bir modeli olarak konumlandırmak anlamına geldiği varsayımını reddeder. "Bu saklı örneklendirme'de [*Vorbildlichkeit*]" ne türden bir eylem bir örnek olmaya özgüdür? "Öne sıçrama" ve "geri verme" ile tam olarak ne anlaşılması olanaklıdır? Dayatma konumu ile karşıtlık içinde "insani varoluşun daha yüksek ve zengin imkanlarına" örneklendirmek ile ne kastediliyor olabilir?

Tam da aynı derste, yani Heidegger'in felsefi pedagojisinde, bu saklı örneklendirme durumu dikkate değer bir biçimde erişilebilirdir. Liderliğin "bilimsel araştırma ve, dünyanın bütününde yeni bir konum imkanını hazırlayan bilimsel bir *Bildung*'a katılma veya iletişime geçme [*Mitteilung*] için özen gösterme aracılığıyla" üniversiteye katılmaya özgü olduğunun söylendiği iddiayı anımsayın (G27 7). Bir imkan, başkalarına sunulması bakımından örneklendirilebilir. Böyle bir sunum, bizzat *Einleitung*'da sergilenir. Burada felsefeyi "tanıtma" ödevi nihai olarak felsefi düşünceyi dinleyenlerin varoluşunda imkanı kılmayı amaçlar. Bununla beraber öğrencilerde imkanı uyandırma, katılımlarını, irade ve özgürlüklerini gerektirir. Felsefi düşüncenin temel talepleri dayatılamaz hatta bu taleplerle doğrudan iletişime geçilemez. Bu, bizzat liderliğe yönelik bir sınıra işaret eder ve bu liderliğin göze çarpan bir karakterini belirler. İletişim ancak hazırlar, öngörür ve, anlamayı, öğrenmeyi ve böylelikle de sahici bir "giriş"i imkanı kılar –hiçbir suretle böyle bir erişimi güvenceye almaz veya teminatını vermez. Öyleyse burada dersin kendisi, tarihsel bir durumdan, dinleyiciler için geçici bir rehber olarak işleyebilen bir "ön-anlayış"tan [*Vorver-ständnis*] yola çıkarak değerlendirme ile sınırlıdır. Heidegger'in dediği gibi "her ne bizde özgür hale gelirse, biz özgürlüğümüzde yapmaya

başlamalı, felsefi düşünceyi içimizde özgürce uyandırmalı ve benimsemeliyiz. Ama bunun için onu tanımalıyız; bizim felsefenin bir *ön-anlayışına* gereksinimiz var” (G275).

Lakin bunun sahici bir imkan olarak sunulması için, bu varoluş tarzı deneyimlenmeli ve ona katılan kişi tarafından olduğu gibi anlaşılmalıdır. Nitekim otantik özen göstermekliği ve liderliği (“öne-atlama”, bir *Vor-bild* olma ve *vor-leben*’de olduğu gibi) karakterize eden “önce” veya “önünde”, liderler ve takipçileri arasındaki farka bağlı olarak iki anlamda anlaşılacaktır. İlk olarak, imkanlar, başka bir Dasein tarafından uyandırılmadan ve benimsenmeden önce, başka bir Dasein için “önceden” tasarlanmış ve önceden çizilmiştir. İkinci olarak liderlik, “insani varoluşun daha yüksek ve zengin imkanlarını” “önceden yaşama” ve “geçmişe dayalı olarak” anlama bakımından başkalarının “önünden” gitme ile ilişkilidir. Bu nedenle Heidegger zaman zaman, öğrencileri felsefi meselelere yönlendirmenin bir koşulu olarak “çoktan orada olması” gereken bir koşulu betimler. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*’den bir pasaj, her ikisinin de gerekliliğini ortaya koyar: Bir yandan liderlik edenin geçmişten gelen anlayışı, öte yandan, takipçilerin, katılımlarını hazırlayan ama güvenceye alamayan hazırlanma gereksinimi –geçici bir göz-atış ve geçici bir anlayış.

Ders veren, belirli yönlerden zaten tarzın yönelimini planlamış olmalıdır, gerçekten de yönlendirmek istediği yere [*wohin er führen will*] sanki çoktan gitmiş gibi olmalıdır. Yönlendirme [*führt*] biçimi, orada bulunup bulunmadığını veya sadece bizzat kendileri de orada bulunmamış başkalarının dedikleri üzerinden çıkarım yapıp yapmadığını göstermelidir. Lakin öğrenciye hazırlık niteliğinde bir bakış [*Vorblick*] sağlamakla biz, her ne kadar oldukça geçici [*vorlaufigen*] bir tarzda olsa da, felsefe ideası hakkında bir anlayış edinmede büyük bir adım atmış oluruz. Bu, sırf bu dersin belirli adımları göz önüne alındığında gerekli değildir; mevcut Dasein’inizi akademik çalışmaya adanmanız, ki örtülü veya açık bu felsefeye adanmanız anlamına gelir, göz önüne alındığında daha da çok gereklidir. Bunun hangi ölçüde meydana geldiği ve hangi ölçüde içsel bir

özgürlükten dolayı meydana geldiği; bunun arkasında gerçek bir kararın [*Entschluss*] olup olmadığı; üniversitede olduğu haliyle bu varoluş formunun kapsamının ne genişlikte olduğunun açık olması veya kasıtlı bir biçimde karanlıkta bırakılması; işte tüm bunlar birey için önemlidir (G26 9; MFL 7-8).

Burada Heidegger'in derslerinde düzenli bir biçimde ortaya çıkan belirli bir muğlaklık algılanabilir: meselenin, felsefeyi bir varoluş tarzı olarak başkalarına tanııtma sorunu veya mantığın temeli, "bir bütün olarak olduğu gibi varolan", Hakikatın özü veya Varlık-anlayışı olsun olmasın belirli mevzulara dair bir anlayışı iletme sorunu ile ilişkili olup olmadığı açık değildir. Bununla beraber bir bütün olarak Heidegger düşüncesinin anlayışı için, felsefeye giriş/felsefeye yönlendirme sorunu –ve hem liderler hem de takipçileri için bu başlangıca ait olan her şey– "şeylerin kendisine" yani belirli bir tartışmanın konusu her ne ise ona erişim kazanma sorunu ile özdeşdir. Nitekim burada belirli bir dairesellik sergilenir: bir yandan Heidegger'in pedagojisinin (liderlik) karakter ve yaklaşımı, felsefi düşüncenin hesaplaştığı meselelerin Varlığına, yani fenomenlerin Dasein için ortaya çıktığı (veya saklandığı) tarza uyarlanabilir. Bu nedenle Heidegger'in pedagojisi, her ne olursa olsun o konuya uygulanacak bir teknik değildir. Öte yandan da fenomenin izleksel kapanışı sorgulayıcı tutumda ve bu tutumdan yola çıkarak meydana gelir, ve tam da bu bir "giriş"i gerektirir. Başka bir deyişle bir yandan felsefi pedagoji konuya bağlı iken öte yandan konu da felsefi pedagojiye ne ve nasıl olduğunda aşık hale gelmek için "gereksinim duyar". Bu nedenle, Heidegger'in rehberlik eden Varlık sorunsalı içerisinde her özel izlek sunumu, her zaman bir varoluş tarzı olarak felsefe üzerine öz-düşünüm tarafından eşlik edilir. Bu öz-düşünüm, takip eden meseleler üzerine müzakereler ile ilişkilidir: felsefenin ne olduğu; felsefi düşüncenin temel deneyimleri ve haletürühiyeleri; felsefenin fiili ve ontolojik koşulları; girişin neyle ilişkili olduğu; felsefi yöntem, söylem ve iletişim. Herhangi bir felsefi konunun kavramsal yorumu, ancak felsefi varoluşa imkandır. İkincisi, Dasein'in gündelik varoluşu tam anlamıyla bir dönüşümünden

(*Verwandlung*) olduğu için, dinleyicilerinde sahici bir anlamayı imkanı kılmayı araştıran filozof, bu dönüşümü bir şekilde imkanı kılmaya girişmelidir.¹⁰⁸ Bu felsefi bir pedagojinin ödevi ve Heidegger'in sürekli bir biçimde felsefenin imkan ve gerekliliği sorusuna geri dönmesinin nedenidir.¹⁰⁹ Öyleyse felsefi anlayışın

108 Burada bkz. yukarıda, Üçüncü Bölüm'deki *Die Grundbegriffe der Metaphysik* tartışması.

109 Bununla beraber Heidegger'in felsefe üzerine izleksel tartışmaların ortasında sürekli olarak "felsefi düşüncenin varoluşumuzda seyir haline girmesi" ödevinin tehlikelerine –yani derslerin niyetinin gereksiz bir biçimde "felsefe hakkında konuşmaya" dönüşebileceğine– dikkat çektiği de vurgulanmalıdır. Örneğin takip eden dipnotta yapılan alıntıdan sonra Heidegger şöyle bir yorumda bulunur: "Her ne kadar bunu söylesem de felsefe üzerine [*über*] biraz fazlaca konuşuldu gerçi bir atıf da kaçınılmazdı" (G27 226; krş. G29/30 232). Burada tehlike tarihle veya felsefenin sistematığı ile yüzeysel bir tanışıklığı felsefi düşüncenin kendisi ile karıştırma eğiliminde yatar gibi gözükmektedir: "Felsefe hakkında bilgiye [*Kenntnisse*] sahip olmak, kişinin felsefi düşünce için bu münasebetle hazırlıklı olacağı temel aldanma sebebi" (G27 5). Uzlaşımsal akademik "felsefeye giriş", hatırlarsanız, tam da bu felsefe hakkında bilginin farkedilmeksizin "yaşayan bir felsefi düşünce"nin yerine geçmesi yüzünden eleştirilmiştir. *Varlık ve Zaman*'ın girişinde bu aynı niyetle vurgulanır: "Fenomenolojinin önkavramına ilişkin açıklamalarımız fenomenolojinin özünün *gerçekliğinin* bir felsefi 'istikamet' olmadığını göstermiştir. Gerçeklikten daha yüksek mertebede olan ise *imkandır*. Fenomenolojiyi anlamanın yegane yolu, onu bir imkan olarak yakalayıp kavramaktır" (SZ38). Bir gerçeklik olarak felsefe (tarihsel bir bakış aracılığıyla bilinebilecek bir alan) ile Dasein'in varoluşunun özsel bir imkanı olarak felsefe arsındaki bu farkına varılmaksızın yapılan ontolojik ayrım açık bir biçimde "felsefe hakkında konuşma" ile "felsefeyi seyir haline sokma" arasında yapılan ayrımın altını çizerek. Bu ayrımın farkındalığı kuşkusuz bağlamla, niyetle, yaklaşımla ve Heidegger'in felsefe "üzerine" söyleminin içeriği ile bağlantılı olması gerekmektedir. Bu aynı zamanda felsefenin özünü ortaya çıkartmaya dair sürekli bir ilgiye rağmen Heidegger'in neden ele alınan meseleyle gayet ilgili gözükken bazı konulardan –veya en azından konunun doğrudan izleksel bir tartışmasından– kaçındığının anlaşılmasına yardımcı olabilir. Felsefenin Dasein'in varoluşundaki eksistensiell köklenmişliği ve felsefi varoluştaki vurgulu "öz-düşünüm" gerekliliğine rağmen Heidegger hiçbir zaman mesela felsefe ile politika, felsefe ile ahlak, felsefe ile sanat, vs. "arasındaki ilişki"ye dair genel bir bakış sunmaz (gerçi, kuşkusuz felsefe ile bilim arasındaki ilişki izlekleştirilmiştir, tıpkı çok farklı bir tarzda da olsa düşünce ile şiir arasındaki ilişki gibi). Belki de böyle izleklerin herhangi bir uzlaşımsal ve beklendik tarzda ele alınmamasının nedeni, bu şekilde betim-

başarısı ve iletişimi, hem “öğrenci”den hem de “öğretmen”den had safhada öz-düşünüm [*Selbstbesinnung*] talep eder. Böyle talepler, konunun, öğretmen ve öğrencinin “bütün” varoluşunun katılımı olmaksızın da sunulabildiği ve aktarılabilirdiği bilimlerde anlayış için gerekli değildir.¹¹⁰

Bu nedenle felsefenin imkanı üzerine öz-düşünüm, felsefeye yönelik herhangi bir eğitime bağlıdır. Bu mesele üzerine Heidegger’in Karl Jaspers’ın *Psychologie der Weltanschauungen*

lenen fenomenlere kayıtsızlıkta veya cehalette yatmaktan ziyade, “felsefe”, “politika”, “ahlak” gibi konulara yaklaşma ve tartışma tarzının nasıl bunların hakikatte önerdikleri türden erişimi karartan fenomenlerin Varlığı üzerine gizli varsayımları barındırabildiklerinin (okuyucu için erişilebilir olmasına gerek olmayan) yüksek farkındalığında yatar. Bu nedenle *Grundbegriffe*’de (1929) felsefe “hakkında” tartışmaya karşı temkinlilik felsefeyi veya metafiziği sanatla, dinle, bilimle karşılaştırma aracılığıyla belirlemenin açık bir reddine tabidir. Bir imkan olarak felsefe, ancak sahnelenmesinde “olan” bir şeydir. ●yleyse görev felsefe “hakkında” konuşmak değil, “ondan yola çıkarak” konuşmaktır (G29/30 86).

110 Heidegger *Einleitung in die Philosophie*’deki felsefi ve bilimsel eğitim arasındaki bu ayrımı daha da ayrıntılandırır (G27 225-26). Burada felsefi ve bilimsel eğitim arasındaki farka her birinin ilişkili olduğu bilgi türüne ve her bir bilgi türüne has olan “iletişim” tarzına bir bakış ile işaret edilir. Bununla beraber bilgi türü her bir durumda “nesne” sine bir bakışla belirlenir. Heidegger *Metafiziğe Giriş*’de felsefe derslerinde uzlaşımsal bilimsel öğretime karşı öğrencilere yapılan özel talepler sorusuna geri döner. Heidegger, öğrencilerin dikkatli bir biçimde dersin “adımlar”ını takip etmesi gerektiğini çünkü tartışma konusu olan meselelerin ifşasında önemli olduklarını vurgular. Bu nedenle felsefi eğitim tartışma konusu meselelerin ve onların karakteristik hakikat tarzının (ifşa) Varlığı açısından bilimsel eğitimden ayrılır. Burada felsefe bilimden ilkinin aslına bakarsan “nesne”sinin olmaması bakımından ayrılır. Daha ziyade bir Varlık ifşası sürecidir ve “her seferinde” bu apaçıklığı “yeniden” edinmesi gerekmektedir (EM 64-65). Dolayısıyla öğrenciler öğretim görevlisinin birbirini izleyen her bir adımına katılmalıdır çünkü “uygun apaçıklık” sorgulamaya katılanların tutumları ile bağlantılı bir “olay”dır. Burada insani varolanla herhangi bir ilişkiden bağımsız kendinde “olan” kalıcı bir anlaşılabilirlik alanından ziyade Heidegger’in zamansal ve tarihsel olarak “Varlık” kavrayışının önemli bir sonucu görülür. Bizzat ders –öğrenci ve öğretmenlerin katılımı aracılığıyla– Varlığın hakikatinin ifşasını “başarır”. Bu ifadenin geçtiği *Metafiziğe Giriş*’te “Varlıkla bizim için nasıl birlikte durur” sorusunun takibi soru veya karar formunda Varlığın ifşasına yönlendirir: Ya “boş” bir sözcüktür ya da “sorgulanmaya en çok değer olan şey”dir (EM 66).

eleştirisi özellikle yol göstericidir. Heidegger, Jasper'ın dünya görüşünün farklı imkanlarını analizinin otantik "amacı" olarak pedagojik niyet denebilecek şeyi belirler ama Jaspers'in, fenomeni idrak ve sunma tarzı üzerine tasarımılamadığı için bu niyetin ayırdına varmayı başaramadığını öne sürer. Jaspers'in girişinden alıntı yapan-Heidegger'e göre, bu pedagojik, otantik niyet, "bir öz-düşünüm aracı olarak" dünya görüşünün imkanlarına açıklık getirecektir (G96-7). "[Başkalarını] öz-düşünüme [*Selbstbesinnung*] yönlendirmek", Heidegger'in Jaspers ile paylaştığı bir görevdir. Bununla beraber Jaspers çalışmasını, insan yaşamı üzerine bir "derin düşünme" [*Betrachtung*] yapıtı olarak da sunar. Heidegger, derin düşünme, sadece mevcut-olan şeyi açığa çıkartmaya uygun bir tutum olduğundan dolayı, dünya görüşü, insani yaşam ve imkan fenomenlerine temelden muktedir olmadığını öne sürer. Heidegger'e göre derinlemesine düşünme yaklaşımı, insani varoluş fenomenine erişim kazanmak için talep edilen şey sorusundan tamamıyla ayrıdır. Bu nedenle yaklaşım, başkalarında öz-düşünüm uyandırma niyeti ile uyumsuzdur. İkinci ödevin başarıya ulaşması için Jasper kendi "felsefi düşünce"si üzerinde tasarımda bulunur ve bizzat bir varoluş imkanı (yani, "dünya görüşü") olarak izlekselleştirir. Öyleyse Dasein'ın "imkanları" deneyimlenmeden otantik olarak "anlaşılamazlar" ve bu nedenle başka bir Dasein tarafından temellük "içinde" ve temellük "için" "açılmazlar" (G942). Heidegger, Jasper'ın çalışmasında eksik olan şeye işaret ederek, sahici bir felsefi pedagojinin talep ettiği şeyi ifade eder: Başka bir Dasein'ı özgürleştirme ödevi, hem felsefi yorumla hem de yorumlanacak olan şeyin diğerlerinden ayrı Varlığı ile ilişkili yükseltilmiş bir öz-farkındalığa gereksinim duyar. Böylelikle Heidegger Jasper'ın görüşlerinden şu sonuca varır:

Jaspers, tam da sadece derin düşünmede, [başkalarının] kişisel kararlarına en yüksek derecede ilişkisizliği başaracağını ve böylelikle *bireyi kendi öz-düşünümü için özgürleştirmeye muktedir olduğunu* düşündüğünde tuzağa düşer... Sahici bir öz-düşünüm, kişiyi ancak öyle bir şey varsa ve ancak titiz bir

uyandırmada oradaysa [*Gewecktwerden*] anlamlı bir tarzda özgürleştirebilir. Dahası, *sahici bir uyanış ancak, başkası bıkıp sanmadan düşünüme engage olmaya mecbur bırakılıp* böylelikle felsefenin nesnelerinin temellükünün yöntemin uygulanmasındaki [*Vollzug*] belirli bir kesinliğe bağlı olduğunu görürse vardır. Tüm bilimler bu türden bir kesinlik için yetersizdirler çünkü felsefede ele alınan meselelerle [*Sachen*] birbirine bağlı olan şey, bizzat felsefi düşünce ve felsefenin meselelerine [*Sachen*] ait olan meşhur zaruretiyen, bilimlerde sadece nesnellik [*Sachlichkeit*] talebi kesindir. Başkalarını düşünüme yönlendirmek ve onları dikkatli kılmak ancak kişi yolu genişleme için bizzat takip ederse imkanlıdır (G9 42; vurgu eklendi).

Kuşkusuz “başkalarını öz-düşünüme yönlendirme” ödevi ile felsefeyi tanıtmaya (ve felsefenin ne olduğu sorusuna girişme) ödevini, ancak başkalarının “kendiliği”, yani felsefi pedagojinin alımlayıcısı, özsel olarak felsefenin imkanı ile bir biçimde ilişkili ise, özdeşleştirmek imkanlıdır. Şimdiye kadar bunun birden fazla aşamada doğru olduğu gösterildi: ilk olarak genel anlamda felsefi düşünce, Varlığın aşikar bir anlayışı olarak Dasein’ın özünde önceden çizilmiştir (bkz. Birinci Bölüm); ikincisi, sadece üniversiteye katılım bile, akademik çalışmalara bir adanmaya işaret eder –“ve bu açık veya örtülü felsefeye [adanma]” anlamına da gelir (G26 9).

Heidegger’in Jaspers değerlendirmesinde, pedagojik “başkalarını öz-düşünüme yönlendirme” ödevini, otantik ve en önemli amaç olarak belirlemesi kayda değerdir. “Kişinin düşünüme ancak... yolu genişleme için bizzat takip ederse yönlendirilebileceğini” öne sürerken itina göstermeklik ve başkalarının liderliğinin “yolu bizzat takip etmeye” sadece ilineksel olınadığı bizzat onun gerçekleştirilmesi olduğu ortaya çıkar. Bu, felsefi düşüncenin her zaman bir hep-beraber-olmaklık kipi olduğunun başka bir işaretidir. Bununla beraber Heidegger başkalarını felsefeye yönlendiren kişinin, “çoktan yönlendirmeyi istediği yerde olmuş olması”, “yolu genişleme için bizzat takip etmesi” gerekliliğini vurguladığında, “önde gitme”de, “zaten orada olma”da, başkalarından

önce, onları beraberinde götürmeksizin adeta bir başına gitmeyi ifade eder. Liderliği karakterize eden –*vorausspringen*, *vor-leben*, *Vor-bild* olma ve *Vor-verständnis* vermede olduğu gibi– “önde gitme”nin anlamı, kendi başına veya yalnızlık içinde devam etme yeteneğine işaret eder. Heidegger *Rektörlük Konuşması*’nda bu noktaya işaret eder:

Eğer bilimin özü isteniyorsa, üniversitenin öğretim üyeleri, sürekli dünya-belirsizliğinin en ileri mevzilerine ilerlemelidirler. Eğer orada dayanabilirlerse yani oradan –tüm şeylerin zorlantısının özsel yakınlığı içinde– ortak sorgulama ve toplumsal duygulanımdan gelen bir söz söyleme doğabilirse, liderlik için güçlü hale geleceklerdir. Çünkü yönlendirmede belirleyici olan şey [*das Entscheidene*], sadece önde gitme [*Voangehen*] olmayıp, bencillik ve hakim olma arzusu aracılığıyla değil, en derin kader ve en uzağa ulaşan vazife aracılığıyla, yalnız başına gidebilecek [*Alleingehen-können*] kuvveti bulabilmektir. Böyle bir kuvvet, özsel olana bağlar, en iyilerini seçmeyi sağlar ve yeni cesarete sahip olanlardan sahici takipçileri uyandırır (*SU* 14).

Öyleyse “ortak sorgulama”, tüm şeylerin zorlantısının [*Bedrängnis*] özsel yakınlığından, “yalnız gitme”yi, bir tür tekbaşinalığı imkanı kılan bir yakınlıktan doğar. “Yalnız gitme” yeteneği, burada belirleyicidir çünkü bu “yakınlığı” ve “dünya belirsizliğine” karşılık gelen deneyimi imkanı kılar. Böyle bir Dasein, per se “şeylerin” [*Dingen*] yakınlığı içinde değil, olan şeyin Varlığının yani onların *Bedrängnis*’inin –zorlantısı, baskısı, boyunduruğunun– yakınlığı içinde durur. Bu bakımdan Heidegger’in, “tüm şeylerin *özüne* yakınlık içinde” veya “dünyaya yakınlık içinde” olduğu gibi sık sık deneyimlenen şeyin benzer formülasyonlarını kullanması önemlidir. Böyle bir yakınlığı [*Nähe*] edinme, felsefenin zemini olarak tanımlanırken aynı zamanda bizzat eğitimin amacı olarak konumlandırılır. Heidegger’in dediği gibi; “Biz geçici bir biçimde, bir bütün olarak dünyanın yakınlığına-gelmeye dair ortak dürtü olarak, akademik çalışmaların, taslağını çıkarttık. Bu dürtüyü uyandırmak [*Drang wieder zu wecken*] tekrar yoluna koyulabilmesi ve gerçekten meydana gelebilmesi için ödevimizdir. Bilim

ve felsefe, insani Dasein'ın dünyanın yakınlığına gelebilmesi için belirgin imkan olmalıdır" (G28 348). Özün, dünyanın veya şeylerin Varlığının yakınlığına gelme güdüsü –*Einleitung*'daki felsefi düşünme gibi– “uyandırılması” gereken bir şeydir çünkü Dasein zaten dünyanın “yakınlığı” ile ilişki içindedir ama bu ilişki gizli, örtülü ve uykuda kalmıştır. Olduğu gibi dünya –varolanların Varlığı (gerçek varolanlardan başka bir şey olarak)– Dasein'ın kullanıma açık varolanlara gömülmüş olması ölçüsünde saklı kalır. Öyleyse dünyaya yönelik özsel bir yakınlığı uyandırmak, Dasein'ın özsel olarak zaten olduğu kişi yani dünya-içinde-varolan olarak mevcut olan varolan haline geldiği bir harekettir. Gündelik varoluşun böyle bir değişimi, Dasein'ın *bireysellik* ve tekbaşinalığı içinde bir deneyimdir. Çünkü burada Dasein kendisini, kendi varoluşunun sonluluğundan yola çıkarak anlar.

Otantik tekbaşinalık ve liderliğin bir başkalarının *önünde* gitme hareketi ile ilişkili olduğu iki anlamdan birincisini araştırmaktayız. Lider, zaten yönlendirdiği yolun içinden geçmelidir Bu yol, şeylerin “özü” ile bir yakınlığa yönlendirdiğine göre, “önde” gitme, bir yalnız gitme yeteneğine işaret eder. Bu, Dasein'ın ölümün en kendine ait imkanı yani Dasein'ın kendi bireyleşmesine maruz kaldığı bir varoluş yolu karşısında yalnız başına varolma yeteneğidir. Öyleyse “tekbaşına” gitme yeteneği, bir anlamda, Dasein'ı liderlik için yükseltir. Heidegger'in hep-beraber-olmaklık tartışmasında ve onun çeşitli felsefi betimlemelerinde, en otantik topluluğun daha ziyade diğerlerini yönlendirenlerin en radikal tekbaşinalığı tarafından imkanı kılınması hususu istikrarlıdır

Bununla beraber liderin, ölüm ve dünya karşısında tekbaşına bireyleşme yeteneği, özsel olarak başkaları *ile birlikte* ve başkalarına yönelik *olan* bir Dasein'a bağlı olan imkanlar olarak anlaşılmalıdır. *Rektörlük Konuşması*'ndaki tespite dönersek, “yalnız gitme yeteneği”nin, takip eden yönlerden başka bir Dasein ile bir ilişkiyi sürdürdüğü aşıkardır: (1) Tekbaşinalık için “güç” “en derin kader”den ve “en geniş vazife”den doğar. (2) Dünyanın-belirsizliğinin ve şeylerin Varlığına yakınlığının tekbaşına deneyimi “ortak” bir sorgulamayı ve “söz söyleme”yi

imkanlı kıldığı söylenmiştir. (3) Yalnız gitme yeteneği, bir takipçiyi “uyandırma”ya yetkinlik için bir koşul olarak belirlenmiştir.

Buna uygun olarak burada felsefe ile insani topluluk arasında bir ilişki konumlandırılmıştır. Mesele, birbiriyle ilişkili üç zorluk biçiminde ifade edilebilir. İlki, “özel” olanın deneyimi toplumsal kader tarafından nasıl imkanlı kılınmıştır ve felsefenin bir halka yönelik “vazife” ile bağlı olması ne anlama gelebilir? Daha genel bir biçimde ifade edersek: Düşünme hangi açıdan, belirli bir tarihsel halkın kaderinde “köklenmiştir”?¹¹¹

İkincisi toplumsal sorgulama neden oluşmuş olabilir? Herhangi bir şeyin bırakın “dünyanın-belirsizliğinin” deneyimi, tekbaşınalık ve temel sorgulamadan doğmayı, nasıl toplumsal olarak birlikte varolması mümkündür?

Üçüncüsü ise, burada, filozofun “bir takipçiyi uyandırması” ne demektir? Bu bölümün geri kalanında bu üçüncü zorluğun bir değerlendirmesine başlayacağız (çünkü bu başlama noktamıza ve rehberlik eden izlegimize en yakın olanıdır) ve oradan ikinci zorluğu ele almaya geçeceğiz. Öncekinin, Heidegger için “tarihsel kader”, topluluk ve halkın özel olarak ne olduğunun kapsamlı

111 Heidegger 1934'deki bir derste, bir düşünceyi özel olarak “tarihsel” bir biçimde anlamının ne anlama geldiği üzerine bir tespitte bulunur (ama ne yazık ki derinlemesine değerlendirmez): “Sahici ve gerçekten özel sorgulama bir sorudan doğan muğlak bir emir [*Geheiss*] ile desteklenir. Soruyu ilk defa soran bireyin bunun üzerinde hiçbir iktidarı yoktur. Bunda birey, tutumun sertliği ve duyarlılığın sahiciliği taleplerinin devamını sağlamak üzere şu ışıldayan huzursuzluk tarafından yönlendirilen bir *Volk*'un tarihi için sadece bir geçiştir [*Durchgang*]” (G38 18; vurgu eklendi). Burada Heidegger'in kendi felsefi öz-anlayışı, sıradışı bir biçimde doğrudan ama hala anlaşılması zor bir tarzda ele alınır. Heidegger sorgulamanın kökenini ele alırken “bu muğlak emire” son derece büyük bir önem atfeder. Bu bize, Heidegger'in düşünmeden ve başkalarını mesela Varlık Gereksinimi [*Not*] (bkz. Üçüncü Bölüm), vicdanın çağrısı tarafından yapılan talep [*Forderung*] (SZ 266) ve tinsel liderlik “ödevi” (SU 9, 14) gibi ahlaki ödevlere itaat olarak düşünme için hazırlamaya dair pedagojik görevden bahsettiği diğer tespitlerinden biri gibi gelir. Böyle tespitler, eğer Heidegger'in araştırmasına katılınacaksa her şeyden önce böyle “emirler”i deneyimlemek veya bunlara alımlayıcı olmak gerektiğini gösterir. Lakin –burada bizzat emire atfedilen– “muğlaklık” önemli bir engel gibi gözükür.

bir değerlendirmesi ile ilişki olması ölçüsünde bu bizi ilk (ve en önemli) zorluğun daha iyi bir biçimde kavranılmasına hazırlar.

Öyleyse otantik varoluş için, başka bir Dasein'ın kendi Varlığına özeni aracılığıyla nasıl özgürleşebileceği sorusuna dönmek zorunludur. Böyle bir açıklama her zamankinden daha çok gereklidir çünkü *Varlık ve Zaman*'ın bir nesil varoluşçu okumaları bu sorunu tamamıyla göz ardı etmiştir. Böyle bir göz ardının sebebini anlamak oldukça kolaydır: Heidegger, bu liderliğin zorunlu bir biçimde “dikkat çekmediğini” ve “saklı” [*verborgene*] olduğunu öne sürer (G27 8). *Varlık ve Zaman*, bu dikkat çekememe halini iki düzeyde açığa çıkartır. İlki, Dasein analizi içinde başkalarının otantik varoluşunu imkanı kılan otantik tekbaşınalığın rolü, herhangi bir özel tarzda vurgulanmamıştır. İkincisi, Heidegger bizzat varoluşsal analizin felsefi söyleminin –*Varlık ve Zaman* boyunca iletişime geçildiği haliyle– kendiliğinden otantik tekbaşınalığı uygulamaya koyduğunun ve, pedagojik “öne sıçrama ve özgürleştirme” amacı olduğunun ancak dolaylı göstergelerini temin eder.

Başkalarının “Vicdan”ı Olmak

Öyleyse biz otantik tekbaşınalığın nasıl başkalarının otantik Varlığını sağladığı sorusu ile başlayacağız. Heidegger, otantik tekbaşınalık fenomeni üzerine başka bir yorumda, bir kendilik olarak kararlı hale gelmiş bir Dasein'ın nasıl başkalarının otantikliği için bir fırsat haline gelebildiğini betimler.

Otantik kendi-olma olarak kararlılık, ne Dasein'ı dünyasından koparır, ne de onu boşlukta yüzen bir “ben” olması için yalıtır. Ama bunu zaten nasıl yapsın ki otantik ifşa edilmişlik olarak kararlılık *otantik bir biçimde dünya-içinde-varolmadan* başka bir şey değilken? Kararlılık benliği, tam da ilgilendiği el-altında-olanların varlığına götürür ve başkalarıyla itina gösterici birlikte-varolmaya sevkettirir. Kendi seçtiği varlık-imkanının “ne uğrunalığından” hareketle kararlı Dasein, kendisini dünyası için özgür bırakır. Dasein'ın kendine yönelik kararlılığı,

birlikte-varolduğu başkalarını onların en kendilerine ait varlık imkanları içinde “var” bırakabilmekte ve, ileriye-atılan ve özgürleştiren itina-göstermeklikte onlarla birlikte ifşa olabilmektedir. Kararlı Dasein, başkalarının “vicdanı” haline gelebilmektedir. Kararlılığın otantik kendi olmaktanlığından her şeyden önce otantik birlikte-olma doğabilmekte [*entspringst allererst*] ama ikircikli ve kıskanç taahhütlerden, *das Man*’ın içindeki geveze kardeşlikten, ve *das Man*’ın girişimde bulunmayı istediği şeylerden doğmamaktadır (SZ 298; BT 344).

Burada sözkonusu olan şeyi yeniden ifade edersek: “başkaları” “ilk olarak” en kendilerine ait imkanda eğer zaten kendisine doğru kararlı hale gelmiş bir Dasein tarafından özgürleştirilirse olabilirler.

Otantik itina göstermeklik, bir başka Dasein’in “vicdan”ı olan Dasein’in imkanı olarak betimlenir. Lakin Heidegger “vicdan” sözcüğünü tırnak içinde kullanır. Böyle bir nitelendirme kişinin katı veya tam anlamıyla başkasının “vicdan”ı olamayacağına daha ziyade muhtemelen aynı anda kendisine ait vicdanın tarzında ve başka bir Dasein’in vicdanının hizmetinde harekete geçebileceğine işaret eder. Bir Dasein’in sözcüğün tam anlamıyla bir diğeri vicdanı olarak hareket etmesi önermesini yorumlamak, genel olarak vicdanın dikkatli bir fenomenolojik yorumu ile –özellikle (vicdanın çağrısının) çağırıcısının “kim” olduğunun incelenmesi ile– çelişir gözükür. Çağırıcının karakteristik “belirsizliği” yüzünden fenomenolojik yorum için bir sorun ortaya çıkar. “Çağrı” sessizlik yoluyla ifşa eder ve kendisinin “isim, statü, köken veya ün” gibi gündelik, dünyevi terimlerle anlaşılmasına izin vermez. Heidegger şöyle der: “Çağrıyı yapan, kendisini her türlü iyi-tanınmış olma halinden uzak tutar ve bu onun fenomenolojik karakterine aittir” (SZ 274). Dahası çağırıcının kimliği, sadece belirlenemez olmakla kalmaz bir şekilde yabancıdır da. Çağrı bilinçli bir biçimde Dasein tarafından seslendirilmez daha ziyade “beklentilerimize ve hatta irademize karşı” ortaya çıkan bir şeydir. Çağrı kendisini, Dasein’in gündelik öz-anlayışına yabancı bir şey olarak ilan eder. “Çağırıcı gündelik *das Man*-benliğinin

hiç tanımadığı bir şeydir; *yabancı* bir ses gibidir [*etwas wie eine fremde Stimme*]” (SZ277). Bu fenomenolojik bulguların varoluşsal yorumu, öncelikli olarak, vicdanın sesini Dasein’den başka bir varolana, başka bir deyişle Tanrı’ya atfeden yaygın eğilime yönlendirilmiştir. Öyleyse çağrıcının Varlığı zorunlu olarak Dasein’inki olduğu müddetçe çağrıcının başka bir Dasein olabilme imkanı açık kalır –ama bu imkan ortadan kalkmıştır (SZ 275). Her durumda Heidegger, “çağrıcı”nın kendisini fenomenolojik olarak, tam da çağrıyı duyan Dasein ile aynı benlik olarak aşikar kıldığını öne sürer; Dasein’in fırlatılmış, bireyleşmiş, tekinsiz Benliği kendisine, *das Man*’ın kamusalığında özümsemiş olarak başvuruda bulunur. “Vicdan kendisini itina göstermenin çağrısı olarak açığa çıkartır: çağırın fırlatılmışlığı içinde... imkanının kaygısını duyan Dasein’dır. Çağrının yapıldığı, tam da en kendisine ait imkandan çağrılan bu aynı Dasein’dır. Dasein, *das Man*’a düşer ve bu düşmeden celp ile geri çağrılır” (SZ277). Fenomenolojik “vicdanda Dasein kendisini çağırır” bulgusu göz önüne alındığında, çağrıcının başka bir Dasein olduğunu öne süren bir Heidegger metni okuması, dar anlamda ele alındığında pek akla yatkın değildir.¹¹²

112 Böyle bir okuma C. Fynsk’ın *Heidegger: Thought and Historicity* (Ithaca: Cornell University Press, 1986) içinde sunulur. Fynsk’in argümanı kalkış noktası olarak bir yandan vicdanın sesinin yabancılığını, öte yandan da sesi –söylemin ilksel (ama sessiz) bir kipini–duymanın diğer Dasein’a bir açıklık biçimi olması olgusunu alır. Fynsk vicdan üzerine bölümden söylemin ve “duyma”nın önceki bir tartışmasına döner ve bu tartışma aslında, bulmacamsı bir tarzda Dasein’ın “en kendisine ait-imkanı” duyması ve anlamasının diğer Dasein’ın (sessiz) sesi –Heidegger’in (daha fazla açıklama yapmaksızın) “dost” dediği şey– aracılığıyla aktarıldığını öne sürer (SZ 163). Bu tip değerlendirmeler Fynsk’i “dostun sesi”nin nihayetinde bizzat “vicdanın sesi”nden ayırt edilemez olduğunu ileri sürmeye götürür: “Öyleyse Dasein’ın dostu Dasein’ın vicdanına paralel bir konumda belirir ve biz pekala bizzat “Suçlu!” diye çağırın Dasein’ın yerini alarak Dasein’ın vicdanı konumunda olup olmadığını öğrenmek isteriz” (Fynsk, s. 44). Bununla beraber Fynsk tarafından atıfta bulunulan pasajda Heidegger dinleme aracılığıyla Dasein’ın *Mitdasein*’ın (“dost”un) ve “kendisinin” “kölesi” olduğunu söyler. Fynsk ile “dostun” “Dasein’ın vicdanına *paralel* bir konumda” olabilmesi konusunda hemfikir olmamız mümkün olmakla birlikte, Heidegger’in yorumundan

Ama bir Dasein başka bir Dasein'a kendi vicdanının çağrısının alımlayıcısı kılan bir tarzda hitap etmeyebilir mi? Böyle bir imkan hem otantikite gösterme fenomenini hem de böylelikle Heidegger'in felsefi pedagojisini açıklamaya yardımcı olabilir.

Vicdanın çağrısı sesli bir ifade olmamakla beraber ilksel bir söylem [*Rede*] biçimidir ve aslında “duyma” eylemi aracılığıyla anlaşılır.¹¹³ Bu açılardan iletişime açık söylem ve vicdanın “söylem”i benzer yapılardadır. Çoğu söylem Dasein'ın dünya içinde varolanlarla tedbirli kaygısıyla ilişkilidir. Öte yandan vicdanın, kaygı meseleleri hakkında diyeceği hiçbir şey yoktur; talimat vermez. Ama Heidegger, dünya içindeki kaygı meseleleri ile sınırlı olmayan Dasein arasında otantik bir söylemin imkanını tartışır. Başka bir deyişle vicdanın kendisi iki Dasein arasında bir iletişim formu değildir; Dasein'ı çağrının ilettiği şeyle ortak bir anlayışa götüren bir tür iletişim vardır: Dasein'ın “en kendine ait-imkanı”. Heidegger'in dediği gibi; “...duymak [*das Hören auf*] Dasein'ın başkaları için birlikte-olma olarak varoluşsal

diğer Dasein'ın sahiden de bizzat çağıran olarak Dasein'ın “konumunda” olduğu ve onun “yerini aldığı” sonucunu çıkartamayız. Aslında *otantik olmayan* itina-göstermeklik şu şekilde bir eylem olarak betimlenir: “Dasein kendisini” diğer bir Dasein'ın yerine öyle bir “koyar” [*setzen an seine Stelle*] ki diğer Dasein “kendi konumundan atılır” [*aus seiner Stelle geworfen*] (SZ 121). Burada “konum” açıkça bir “kaygı” konusuna işaret etmekle birlikte (yani başkasının konumunu devralmak başkasının dünyevi “yer”ini veya konumunu bir tür rekabet içinde temellük etme girişimi anlamına gelir), Fynsk'in diğer Dasein'ın rolünü –vicdanın çağrısının yerini alma– formüle etme tarzı otantik ile otantik olmayan itina göstermeklik arasındaki zaten zor olan ayrımı daha da bulanıklaştırmış gibidir. Heidegger “her Dasein'ın beraberinde taşıdığı dostun sesini duymasında olduğu gibi” Dasein'ın kendi imkanına açık olması aynı anda Dasein'ı başka bir Dasein'a da açtığı söylerken de Fynsk ile hemfikir olabiliriz. Heidegger'in bu noktayı destekleyen dostluk üzerine yorumları için bkz. G38 58-59.

113 Bununla beraber bu, birlikte-olmanın iletişimde ve iletişim aracılığıyla oluştuğundan ziyade aynı dünyada bir önsel *varoluşta* oluştuğu anlamına gelir. Bkz. BP 297: “Sadece ve sadece Dasein geçmişe dayalı bir biçimde dünya-içinde-varolan olarak oluşturulduğu için bir Dasein olgusal bir şeyleri başka bir Dasein'a eksistensiyell bir tarzda iletebilir; ama bu olgusal eksistensiyell iletişim ilk etapta, bir Dasein'ın başka bir Dasein ile tek bir dünyaya sahip olmasının imkanını oluşturmaz”.

açık-olması demektir. Aslında duymak, Dasein'ın en kendisine ait-imkanı için ilksel ve otantik olarak açıklığını tesis eder –her Dasein'ın kendi içinde taşıdığı dost sesini duymasında olduğu gibi. Başkalarıyla birlikte ve anlayan dünya-içinde-varolan olarak Dasein, *Mitdasein*'ın ve kendisinin “kölesi” [*hörig*] olduğu gibi bu köleliğe [*Hörigkeit*] bizzat aittir [*zugehörig*]. Birlikte-olmanın içinde geliştiği birbirini-duymaklık şu olası tarzlara sahiptir: takip etmek [*folgen*], eşlik etmek ve olumsuzlayan kipler olarak da duymamak, direnmek, karşı koymak, yüz çevirmek” (SZ 163; BT 206). “En kendisine ait-imkana” bu açıklık (ki, “ileriye de kapsayan kararlılık” olarak Dasein'ın aynı anda ölüme-doğru-varolan olarak ve suçlu olarak anlayışına işaret eder) aynı anda hem diğer Dasein'a hem de dünyaya yönelik bir açıklıktır. Dasein'ın, bir bütün olarak dünya-içinde-varolmaya “aidiyetini” ve “köleliğini” meydana getirir.¹¹⁴ Vicdanın çağrısını duyma ve anlamada Dasein, diğer Dasein'dan koparılmamış daha ziyade kökensel olarak diğer Dasein'a açılmıştır. Öyleyse dinlemenin karakteristiği olan açıklık, bir Dasein'ın vicdanın çağrısının yerini almayan başka bir Dasein ile otantik bir söylemine izin verir.

Bununla beraber bir Dasein ile başka bir Dasein arasında “en kendisine ait-imkan” ile ilgili sahici bir iletişimin olup olamayacağı sorusu ortaya çıkar; özellikle de ikinci Dasein, Dasein'ın ölümü anlamına geliyorsa. Otantik itina-göstermeklik fenomeninin sergilenmesi, bu soruya işaret etmeyi zorunlu kılar. Bunun sebebi itina göstermekliğin, ilksel olarak diğer Dasein'ı ölümü için özgürleştirmekten oluşması değil, bir imkan olarak ölümlle ilişkili herhangi bir otantiksöylemin imkansızlığının, otantik itina göstermekliği (“başkalarının ‘vicdanı’ olma”) tamamıyla idrak edilemez kılmasıdır. Zira Heidegger'in sergilemesinde ölüm en açık bir biçimde Dasein'ın sonluluğunda aşık kılınır. Burada kritik olan şey, ortak bir sonluluk deneyimi gibi bir şeyin olup olmadığıdır.

114 Almandaca “ait olmak” [*Gehören*], “kölesi” [*Hörig*] ve “duyma” veya dinleme [*Hören*] sözcükleri aynı kökene sahiptir. “Dinleme” bir zamanlar “aidiyet” olan bir açıklıktır ve konuşma ve dinleme ile ilişki içinde gerçekleştirilir.

Heidegger'e göre iletişim [*Mitteilung*], "söylemi duyan kişinin söylemde bahsedilen şeye yönelik ifşa eden Varlığa katılmasını [*in die Teilnahme*] amaçlayan" ifade edilmiş bir söylemdir (SZ 168). Varoluşsal bir imkan olarak ölüm fenomeni ilk bakışta, ortak ölüme "doğru-varolan" olmadığını –ve bu nedenle *Mitteilung* olmadığını– ileri sürer gözükmektedir çünkü kişinin olası ölümü fenomenolojik olarak başka bir Dasein'ın erişiminde değildir. Heidegger, bizzat ölüm fenomenin teorik olarak başka bir Dasein'ın ölümünün değerlendirilmesi aracılığıyla kavranılamayacağını tartışır; burada –bir Dasein'ın başka birinin konumunun yerine geçebildiği, "temsil edebildiği" [*vertreten*] ve işgal ettiği kamusal kaygılar dünyasının aksine– temsil imkandır. Bir imkan olarak ölüm fenomeni, "herkes ölür" gibi tipik deyişlerde olduğu gibi sadece ölüm hakkındaki gündelik "iletişim"e saklanmış. Burada, bunun yerine gerçek bir olay olarak karşılanır (SZ 253). Öyleyse sahici bir iletişimin imkanı, ölümün esasen "ilişkisel-olmadığı" temeli üzerinden burada reddedilir gözükür. Ölüm, diğer Dasein ve dünyadaki şeylerle tüm ilişkilerin gelmekte olan başarısızlığıdır. Bu nedenle ölüm öndelemesi Dasein'ı kendisine doğru bireyselleştirir.

Bununla beraber aynı zamanda bu imkana-doğru-olma, başkalarıyla-birlikte-olma ve şeylerin yanında-olmadır. Açık bir biçimde sonlu hale gelen birlikte-olmadır. Ölüme-doğru-olmada en aşırı bireyleşme yadsımdan ziyade Dasein'ın başkalarıyla birlikte-olmasının en radikal anlayışını açar. "Ölüm ilişkisel-olmayan imkan olarak bireyleştirir –ancak bunu birlikte olma olarak Dasein'ın başkalarının imkânını anlamasını sağlamak için yapar" (SZ 264). Dasein, kendi olası ölümünün öndelemesinden yola çıkarak, başka bir Dasein'ın olası ölüm (imkânını) anlayabilir. Öyleyse Dasein'ın başkasının ölümüne "doğru ola"bilmesi ve ölüm imkanı içinde başkası ile olması mantıklıdır. Ölüme-doğru-olmada Dasein, otantik bir biçimde kendi "önünde" dir ve bu, başkalarını kendi sonlulukları içinde anlamada (her ne kadar bu onlar için, düşmüş olarak yakınsal bir biçimde muğlaklaştırabilmeleri olsa da) Heidegger'in dediği gibi,

“en kendisine ait-imbkanda” başkasının “önüne sıçrama” ve “ilk defa geri verme” olabilmese imkanı için izin veren şey gözüktür. Bu nedenle ortak bir ölüme-doğru-varolma imkandır her ne kadar kaçınılmaz bir başkalığın, adeta “senin” “benim” ölümüne doğru olman ile benim kendi ölümüne doğru olmam arasında kaldığının tanınması gerekse de. Otantik ölüme-doğru-varolan tanım gereği, Dasein’ın burada, ölüm imkânını “kendisinininki” olarak öndelediğine işaret eder. Öyleyse otantik başkalarıyla birlikte-olma zorunlu bir biçimde bu başkalığın, yani paylaşılan şeyin bu sınırının tanınması ile ilişkilidir. Dasein’ın çoğulluğu otantik bir biçimde ölüme doğru-olmada hep beraber olabilir ancak herkesin kendi ölümünü ölmesi temelinde.

Bu nedenle paradoksal bir biçimde ortaklaşa ölüme-doğru-olma imkanı, bir yandan bireyin kendi ölümüne yönelik tutumu –başkalarıyla-birlikte-olmanın olası başarısızlığı [*Versagen*] olarak– aynı zamanda başkalarıyla-birlikte-varolma tarafından koşula bağlanmışken, özel “benimlik” [*Jemeinigkeit*] üzerinden varolur. Ölümün kendisi, özsel olarak ilişkisel olmayan *doğru-olma* iken, bu imkan asla katı bir biçimde bireysel deneyim olmaz. Ölümü, itina göstermekliğin gelmekte olan “başarısızlığı” olarak öndelemeye, itina göstermeklik olumsuzlanmaktan ziyade –benlikle birlikte– “en kendisine ait” imkandan [*eigenste Seinkönnen*] yola çıkarak anlaşılır (tasarımlanır) ve böylelikle özsel olarak olduğu şey haline gelir yani otantik [*eigentlich*] olur. Heidegger’in dediği gibi;

Dasein’ın otantik olarak kendisi olabilmese için ancak ve sadece kendinden hareketle buna imkan tanınması gerekir. [Ölümde] ilgilenmenin ve itina göstermekliğin başarısızlığı [*Versagen*] hiçbir şekilde, bu orada-olma tarzlarının, otantik kendi-olmadan koparılaacağına işaret etmez. Özsel bir Dasein oluşumu yapısı olarak varoluş imkânının koşulları arasındadırlar. Dasein’ın otantik olarak kendi olabilmese için, ilgili yanyana-olma... ve itina gösteren birlikte-olma olarak ilksel olarak en kendisine ait imkana kendisini tasarımılaması gerekir ancak bu tasarımılama *das Man-benliğinin* imkânına yapılmaz (SZ 263).

Bu nedenle “itina gösteren birlikte-olma” Dasein’ın en kendine ait (bireyleşen) imkanı üzerinde temellenebilir. Buna uygun olarak Dasein’ın ölümü ve suçluluğunun “ilişkisel-olmayan” karakteri, ortaklaşa anlayış ve iletişimin imkanına engel teşkil etmez. Daha ziyade otantik bir birlikte-olma kipi, Dasein’ın en kendisine ait imkanına ortaklaşa bir “doğru-olma” aracılığıyla ortaya çıkar.¹¹⁵

Dasein ile ölüme-doğru-olmada bir hep-beraber-olma arasındaki ilişkinin nasıl imkanlı olduğu meselesi üzerinde durduk çünkü böyle bir ilişki otantik itina-gösterme imkanını ve, böylelikle liderlik ve felsefi pedagojinin önemini vurgular. Otantik itina gösterme, tekrardan, bir “başkasının, varoluşsal imkanında önüne sıçrama”dır; “başkasının varoluşunu etkiler, ilgilendiği şeyin *ne* içinini değil” (SZ 122; BT 159). Çoğunlukla Dasein başkaları ile “ne” yaptığı açısından ilişkilendirir çünkü gündeliklikte Dasein aslında çoğunlukla “kişinin ne yaptığı” “dır”; kişi mesleği ile tanımlanır. Başkalarıyla ilişkiler bir meslekle ilişkili ortak ilgiler üzerine temellenir. Öte yandan otantik itina göstermeklik imkanıyla Heidegger, bir Dasein’ın başkasının “eksistensiyell imkanı”nı anlama ve “etkileme” [*betrifft*] yeteneği üzerine temellenmiş bir hep beraber olmaklık tarzı dile getirir. Kuşkusuz bu yetenek sorunsal olarak kalır. Yukarıda ifade edildiği üzere “lider” ile “takipçi” arasındaki bu ilişki, çağrışı yapan ile dinleyici

115 Aslında daha ileri gidilip, şu da söylenebilir: ölümün imkanı Dasein’ı bireyselleştiren, yalıtın, ayıran özgün bir imkan olmakla kalmaz aynı zamanda Dasein’ın en otantik bir biçimde diğer Dasein ile birleşebileceği bir imkandır da. Heidegger *Hölderlins Hymnen*’de “ilksel topluluğun” ön cephedeki askerlerin yoldaşlığı örneği aracılığıyla ölümün yakınlığında imkanlı hale gelme tarzını ifade eder:

Duyuma-yeteneği ilkin kişinin diğerleri, topluluk [*Gemeinschaft*] ile ilişkisini sağlamaktan ziyade varsayar. Bu ilksel iletişim ilk olarak karşılıklı bir ilişkiye girişme aracılığıyla doğmaz –buradan sadece toplum [*Gesellschaft*] doğardaha ziyade topluluk *her bireyin*, her bireyi en üstün biçimde bağlayan ve belirleyen şeye önselbağlanması aracılığıyla... fedakarlık olarak ölüme yakınlık herkesi aynı hükümsüzlüğe [*Nichtigkeit*] koyar öyle ki bu koşulsuz birbirine ait olmanın kaynağı haline gelir. Tam da her bir bireyin kendi kendisine ölmesini gerektiren, her bir bireyi en uç biçimde bireyselleştiren ölüm, tam daölüm ve fedakarlık için açıklık her şeyden önce yoldaşlığın doğduğu topluluğun mekanını sağlar (G39 72-73).

arasındaki vicdani ilişkiye (ki, böylelikle bir Dasein başkasının “vicdanı” olarak hareket edebilir) benzer bir biçimde anlaşılabilir. Bu, otantik itina göstermeklikte beraber-olma tarzı, iletişime açık bir söylemde [*Mitteilung*] gerçekleştirilen ortak bir Dasein’in imkanına “doğru-olan” olduğunu ileri sürer. Ama bu türden bir “iletişim”in karakteri ve içeriği, henüz düzenlenmemiştir.

Her şeyden önce, Heidegger için birlikte-olmanın bizzat iletişimde temellenmediğini ifade etmek önemlidir. Tüm iletişimler, daha ziyade, bir birlikte-olmayı varsayar. Mesele, iletişimin, dinleyicinin, ifşa edici bir şeylere “doğru olma”ya katılımını [*Teilnahme*] sağlamada, bir Dasein’dan diğerine yeni fikirler iletmesi değildir. İletişimin konusu –Dasein’in en kendisine ait imkanı anlamına gelen otantik itina göstermede– “zaten” sadece Dasein’in varolmasıyla bile açığa çıkartılmıştır. Böyle bir ifşa zaten özsel olarak her Dasein’a aittir ama çoğunlukla Dasein’ın *das Man*’da soğurulması aracılığıyla gizlenmiştir. Nitekim otantik iletişim, hem önceki hep-beraber olmaklığın, hem de sözkonusu meselenin önceki anlayışının aşıkâr, uyandırılmış ve, gizlilik ve uygunluktan çekip çıkarılmış hale geldiği bir araç olarak işlev görür. Heidegger’in dediği gibi;

Bu daha genel iletişim türünde, anlamaya dayalı birlikte-olmanın ifadesi tesis edilir. Ortak bir haletiruhiye ve birlikte-olma anlayışının paylaşılması bu iletişim sayesinde olur. İletişim asla deneyimlerin mesela fikirler veya dileklerin bir öznenin içselliklerinden bir diğerinin içsellikğine aktarılması gibi bir şey değildir. Ortaklaşa orada-olma [*Mitdasein*] zaten özsel olarak ortaklaşa bir haletiruhiye ve ortaklaşa bir anlayışta [*Mitverstehen*] tezahür eder. Söylemde birlikte-olma “apaçık” bir biçimde paylaşılmış hale gelir, başka bir deyişle, o zaten *vardır* ama henüz paylaşılmamış, henüz kavranıp kendine mal edilmemiştir. (SZ 162).

Otantik itina göstermede Dasein başkalarını, tam da hem başkalarıyla-birlikte-olmanın önceki, verili ilişkisini *hem de* iletişime konu olan şeyin önceki, örtülü anlayışını *apaçık* kılan böyle bir iletişim aracılığıyla özgürleştirir.¹¹⁶

116 İletişim aynı anda hem ortaklaşa, fiili bir dünya içinde olmayı hem de bunu

Fırlatılmışlık ve Otantiklik

Başkalarıyla-birlikte-olmanın önceliği –“zaten” paylaşılmış şey olarak– Dasein tarafından, vicdanın çağrısı aracılığıyla anlaşılır. Yukarıda, *Varlık ve Zaman*’ın hakim olan yanlış yorumlamaları karşısında, otantik ölüme-doğru-olmanın –Dasein’ın “en kendisine ait imkanının”– Dasein’ı bir şekilde başkalarından koparmadığı, daha ziyade ilksel bir Dasein topluluğunu imkanı kıldığı vurgulandı. Kuşkusuz bu imkan, özsel olarak ilişkisel-olmayan “ortak” bir ölüme doğru-olma ile ilişkiliyken, bu savın fenomenal zemini zayıf kalır. Bununla beraber ölüme doğru-varolan üzerine bölümün sonuç kısmında Heidegger, otantik ölüme-doğru-olmanın varoluşsal-ontolojik tasarımı olmasının temelsiz bir tasarım olduğunu tanımakla kalmaz, tam da fenomenolojik bir kanıt –Dasein’ın kendisini sahici bir biçimde en kendisine ait imkandan yola çıkarak anlayabileceği Dasein’ın varoluşu içerisinde bir “onay”– bulmak için vicdanın fenomenolojik bir yorumuna döner. Öyleyse vicdanın fenomenolojik inceleme-sinde, ilk olarak ölüme-doğru-varoluşdaki öz-anlayıştan farklı ortaya çıkan Dasein’ın otantik öz-anlayışının –Dasein’ın Varlığı kendi tarzında anlayışının– bir açıklaması bulunur (her ne kadar nihayetinde *Varlık ve Zaman*, 62.kısımında, bir birlik olarak açığa çıkartılsalar da): bir yandan bir imkan olarak ölümle yüzleşmede Dasein “benliğini” kendi-önünde olarak (ölümünü geleceğinin ufku olarak öndeleyerek) deneyimlerken, diğer yandan vicdanın çağrısını anlarken Dasein Varlığına “fırlatılmış” [*Geworfenheit*] olarak yani “zaten her zaman” olduğu tarzda, açık hale gelir.

“ilk kez” “açıklamayı” veya “uyandırmayı” varsayar. Bu nedenle otantik itina-göstermeklik dairesel bir yapı gösterir. Bu dairesellik aynı zamanda genel olarak Heidegger’in pedagojisine ve felsefi düşünme yordamına aittir: Heidegger öğrencilerde sorgulama için örtülü yetenekleri “uyandırmaya” girer (bkz. İkinci Bölüm); felsefi sorgulama ve yorumlama kalkış noktası olarak “zaten” anlaşılmış olan şeyi alır. Bu dairesel karakter anlayışı “iletişimin” *Varlık ve Zaman* ve dersler boyunca etkin olduğu tarza dikkati gerektirir, iletişim fenomenini bu pasajlarda olduğu haliyle sahneler ve örneklendirir.

Heidegger'in vicdanın temel deneyimini yorumlaması bazen, otantik öz-anlayışın varsayılan tekbenciliğinin başka bir onayı olarak okunur. Halbuki aslında, bu deneyimin yorumlanması, birlikte-olmanın yapısının nasıl başlangıçtan benliğe hakim olduğunu aşıkâr kılar. Bu nedenle otantik başkalarıyla-birlikte-olma imkanı, bir iletişim kipi varsayımı olarak, otantik itina göstermeklik ve felsefi pedagoji ile ilişkilidir. Burada vicdanın çağrısı anlayışının, Dasein'ın en kendisine ait benliğinin her zaman zaten, belirli bir toplumsal bütünde işaret edilmiş olarak ortaya konulduğu tarz üzerine odaklanmalıyız.

Vicdan Dasein'a özsel kabahatini [*Schuld*], Dasein'ı bu kabahati öngörmesi için "çağırarak" tanınır kılar. Bu nedenle bizzat varoluş, bir "kabahatli-olma" kipi olarak tanımlanır. Vicdanın ve kabahatin yaygın ahlaki yorumundan ayrıldığında kabahatli-olma, biçimsel-belirtici koşullarda, varoluşu, "hükümsüzlüğün-hükümsüz-temeli-olma" anlamına gelir. Dasein'ın Varlığına hükümsüzlükle nüfuz edilir demek, Dasein'ın "hiçbir zaman, başlangıçtan beri en kendisine ait Varlığı üzerinde bir gücü olmadı" demektir (SZ284). Bu nedenle Dasein'ın varoluşu, seçimine yönelik temel sınırlamaları, üstesinden gelinemeyecek irade ve güç tarafından inşa edilir. Hükümsüzlük [*Nichtigkeit*] kabahatli-olma veya borçlu-olma [*schuldig-sein*] olarak deneyimlenir çünkü Dasein bir anlamda Dasein'ın güç bölgesinde yatmayan varoluş öğelerine "borçludur". "Kabahat"ın, Dasein'ın eylemleri aracılığıyla edinilen –ve bu nedenle de telafi edilebilir veya yok edilebilir– bir şey olarak yaygın ahlaki anlayışının aksine ilksel kabahat kabul edilir, devralanır veya tersine (gündelik varoluşta olduğu gibi) karartılır. Dasein, özsel suçu karartma eğilimindedir çünkü gücüne yönelik böyle sınırlandırmaların farkındalığı külfetlidir. Burada karartma, külfeti azaltma girişimi biçimindedir. Soru artık şu şekildedir: Dasein'ın hükümsüzlüğünün anlayışı nasıl *Mitdasein*'a olgusal aidiyetine işaret eder?

Hükümsüzlük Dasein'ın Varlığına ilk önce, doğumun olgusal-lığında bağlıdır. Dasein varoluşa "fırlatılmış"tır,¹¹⁷ kendi seçimi

117 Almandaca *werfen*, "fırlatmak" aynı zamanda "doğurmak" anlamına gelir,

veya gücü ile varolmamıştır. Bu nedenle Dasein temelden ve geridöndürülemez bir biçimde kendi “yaşam”ına “borçludur”.¹¹⁸ Heidegger kesinlikle bu fırlatılmıştan, biyolojik neden olarak ebeveynlere ahlaki bir yükümlülük sonucu çıkarmamaktadır. Dasein’in burada yoksun olduğu olgusalılık için sorumluluk sadece soydaki doğal nedene veya belirli bir “alacaklı”ya kondurulamaz.¹¹⁹ “Fırlatılmışlık” kavramı, tam olarak Varlığın bu bulmacamsı kökenine işaret etmek için kullanılır: “Dasein’in Varlığının bu karakteristiği –bu ‘onun olması’–kendi “nereden” ve “nereye”-sinde saklanır (SZ 135; vurgu eklendi). Olgusalılık deneyimi (onun olması) ve olgusalılığa bağlı olan hükümsüzlük –kendi kendisini doğurmaması– nasıl ve neden olagelmiş olabileceğine dair hazır bir açıklamanın üstünü örter. Başka bir deyişle sadece doğal olana indirgenemezliği değil aynı zamanda Dasein’in tarihselliği de böyle doğum ve ölüm gibi “doğal” olayları içerir.¹²⁰ “Hiçbir

gerçi sözcük genellikle bu anlamda hayvanlarla ilişkili, mesela bir kedinin “yavrusu” olarak kullanılır. Heidegger şöyle der: “Bir köpek öldüğünde veya kedi yavrusu olduğunda [*eine Katze wirft*] bu tarih değildir”. (G38 85).

118 “Her bir örnekte bir Dasein’in belirli varoluşu olgusalılığı ile ilişkili fırlatılmışlığı aracılığıyla ifade edilir. Bu şu anlama gelir: “Hiçbir Dasein kendi kararı [*Beschlusses*] ve azmi [*Entschlusses*] temelinde varoluşa gelmez” (G38 331).

119 Burada öncelikli sorun *Existenz* ile “yaşam” arasındaki ontolojik farkla ilişkilidir. İnsan eliyle üretilen eşyaların deneyimlerinden doğan nedensellik kategorileri doğal varolanlar için uygun olması mümkün olmakla beraber (gerçi bu da sorgulanabilir) Dasein’in özünü idrak edemezler. Varlığın kendisi, doğal veya ilahi nedenler, ontik koşullar veya yaradılış açısından idrak edilemezdir. “Dasein varoluşu olarak hiçbir zaman kendi fırlatılmışlığının arkasına geçemez, bu yüzden de, ‘tam da şöyle varolduğu ve varolmak durumunda olduğu’ gerçeğini kendi *kendi-olmaklığından* feragat ettirip kendi “şurada”lığına taşıyamamaktadır” (SZ 284). Fırlatılmışlığının “arkasına” gitmek, bunu önsel bir neden (mesela, kendi benliği, tanrı, doğa) açısından anlamak anlamına gelir. Buradaki paradigma teknik nedenselliğin paradigmasıdır. “Dasein ‘nereye’ gittiğine dair inancından ‘emin’ olsa da veya akılcı aydınlanma gereği nereden geldiğini bildiğini zannetse de şöyle bir fenomenal vaka tespitinde bulunabiliriz: Haletiruhiyesi Dasein’i kendi ‘şuradalığının’ ‘öyleliği’ ile karşı karşıya getirirken; şuradalığının öyleliği amansızca sürüp giden bir bulmaca iken Dasein, gözlerini ona dikerek kalmaktadır” (SZ 136).

120 “Dürer’in doğum saati ve Büyük Friederich’in ölüm saati tarih değildir çünkü (*post festum* / olgudan sonra) sonrasında önemsiz hale gelmişlerdir ama bir insanın doğuşu kendi içinde tarihtir” (G38 85).

zaman kendi kararı ile varoluşa gelmemiş” olması olgusunda tezahür eden Dasein’ın hükümsüzlüğü, başlangıçtan beri aşkın ve ebeveyn ile zürriyet arasındaki doğal ilişkiye indirgenemez olan pek çok tarzda başkalarıyla varoluş içindeki Dasein’a işaret eder. Her ne kadar Dasein aileye, yöreye, geleneğe ve *Volk’a* ait olsa da, bu fenomen ne Dasein’ın “olması” olgusundan *sorumlu* nedenler olarak ne de Dasein’ın borçlu olduğu alacaklı olarak yorumlanacaktır; bu fenomen daha ziyade Dasein ile aynı Varlık türüne sahiptir. Dasein’ın zemini ile birlikte bu birlikte-olma biçimleri de aynı “amansız bulmaca” ile fırlatılmış ve aşılanmıştır.¹²¹ *Mitdasein*’ın bu şekilde tezahürleri Dasein’a aittir –olduğu “kişi”yi yaratır– ama başlangıçta herhangi bir seçim aracılığıyla varolmaz (burada her ne kadar *otantik* varoluş aslında Dasein’ın zemininin bu bileşimlerinin “temellük edilmesi” ile, sanki zaten “olduğu” şeymiş gibi kendisine ait olarak benimsediği bir “karar” ile –sınırlamalar ve her şey– ilişkili olsa da.)¹²² Dahası fırlatılmışlığı ile yüzleşmede Dasein, Dasein’ın seçiminin gücü aracılığıyla doğmamış olan başkalarının belirli bir dairesi [*Umkreis*] içerisinde her zaman kendisini bulması olgusu ile karşı karşıya kalır. “Hükümsüzlük” de, böyle bir daire

121 Burada “fırlatılmışlık” fenomeni ile birlikte sözkonusu şey, olan şeye neyin neden olduğu veya neyin sorumlu olduğu sorusu değil, nedensellik kategorisinin kendiyile olan sorun, yani tam da “neden” arama eğilimin kendisinin sorgulanabilirliğidir.

122 Bununla beraber bu, hep-beraber-olmaklığın tüm olgusal ilişkilerinin, düpedüz ve akıl almaz bir biçimde aynı tarzda ve adeta aynı ölçüde fırlatılmaları anlamına gelmez. Buna Heidegger’in bir *Volk’a* aidiyeti bir devlete ait olmaktan ayırdığı ve ikincisinin birincisinin aksine bir seçimden doğarak oluşma imkanı olduğunu ileri sürdüğü bir pasajda işaret edilir: “Biz diyoruz ki biz bir karar doğrultusunda oluşan bir “biz”dir [*Ein entscheidungsmässiges Wir*]. Ama olup olmamız hiçbir zaman irademizin kapsamında yer almaz; kararlılığımız [*Beschlussfassung*] aracılığıyla meydana gelemez. Bir *Volk’a* ait olmak, irademiz olmaksızın, her zaman zaten üzerinde kararımızın hiçbir etkisinin olmadığı *soyumuz* [*Abstammung*] üzerinden belirlenir. *Belki devlete ait olunabilir ama bir Volk’a asla ait olunmaz*” (G38 60; vurgu eklendi).

her zaman başkalarına *değil* de “bu” Dasein’larla sınırlı, inhisari olduğu için bu olgu bağlamına aittir.¹²³

Bununla beraber burada Dasein’ın, bir varolanın bir varolanlar çoğulluğu içinde verili olmaması anlamında başkalarıyla birlikte varoluşa fırlatılmadığı vurgulanmalıdır. Dasein ile şeyler arasındaki “ilişkileri” *Vorhandenheit*’in kategorileri açısından kavramaya dönük yanlış yönlendirici eğilimin üstesinden gelmek burada özellikle zor olabilir çünkü her şey, Dasein’ın özgün birlikte-olma kipi ile mevcut varolanların “birarada” bulunabildikleri tarz arasındaki ontolojik farka bağlıdır. Dasein’ın belirli bir başkaları dairesine fırlatıldığını söylemek, başlangıçtan beri başkalarının Varlığına –ve aslında çoğunlukla “başkaları” *olarak* değil, kendisini onlardan ayırt etmediği kişiler olarak– açık olduğu anlamına gelir. Dahası *Mitdasein* için açıklık öncelikli olarak olduğu gibi başkalarına itina göstermeklik anlamına gelmez. Dasein’ın kendi, başka varolanlar ve genel olarak Varlık anlayışının, birlikte-olmanın verili bir bütününden ve bu bütünde –Heidegger’in “geleneksel yorumlanmışlık” ve “kamusal yorumlanmışlık” olarak muhtelif biçimlerde adlandırdığı dünya-içinde-olmanın ortak bir anlayışında ve bu anlayıştan– doğduğuna işaret eder. Şeylere ve diğer Dasein’lara yönelik tüm anlayış ve tutum, ortak bir tarihsel dünyaya dayanan “imkanları” (Dasein’ın varolması için olası tarzları) yasalaştırır.

Fırlatılmış olarak Dasein bir “dünya”ya teslim edilmiştir ve başkalarıyla birlikte fiilen varolmaktadır. Yakınsal olarak ve çoğunlukla benlik, *das Man*’da kaybolur. Kendisini, bugün Dasein’ın “ortalama” kamusal yorumlanmışlığında “dolaşıma sokan” imkanlardan yola çıkarak anlamaktadır. Bu imkanlar muğlaklıklarından dolayı çoğunlukla tanınmaz haldedirler

123 Bkz. G27 334. Heidegger burada, Dasein’ın başkalarıyla, şeylerle ve kendisiyle ilişkisi fırlatılmışlık aracılığıyla belirlendiği ve sınırlandırıldığı müddetçe *Nichtigkeit*’in tüm “anlamsal eyleme” yayıldığını açıklar: “Başkalarıyla birlikte-olma belirli bir daireyle sınırlıdır; mevcut-olan ile birlikte-olma belirli bir erişilebilirlik, tarz ve varolanların apaçıklık kapsamı ile sınırlıdır ve Dasein’ın kendisiyle ilişkisi öz-anlayış ve kendiyle yüzleşmenin belirli imkanları ile sınırlıdır”.

lakin bizim tarafımızdan gayet iyi bilinirler. Otantik varoluşsal anlayış, bize aktarılan Dasein'ı yorumlama tarzından kendisi kurtaramaz; her bir durumda bu yorumlama açısından, ona karşı ama gene de onun için seçilen her imkan kendi kararlılığı içinde benimsenir (SZ 383; BT 435).

Burada tekrar Dasein'ın fırlatılmış varoluşu hükümsüzlükle nüfuz eder. Dasein'ın, fırlatılmış olduğu belirli dünya, birlikte kendisini bulduğu başkaları ve kamusal yorumlanmışlık içinde dolaşıma giren bu *imkanlar* açısından “başlangıçtan beri hiçbir iktidarı yoktur”. Dasein, kökensel olarak kendisini, diğer Dasein'ı ve tüm diğer varolanları anladığı imkanlar için “kabahatli”dir (borçludur). Dasein'ın anlayışındaki fırlatılmışlık –Varlık anlayışı da dahil olmak üzere– Dasein'ın “başkalarına”, Dasein'ın her zaman “olduğu” (otantik veya otantik olmayan kip içinde farketmez) tarihsel imkanları anlamının kamusal ve geleneksel tarzı açısından borçlu olmasına işaret eder.¹²⁴ Vicdanın çağrısının ifade ettiği şeyin (hükümsüzlük olarak kabahatin) tam anlamı, kökensel olarak Dasein'ın Varlığın imkanlarına nasıl borçlu olduğunun bu betimlemesinde ortaya çıkar. Özellikle bu inceleme, Dasein'ın fırlatılmışlığı aracılığıyla nasıl kendisini ortaklaşa başkalarıyla orada-olma dairesinde içerilmiş bulunduğunu açıklığa kavuşturur. Biz bu açıklamayı, otantik itina-göstermekliğin diğer

124 Dasein'ın en başından beri kamunun ve geleneğin idaresine borçlu olduğu tezinin, Varlık, hakikat, varolanlar ve dünya gibi fenomenlerin felsefi yorumu için geniş kapsamlı sonuçları vardı. Eğer dünya özsel olarak bir “imkanlar mekanı” ise ve eğer böyle imkanlar örtülü bir biçimde kamunun ve geleneğin yorumlanmışlığından çekilmişlerse, sayesinde varolanlarla karşılaşıldığı “dünya” bizzat, “başkalarının” dünyayı ifşa ettiği ve varolanların örtüsünü açtığı tarza minnettardır. Öyleyse ifşa ve örtüsünü açma, hiçbir zaman bireysel veya spontan değildir. Her ifşa ve örtüsünü açma, daha çok, gelenekte zaten ifşa edilmiş ve örtüsü açılmış şeylerden meydana gelir. Hatta, mesela nadir bir bitki gibi, bir şeylerin ilk defa örtüsü açılacak olsa bile, böyle bir keşif bitkilerin ve bu bitkinin bulunduğu bölgenin önsel bir bilgisinden meydana gelir. Bu nedenle yeni ve sıradışı olana, tanıdık olanın bir anlayışından –kişinin dünyada yönünü bulabileceği bir anlayıştan– yola çıkarak karşılaşılr. Bu “önsel” anlayış her zaman kamusal ve gelenekseldir, ve dünya her zaman “tarihsel”dir.

Dasein'ı özgürleştirmesi aracılığıyla iletişim formlarının nasıl kendiliğinden bir Dasein topluluğu yaratmadığını ama birlikte-olma ilişkileri *varsaydığını* kavramak için araştırmaktayız. Görüldüğü üzere böyle bir ön “topluluk” Dasein'in olgusallığı ile birlikte verilidir.

Bununla beraber burada, başkaları ile “birlikte” ait olma kiplerinin –Dasein'in kendisini kamusal ve geleneksel yorumlanmışlıktan yola çıkarak anlaması açısından– pek de “topluluk” yerine konulamamasına itiraz edilebilir. Her ne kadar Heidegger Dasein'in fırlatıldığı dünyanın “belirli bir dünya” olduğunu söylese de, şimdiye kadar ortak bir dünya olarak bu dünya hakkında delil olarak gösterilen şey, belirli bir form, bütünlük, sınır veya içerikten yoksun biçimsiz bir keyfi imkanlar haznesinden başka bir şey değildir.

Lakin Heidegger, başkaları ile birlikte-olmanın karakterinin, Dasein'in fırlatılmışlığını üstlenme kararlılığı aracılığıyla bir dönüşüm geçirdiğini ileri sürmüştür. Bu kararlılık eylemi –gösterceğimiz üzere– bir tür iletişimde (söylemde) doruğa çıkar. Temellükten *önce* birlikte-olma sadece *gizli* bir bütün olarak varolur. Tam olarak bu eylem aracılığıyla, zaten özsel olarak ne (veya daha ziyade “kim”) “ise” o hale gelir. Hatırlarsak “söylemde birlikte-olma ‘açık bir içimde’ paylaşılır [*“ausdrücklich” geteilt*], başka bir deyişle, zaten *olur* ama kavranmış veya temellük edilmiş bir şey olarak paylaşılmaz” SZ 162.

Sahici topluluk [*Gemeinschaft*], fırlatılmış imkanların “temellük edilmesi” hareketinden doğan örtülü bir dünya-içinde-ortaklaşa olma imkanıdır. Birlikte-olmanın “önceki”, “gizli” biçimi, “temellük edilmemiş” veya “açık bir biçimde paylaşılmamıştır”. Bu biçim *das Man*'ın kamusalılığı incelemesinde çözümlenmişti. Her halükarda, burada, Heidegger'in başkalarıyla birlikte-olmanın düşmüş, gündelik kipi ile sahici bir topluluğu birbirinden ayırt ettiğine dikkat çekiyoruz. İkincisi, birincisinde örtülü bir biçimde bulunan imkanların bir dönüşümünden –bir “açıklama”sından– doğar. İnsani topluluğu anlamanın bu özgün tarzı, “en geniş anlamı” ile ele alındığında Heidegger'in felsefi

pedagojisine merkezidir. Biz bununla, “tarihsel” bir halkın özsel olarak kim “ise”, o “olduğu” süreç ile ilgili kaygıyı da dahil etmeyi kastediyoruz.¹²⁵ Burada en azından bir taslağın, özgür bireyler sözleşmesinden kaynaklanan modern liberal “topluluk” anlayışının alternatifi olarak, Heidegger tarafından sunulduğu ayırt edilebilir.

Vicdanın çağırısı Dasein’a, başkalarıyla ilişkilerinin fırlatılmışlığını tanınır kılar. Aynı zamanda vicdan Dasein’ı, üzerinde hiçbir gücünün olmadığı bir zemin *olarak* fırlatılmış varoluşunu üstlenmesi veya temellük etmesi [*übernehmen*] için çağırır.¹²⁶ Bu çağırışı anlamak ve kabul etmek, bu zemini kaplamak için, kararlı bir biçimde dünya-içinde fırlatılmış varolanı, Dasein’ın sonluluğunu yalıtıma ve karartmaya yönelik gündelik eğilimin üzerine ve karşısında bir bütün olarak açık tutmak [*Entschlossenheit*] için “irade” anlamına gelir. Dasein bu yolla “her zaman zaten olduğu” haliyle kendisine “geri döner” –ama bu “özel olarak” (örtülü bir biçimde) olduğu haliyle anlamına gelir.¹²⁷ Özün

125 Bir halkın “özel”, örtülü varoluşu ile bir halkın “açık bir biçimde ortak”, gelecekteki “belirlenimi” –ikincisinin birincisinden nasıl doğduğuyla ilgili sorunla birlikte– arasındaki fark Heidegger’in Alman *Volk*’u üzerine neredeyse tüm ifadelerinin odağıdır. Ayrım 1934’de Alman üniversitelerinin tarihi üzerine bir derste sıradışı bir biçimde erişilebilir bir biçimde ifade edilir. Heidegger Napolyon’un fetihlerinden sonra Alman halkının durumunu betimler: “Ama tüm bu politik iktidarsızlık ve parçalanmışlıkta, *Volk*’un sefaletinde yine de hala gizli bir Almanya [*ein geheimnes Deutschland*] yaşadı (G16 290). Bir halkın “gizli” ile doğmakta olan “yaşamı” arasındaki aynı ayrım, 1945’deki bir mektupta da yapılmış gibidir. Heidegger şöyle yazar: “Herkes şimdi çöküş [*den Untergang*] hakkında konuşuyor. Ama, biz Almanlar batmayız çünkü henüz ufukta yükselmedik [*aufgegangen*] ve hala geceyi atlatmalıyız” (G16 371). Yakın geçmişte Heidegger’in “politikasına” yönelik akademik dikkate rağmen bu temel mesele –Heidegger’in halkların ve insani toplulukların Varlığı anlayışı sorusu– layıkıyla ele alınmadı. (Gerçi J. Ward’ın Heidegger’in “*völkische* milliyetçiliğinin” Varlık sorusunun kendi öz-anlayışı için önemini ortaya koymaktaki büyük katkısı teslim edilmelidir.) Biz burada ancak *Varlık ve Zaman*’da ve Heidegger’in felsefi pedagojisinin başkışaçasında görünür hale geldiğinde soruna girebiliriz.

126 Vicdan “Dasein’ı *geri* fırlatılmışlığa, fırlatılmışlığı geri varoluşa kabul etmesi gereken hükümsüzlük temeli olarak anlamak üzere çağırır” (SZ287).

127 Bkz. SZ 325: “Öndeleyici kararlılık Dasein’ı kendi özel kabahatli-olması

bu geri kazanımı Dasein'ı varoluşunu *das Man*'ın kamusalılığı içinde tanımlayan öz-karartmadan özgürleştirir. Bu, kendisini başkalarıyla-birlikte fırlatılmış varolan olarak “üstlenme”de başkalarıyla-birlikte-varolanın bizzat modifikasyon geçirmesine ve yeniden ifşa olmasına sebep olur. Heidegger'in dediği gibi:

Kendi “şuradalığına” fırlatılmış her Dasein, fiilen belirli bir “dünyaya” –kendi “dünyasına”– teslim olmuştur. Aynı zamanda ona en yakın fiili tasarımlara, *das Man*'daki ilgili kaybolmuşluk tarafından rehberlik edilmiştir. Bu kaybolmuşluğa kişinin kendi Dasein'ı başvurabilir ve bu çağrı kararlılık tarzında anlaşılabilir. Ama bu durumda *otantik* ifşa edilmişlik, hem “dünyanın” keşfedilme tarzını (ve bu mevzubahis ifşa edilmişlik üzerine temellenmiştir) *hem de başkalarının birlikte-Dasein'ının ifşa edilme tarzını* eşit bir biçimde ilksel olarak modifikasyona uğratar. Ne el-altındaki-olan “dünya” “içeriğinde” başka bir dünya haline gelir ne de başkalarının çevresi yeni bir çevreyle yer değiştirir ama hem kişinin el-altında-olanlara yönelik anlayışlı ve ilgilenici Varlığı hem de kişinin başkalarına itina-gösteren birlikte Varlığı artık, en kendisine-ait kendi-olma-imkanından yola çıkarak belirlenmiştir [*bestimmt*] (SZ 297-8; BT 344; vurgu eklendi).

Bu modifikasyonun, dünya-içinde-olmanın “içeriği”ndeki –birlikte olduğu şeyler veya başkalarındaki– bir ontik değişimle ilişkili olmadığı açıktır. Daha ziyade ifşa olmuşlukla, “nasıl” ile yani bu varolanların tezahür eden *Varlığı* ile ilişkilidir. Burada Heidegger'in *Mitsein*'in bu modifikasyonunun neyden oluştuğuna dair gösterdiği tek işaret, başkalarıyla ilişkinin, artık Dasein'ın en kendisine ait-imkan anlayışından, yani en kendisine ait imkan olarak ölüm ve bu imkanın fırlatılmışlığı (“hükümsüzlüğü”) olarak kabahatten “yola çıkarak belirlendiği”dir.

Ama bu nasıl başka bir Dasein ile birlikte-olmayı modifiye eder? Ölüme-doğru-varolmada Dasein, kendi benliğini mevcut aktüalitesi açısından değil, bir imkan olan *olabileceği* kişi olarak

içinde anlar. Bu şu anlama gelir: hükümsüzlüğün temeline fırlatılmış *olma*. Ama fırlatılmışlığı üstlenmesi Dasein'ın *herbir durumda zaten ne ise* otantik bir biçimde o *olması* demektir”.

sürekli kendisinin “önünde” deneyimler. Kendisini başkalarıyla varoluşa fırlatılmış olarak deneyimlemesinden yola çıkarak, Dasein’ın en kendisine ait benliğine “zaten” başkaları ile birlikte-Varlıkta işaret edilmiştir, bu kendisini bir “biz” olarak ifade edebilen bir benliktir. Öyleyse birlikte-olma en kendisine ait imkandan yola çıkarak “belirleniyorsa” bu, Dasein’ın başkalarıyla ilişkisini örtülü bir biçimde, –fırlatılmış olarak– aynı zamanda ortak bir geçmiş de olan ortak bir gelecek açısından ve bu gelecek *olarak* deneyimlediği anlamına gelir.¹²⁸

Bu yorumda “topluluk” fenomeninin birey Dasein’ın bakış açısından, yani birey Dasein’ın başkalarıyla ilişkisindeki bir modifikasyon olarak betimlendiğine işaret etmek zorunludur. *Mitsein*’ın modifikasyonu, bireyleşmiş olan [*vereinzelt*] Dasein’ın kararlılığı aracılığıyla meydana gelir. Heidegger’in dediği gibi; “kararlılık, benliği mevcut, ilgili el-altında-olan şeyle doğrudan yanyana-olmaya götürür ve başkalarıyla itina gösteren bir birlikte-olmaya iter [*stösst*]” (SZ 298). Dasein “her zaman zaten” başkalarıyla birlikte olduğu için bu itina göstermekliğe “itilmiş olmanın”, bireyin “zaten” paylaşılmış olan ama benimsenip temellük edilmemiş bir “açık” varoluş paylaşımı olarak müşterek olana girişi anlamında yorumlanamayacağı açıktır.¹²⁹ *Mitsein*’ın

128 Heidegger sonradan (1934) “belirlenim”in [*Bestimmung*] “bizim Varlığımızın görevi” anlamına geldiği öne sürer ve devam eder: “görevimiz bizi misyonumuzdan [*Sendung*] yola çıkarak önceden belirler: önceden de kimliğini saklamış ve yanlış yorumlanmış olsa bile özümüzde [*Wesen*] ve özümüz olarak daha önceki bulunuşundan [*West*] yola çıkarak”. Öyleyse bu anlamda “belirlenim tarihsel Varlığımızın temel yapısını belirler” (G38 127).

129 Heidegger 1934’deki bir derste doğrudan böyle bir yanlış yorumlamaya değinir. “Biz otantik olarak bir “biz” ancak kararlılık içinde, yani daha doğrusu her birimiz bireysel olarak oluruz. Bu sanki bireylerin artık hep beraber çoğunluğa [*Mehrzahl*] zorlanmaları gerekiyormuş gibi gözükabilir. Ama öyle değil. Kararlılık Dasein’ı geri “ben”e götürmekten ziyade eğitimdeki kişi-Dasein’a genişletir” (G38 58). (Burada “eğitim”e yönelik atıf, kalkış noktası olarak öğrencilerin eğitimlerinde üniversiteye doğrudan “aidiyetleri”ni alan ve buradan *Volk*’a ve devlete aidiyetlerinin olgusallığına geçen “biz kimiz” sorusunun önceki değerlendirmelerine yöneliktir. Dasein kim olduğuna dair soru ve kararda “bireyselleşir” ama bu sorgulamada –asla bir özne olmayan– kendi benliğini dünya içindeki *birlikte*-olmada bulur.)

modifikasyonunun ne ile ilişkili olduğu sorusu hala yanıtlanmamıştır. Yukarıda, Dasein'ın başkalarıyla birlikte varoluşa fırlatılmışlığının tam anlamının, Dasein'ın (kamusal-geleneksel yorumlanmışlık olarak) *Mitdasein*'a imkanlarından dolayı "borçluluğunu" kapsadığı sonucuna varmıştık. Buna uygun olarak Dasein fırlatılmışlığını üstendiğinde *imkanların* nasıl ifşa edildiğinin yorumlanmasında, *Mitdasein* fenomeni otantik bir biçimde olduğu (ve örtülü bir biçimde olmuş olduğu) haliyle ortaya çıkar.

Önceki tartışmada, insani topluluk kendisinin muğlak bir duruma sahip olduğunu göstermiştir. Bir yandan, başkalarıyla birlikte-varolma, hem Dasein'ın başkalarıyla birlikte varoluşa fırlatılması hem de bu nedenle bir birey Dasein'ın, içinde varolduğu "topluluğun" kendisine fırlatılması anlamında "fırlatılmış"tır. Öte yandan da dünya-içinde ortak varolan ancak, Dasein kendi fırlatılmışlığını üstlendiğinde ve böylelikle kendisini başkalarıyla birlikte-varolmada "belirlediğinde", "açık bir biçimde", sahiden ve otantik bir biçimde varolur. Bu nedenle topluluk Dasein için örtülü, belirlenmemiş ve gizli bir tarzda yakınsal olarak varolur. Lakin sahiden olduğu şey haline ancak Dasein'ın kendi olası geleceği olarak kavrandığında gelir. Topluluğun önceki, öncül varoluşu öyleyse, adeta, birlikte-varolma bir bakıma "henüz" varolmamış bir şey olarak ele alındığında, yani olası bir geleceğin

Birey ile toplumsal Dasein arasındaki ilişkinin yanlış yorumlanmasının iki imkanı şu Dasein analizi kesitlerinden doğar: (1) Eksistensiyell modifikasyon, kendisini *das Man*'ın kamusal söyleminde kaybeden Dasein'ın benliğinin, otantik benliğini başkaları ve dünyadan tekbenci ayrılmasında bulduğu bir harekettir. (2) Eğer kararlı Dasein başkaları ile birlikte-olmaya itildiyse bundan ilkin bireysel bir özne olarak çoğunluğa girdiği ve burada birlikte-olmanın esasen birey olan varolanların antlaşması ve toplanmasından biçimlendiği anlaşılır. Bu yolla esasen bir birey olan varolan toplumsal bir varoluşa girer ve böylelikle adeta toplumsallaşmış hale gelir. Heidegger her iki yanlış yorumlamayı da dünya-içinde-varolan olarak insan kavrayışının nasıl bireysel bir özne olarak modern anlayışı parçaladığını görme başarısızlığı temelinde ele alır. Ek olarak bu yanlış yorumlamaların, Dasein'ın zaten kim ise o haline geldiği hareketin (paradoksal) daireselliğini kavramaya dair bir yetersizliği barındırdığı da söylenebilir. Dasein'ın ait olduğu toplumsal bütün aslında önsel bir şeydir ama gelecek olarak deneyimlenir (bkz. G38 156).

geçmiş olarak kavranıldığında ilk defa ifşa edilmiş olur. Fırlatılmış olarak birlikte-varolmaya ait olan “olmuş olmanın” karakteri, ilkin, başkalarıyla birlikte-varolmanın imkanları üzerine kararlı bir tasarım ve ifşa *içinde* belirlenir. Bu nedenle böyle imkanlar, sonraki isteme öncül ve bu istem için mevcut-olan olarak verili değildir. Fırlatılmışlığı üstlenme [*übernehmen*] eylemi, ilkin, “fırlatılmış olan” şeyi açar. Heidegger’in dediği gibi; “Kararlılık fenomeni, eğer kararlılık sadece öne sürülen ve tavsiye edilen imkanları kabul etmekten ve ele geçirmekten ibaret sanılırsa, tamamıyla yanlış anlaşılmış olur. *Kararlılık tam olarak o sırada fiili olarak imkanı olan şeyin ifşa edici tasarımılanması ve belirlenmesidir*” (SZ 298).

Otantik başkalarıyla birlikte-olmanın neden oluştuğuna dair soru (“topluluğun” Varlığı sorusu), Dasein’in imkanlarının böyle bir ifşasının değerlendirmesi aracılığıyla çözümlenir. Zira, şu ana kadar gösterildiği üzere, başkaları ile “birlikte” varoluş, bireysel insani varolanların aktüel mevcut-oluşu, toplanması olarak idrak edilmez. Birlikte-varolanın *Varlığı*, daha ziyade varoluşun imkanlarının ortak sahipliği ve katılımı açısından anlaşılmalıdır. İmkanların “sahipliği” –yani Dasein’in onlara “sahip olma” tarzı – mevcut-olan bir nesnenin özgülüklerine sahip olma anlamında yorumlanmaz. Sahiplik daha ziyade imkanları “anlama” ve “tasarlama” meselesidir. Sahiplik kipi, bunların ya sonlu Dasein’in fırlatılmış imkanları *olarak* otantik kararlılık aracılığıyla belirlenmesi ya da örtülü bir biçimde verili kabul edilmesine göre çeşitlilik gösterir.

Kararlılık ve Gelenek

Dasein her zaman kendisini, imkanların verili bir kamusal ve geleneksel yorumundan, fiili olarak imkanı olan şeyin fırlatılmışlığını gizleyen bir yorumlanmışlıktan yola çıkarak anlar. İmkanı olan, ortalama, eşitlenmiş ve muğlak bir formda iletilir. Burada birlikte-olma, kamusal olanda kaybolmuşluk, *das Man*’ın kuralına tabi olmaktır. Bununla beraber aynı zamanda –yerinden

edilmiş bir şey olarak– kamusal-geleneksel yorumlanmışlık, *örtülü bir biçimde* ve kökensel olarak, Dasein fırlatılmışlığını devraldığında ifşa olunan ve yeniden düzenlenen bir “miras” veya “kalıt”tır [*Erbe*].

Dasein’ın kendine geri döndüğü kararlılığı, otantik varoluşun mevcut fiili imkanlarını, fırlatılmış bir Dasein olarak *devraldığı mirastan* [*Erbe*] yola çıkarak ifşa etmektedir. Fırlatılmışlığa kararlı geri dönüş, kendisine nakledilmiş imkanlara [*überkommener Möglichkeiten*] teslim olmayı kendi içinde barındırır [*birgt*] ama bunun naklolunmuş *olarak* olması zorunlu değildir (SZ 383; BT 435).

Burada imkanların “fırlatılmışlığı” daha somut bir biçimde *Überkommen*, “naklolunan” olarak betimlenir. Bu ifade, diğer anlamlarıyla beraber anlaşılmalıdır: ilki, geçmişten, doğrudan benliğin ötesinden “nakolunan” olarak; ikincisi, kişinin gücü ve seçimlerinin ötesinde bir şey tarafından “üstesinden gelinmesi”.¹³⁰

130 “Kuşaktan kuşağa devredilen” *überkommene* için en makul çeviri gibi gözükmese de, Heidegger’in başka bir terimi, olmuş olan şeyden bir aktarım anlamında sık sık “kuşaktan kuşağa devredilen” olarak çevrilen *überliefern*’i de kullandığı ifade edilmelidir. Aslında “*überkommen*” ve “*überliefern*”in kullanıldığı farklı bağlamların bir karşılaştırması imkanların, sözcüklerin katı bir okuması ile uyum içinde olan gelenek aracılığıyla verili olduğu iki farklı tarz arasındaki önemli bir ayrımı gösterir. *Überkommen* olan şey aynı anda hem olmuş olan bir Dasein’dan “naklolur” hem de bunu birisinin “üstesinden gelme” tarzında yapar. Öyle ki bu belirli bir Dasein tarafından fark edilmeksizin veya ondan türetilme niyeti olmaksızın meydana gelir. Öte yandan, “kuşaktan kuşağa aktarılma” veya “teslim edilme” olarak “*überliefern*” Dasein’ın açık bir biçimde uyguladığı bir eylemdir –olmuş olan bir şeyle bir ilişki olarak anlaşılan imkanların bir “kavraması” [*Ergreifen*] ile eşanlamlıdır. Bu nedenle eğer Dasein otantik bir biçimde tarihselse bu sadece imkanları kendisine “kuşaktan kuşağa aktarması” değil daha çok, bu imkan suretiyle kendini de kuşaktan kuşağa nakletmesidir –zira “geçmiş” kendisininmiş gibi üstlenilir ve artık yabancı değildir. *Überliefern* böylelikle, verili bir kamunun (burada belirli biri tarafından “sahip” olunmaması anlamında) ve *überkommene* imkanların “ilineksel” mirası Dasein’ın en kendisine ait, fırlatılmış kaderi olarak temellük edilir. Nitekim imkanlar belirli bir durum, halk, dil ve karakterde (Dasein’ın kamusal yorumlanmışlığa bağlı olmaktan kaçındığı tüm fırlatılmışlık özellikleri) varolanın imkanları–ki açık

İmkanlar kamusalılık ve gelenek aracılığıyla “nakolunur” her ne kadar bu iletim zorunlu bir biçimde olduğu haliyle tanınmasa bile. Heidegger’in dediği gibi para ekonomisindeki madeni paralar gibi “dolaşımda olan” imkanlar gündelik varoluşun kamusalığında kanıksanır. İmkanların varoluşu, Dasein’den katılımını, kararlılığını ve kavrayışını talep etmek olarak anlaşılmaz. Lakin bir imkanın imkanı-olması, kendisi de bir imkan olan varolanın Varlığına nüfuz eden fırlatılmışlık, sonluluk ve hükümsüzlükten ayrılamaz. İmkanlı olan bir şey her zaman aynı zamanda ol“mama” da olabilir.

Eğer Dasein fırlatılmışlığını “devralır” ve böylelikle dünya-içinde-varolmasını ölümlü ve fırlatılmış olarak anlarsa, takip eden şeyler bir modifikasyona uğrar: (1) Dasein’in genellikle kendisini ve imkanlarını “neyden yola çıkarak” anladığı (kamusal yorumlanmışlık); (2) kamusal söylem aracılığıyla iletilen şey (imkanlar) ve (3) iletilmiş-olma (“naklolma”) tarzının ta kendisi. Buna uygun olarak modifikasyon aracılığıyla: kamusal yorumlanmışlık bir “miras” [*Erbe*] haline gelir; muğlak, eşitlenmiş ve sadece ilineksel imkanlar Dasein’in belirlenmiş imkanları olmak için yeniden düzenlenir; ve sadece “naklolun” şeye tabi olma, etkin bir kendini naklolunmuş şeye “teslim etmeye” dönüşür.

Dasein’in (kendisi, diğer Dasein, başka varolanlar ve bir bütün olarak dünya ile) ilişkilerindeki bu dönüşümün karakteri, en açık biçimde Heidegger’in fırlatılmışlığın temellükü aracılığıyla imkanların nasıl kendilerini ortaya koydukları üzerine detaylı

bir biçimde “kuşaktan kuşağa aktarılmış” olan şeye sadece açık bir biçimde “naklolmuş” olan şeyin başkalaşımı ile ilişkilidir– “tarihsel yaşanılmışlığın” [*Geschehen*] özsel bir hareketidir. Heidegger’in dediği gibi; “Fırlatılmışlığa kararlı geri dönüş kendinde *überkommener* imkanların bir *Sichüberliefern*’i-ni barındırır gerçi zorunlu bir biçimde *überkommener* olarak değil” (SZ383). Bu ifadedeki son nitelendirme, otantik tarihsel-olmada –“kuşaktan kuşa aktarılma” eyleminde– zorunlu bir biçimde, imkanların olduğu gibi gelenekten alınması olgusuna açık hiçbir atıf olmadığını ifade eder. Kısım 74’ün dikkatli bir okuması “*überlieferung*” ile “*Wiederholung*”, geri kazanım (ki, ikincisi kendisini *açık bir biçimde* bir geleneğin kökeninin yeniden sahnelenmesi olarak anlayan “kuşaktan kuşağa aktarılma”dır) arasındaki ayrım üzerine daha fazlasını ortaya koyar (bkz. SZ385).

değerlendirmesinde ortaya çıkar. Tüm böyle ilişkiler “imkan” olarak kategorize edilir (SZ 143). Otantik olmayan gündeliklikte, verili imkanlar çokluğunu ve keyfilğin karakterine sahiptir. Bununla beraber, fırlatılmışlığı devralmada keyfilik ve belirlenmemişlik, tamamen belirli bir yazgının gerekliliğine dönüştürülmüştür.

Dasein ne kadar otantik bir biçimde kararlı olursa –ki bu ölümü öndelemekte kendisini muğlak olmayan bir biçimde en kendisine ait ayırt edici imkandan yola çıkarak anlaması demektir– kendi varoluşunun imkanını seçmesi ve bulması da o kadar sarıh [*eindetig*] ve *rastlantıdan uzak* olacaktır. Ancak ölümü öndelemekte her rastlantısal ve “geçici” imkanı uzaklaştırır.... Varoluşun sonluluğu bir kez kavranılıp yakalandığında, bize kendisini en yakın olarak sunan imkanların sonsuz çokluğundan –rahatlık, kaçınma ve hafife alma gibi imkanların– çekip çıkarır ve Dasein’ı *kaderinin* [*Schicksals*] basitliğine geri getirir (SZ 384, BT 435; vurgu eklendi).

Otantik olmayan Dasein, imkanların “sonsuz çeşitliliği” [*endlos Mannigfaltigkeit*] ile yüzleşir. İmkanlar arasında seçim, sadece, *das Man*’ın kamusalığında erişilebilir olan şeyin ilineksel mevcudiyeti tarafından belirlenir. Buna uygun olarak Dasein, her ne meydana gelirse gelsin, “kayıp” ve “savrulmuş” hale gelir. “Gündelik Dasein günlük olarak ‘meydana gelen’ her türden pek çok şey içinde dağılıp gider [*zerstreut*]” (SZ 389). Eğer Dasein her zaman kendisini kendi imkanlarından “yola çıkarak” anlıyorsa ve eğer bu, “sonsuz çeşitlilikse” otantik olmayan varoluş bir bütünlük yokluğu tarafından karakterize edilir: “öyleyse kendine gelmek istiyorsa ilk olarak kendisini tam da ‘meydana gelmiş’ olan şeylerin dağılımı ve bağlantısızlığından çekip çıkarması gerekir” (SZ 390; BT 441). En kendine ait imkan olarak ölümün öndelemesi, tezat yoluyla, Dasein’ı sadece mevcut olandaki dağılmadan çekmez aynı zamanda varoluşun nihai sınırını da ortaya koyar. “En kendisine ait ayırt edici imkan”, en sahici olarak Dasein’a ait olan şey ile ilineksel bir biçimde çevresine ait olan şey arasında bizatihi bir karar zemindir (SZ 264). Dolaısıyla böyle bir karar, gündeliklikte saklanan bir basitlik, uyum, bütünlük ve gerekliliği ifşa eder.

Ama tekrardan, Dasein'ın kuşatan kuşağa kendisine aktardığı imkanlar, bizzat “naklolan” (ve Dasein'ın “fırlatıldığı” ve “teslim edildiği”) kamusal gelenekten çekip çıkarılır. Bu nedenle bu imkanlar diğer Dasein'ın imkanları olmuştur ve olacaktır; bunlar her zaman paylaşılan imkanlardır. “Kamunun medyumunda dolaşımda olan” imkanlar Dasein'ın kendisine ait değildir. Bunlar, “teslim-alma”, “kavrama” ve temellük eylemleri aracılığıyla Dasein'ın kendisine ait *hale gelirler*. Heidegger bunu, miras kalmış bir mülkün sahipliğinin varsayılma tarzına benzetir. “Kendisine ait” hale gelmede imkanların ortak karakteri ortadan kaldırılmamıştır Daha ziyade ortak imkanları temellük etmede “sahiplik” bir anlamda ortak hale gelir. Her zaman zaten örtülü bir biçimde ortak imkanların aracılık ettiği Dasein'ın başkalarıyla ilişkisi, Dasein'ın böyle imkanlardan yola çıkarak *kendisini* belirlemesi olarak belirlenir. Bu nedenle “topluluk” –“aynı” imkanlara doğru karşılıklı varolma– birey Dasein'ın otantikliği aracılığıyla özsel olarak neyse o haline gelir. Ya da başka bir deyişle, otantik bir biçimde tarihsel olmada –ortak imkanların mirasını teslim-ederek (ve aynı zamanda kendisini de böyle bir mirasa “doğru” teslim-ederek)– birey Dasein, başkalarıyla-birlikte-Varlığında belirlenir. Bireysel “kader” böylelikle toplumsal bir tecelliye işaret ederken aynı zamanda toplumsal kader de bireyin kendi ifşası ve “özgürleşmesi” için kararlılığını gerektirir.

Eğer dünya-içinde-varolan olarak kadere bağlı Dasein, özsel olarak başkalarıyla-birlikte varolanda varoluyorsa, yaşanılmışlıkları [*Geschehen*] karşılıklı [*mit*] yaşanılmışlıklardır ve *tecelli* olarak belirlenir. Biz bununla bir topluluğun [*Gemeinschaft*] bir *Volk*'un yaşanılmışlığını ifade ederiz. Tecelli tekil kaderlerin toplamından meydana gelen bir şey değildir, hep-beraber-olmaklığın çok sayıda öznenin birarada-mevcut-oluşu demek olmadığı gibi. Aynı dünya içinde hep-beraber-olarak ve belirli imkanların kararlılığı içinde kalarak zaten kader, peşinen bunlar tarafından sevk edilmiş [*geleitet*] olmaktadır. Kaderin gücü ancak iletişim ve mücadele içinde serbest hale gelir. Dasein'ın kendi “nesli” ile o nesil içindeki kadere bağlı tecellisi, o Dasein'ın eksiksiz otantik yaşanılmışlığını meydana getirmektedir (SZ384; BT 436).

Topluluğun Tarihselliği

Burada kaderin, topluluğun, tecellinin ve *Volk*'un betimlenmesi had safhada yoğunlaştırılmıştır. Dasein'ın özsel Varlığının bir yorumu olarak genel hatlarıyla *Varlık ve Zaman*'ın bütünü, Dasein'ın özsel Varlığını, Dasein'dan başka varolanlara, en geniş anlamıyla “şeylere” uygun ontolojik kategoriler açısından açıklamayı amaçlamaz. “Varlık” daha ziyade, Dasein'ın “nasıl” “olduğu” ile ilişkili olarak anlaşılır. Topluluk ve halk buna uygun olarak *Geschehen*, bir yaşanılmışlık olarak kavranılır. “Kadere bağlı tecelli”, topluluğun *nasıl* meydana geldiğini betimler: ortak bir mirastan (geleceğe ait) imkanların bireysel ve toplumsal kararlı bir temellükü.

Burada sözkonusu fenomenin anlamının bilindik tarzları, sadece çok kısa bir biçimde ve özetle değerlendirilerek göz ardı edilmesine rağmen, bu meseleleri, bizzat Dasein'ın Varlığı *olarak* ve bu Varlıktan “yola çıkarak” kavramanın varoluşsal-fenomenolojik tarzının (ki kuşkusuz dışlamaktan ziyade diğer varolanların Varlığına özsel olarak açıktır), örtülü bir biçimde, toplumsal fenomenin hem ortak akıldan hem de teorik bakış açılarından yola çıkarak yorumlandığı baskın tarzları dışlaması aşîkar hale gelir. Topluluğun bütünlüğünün, bireysel öznelerin toplanması olarak anlaşılmaması gerektiği, aynı zamanda topluluğun Varlığının, büyük bir ihtimalle gerçek bireylerin topluluğa girmesine neden olabilecek insan doğası, insani gereksinimler veya tutkular açısından sahici bir biçimde açıklanamayacağı anlamına da gelir. Bu nedenle topluluk fenomeni, “Dasein'dan başka varolanların Varlığı açısından ifade edildiğinde, erişilebilir değildir. Bu, tüm antropolojik açıklamaların başlangıçtan beri dışarıda bırakıldığını da beraberinde getirir. Dasein'ın ontolojik ayırt ediciliğini tanımak, örtülü bir biçimde, doğa veya Tanrıyı –yani Dasein'dan başka varolanları– toplumsal Dasein'ın Varlığı için, daha yüksekte veya daha alçakta olan bir zemin, neden veya ilke olarak konumlandırmanın önüne geçer. Bu nedenle mesela Heidegger bir hamlede şunları dışarıda bırakır: (1) bir sözleşme aracılığıyla bireylerin önceden-mevcut olan [*vorhandene*] doğal

haklarını güvenceye almak için biçimlendirilmiş bir şey olarak topluluğun modern liberal anlayışı;¹³¹ (2) insani toplulukları, doğal veya irrasyonel güçlerin (mesela, “yaşam”, ırk, emek gücü) kültürel ifadeleri olarak kavramanın çeşitli tarzları¹³² ve (3) toplumları, insanın varolanları teknik veya doğal üretimi modeline uygun bir biçimde idrak etmenin geleneksel tarzları.

Böylelikle tarihsel topluluğun Varlığının “kadere bağlı tecelli” [*schicksalhafte Geschick*] açısından kategorizasyonu, doğal ve teknik nedensellik kategorilerinin önceliğinin yerini alır. Lakin tarihi, topluluğu, toplumu ve politikayı anlamak için örtülü ontolojik modeller sessiz bir biçimde bir yana bırakılırken Heidegger, “bir topluluğun, bir *Volk*’un yaşanmışlığını”, (ön-modern) sahiplik ilişkilerinin alanından, “mirasın” alanından alınmış bir figürü resmetmek için rehberlik edici bir metaforu tanıtmaktan da geri durmaz. Kadere bağlı tecelli aracılığıyla Dasein kendisini *miras alınmış* lakin seçilmemiş (toplumsal) bir imkana “teslim eder”. Tarihin hareketi –yani bir topluluğun “yaşanmışlığı” [*Geschehen*]–, tam olarak imkanların “terekeesine” [*Erbe*] bu “teslimiyet”te yatar. “Erbe” aynı anda “miras”, “tereke” ve “mülk” anlamına gelir. Dasein’in Varlık imkanlarının fırlatılmışlığı –ki bir topluluğun veya bizzat *Volk*’un imkanının fırlatılmışlığıdır– miras figürü aracılığıyla betimlenir: miras olarak teslim-edilen şey tam olarak, kendi kökenini kişinin kendi gücünün uygulamasında bulmayan bir şeydir. Miras kalan sahiplik, bağımsız bir birey, doğal ham maddeyi kendi emeği aracılığıyla dönüştürdüğünde edinilmez, daha ziyade atalar tarafından “teslim edilir” ve başkalarıyla birlikte-olmanın belirli dünyası içindeki doğumun bağımlı olgusallığı aracılığıyla talep edilir. Dahası bir miras, vasiyet olunan bir mülk mesela, özsel olarak birileri tarafından *sahip olunamaz*. Bir mirasın Varlığı –“Varlığın imkanında’ olduğu gibi– ancak olası olarak kişinin “kendisine ait” bir şey olarak *olur*. Bir mirasa,

131 Heidegger liberalizmin kökenlerinin insanın özne olarak modern, metafizik kavranışında yattığını öne sürer. Liberalizm “insanların topluluktan ve ilksel düzenden ayrılmalarına” yol açar (G38 143, 148-49).

132 Heidegger’in doğalcı “beden” ve ırk olarak *Volk* anlayışı eleştiri için bkz. G38 65-70.

kalıcı bir şey (mevcut-olan bir “mülk”) olarak değil, geçmişten teslim-edilmiş olan veya naklolmuş olan [*Überkommen*] bir şeyin devralınması [*Übernehmen*], ele geçirilmesi [*Ergriffenheit*] ve “teslim-alınması” [*Überlieferung*] eyleminde sahip olunur. Heidegger’in miras figürünü kullanımı, malik olanın varoluşunu bedenlendiren bir şey olarak baba mirasının eski bir anlamından alınır. Miras alınan mülk burada güçlü bir biçimde malik olanın *kim olduğu* ile –“özleri” ile– ilişkilendirilir. Böyle bir miras, malik olanın kendi Varlığının kaybı olmaksızın keyfi olarak hibe edilemez, bölünemez, satılamaz veya kaybolamaz.

Dahası bir terekeyi teslim-etme aynı anda geleceğin açılışı ve Dasein’in varolması adına gelecekteki “görevin” [*Auftrag*] belirlenmesidir. Heidegger şöyle der: “Görevimiz bizi misyonumuzdan [*Sendung*] yola çıkararak önceden belirler: önceden de kimliğini saklamış ve yanlış yorumlanmış olsa bile özümüzde [*Wesen*] ve özümüz olarak daha önceki bulunuşundan [*West*] yola çıkarak” (G38 127; vurgu eklendi). Bununla beraber bir miras zorunluluktan “temellük edildiği” [*zueigenen*] müddetçe, bir mülk sadece edinilememekle [*gewonnen*] kalmaz aynı zamanda “kaybedilemez” de. Yani, her miras sonludur, karakteri malik olanın ölümünün kaçınılmazlığına özsel bir atıf içinde inşa edilir; Dasein’in ölümlü olmasından dolayı sahiplik kalıcı olamaz. Malik olan kendi ölümünü öndelediğinde, mülk mirasçılara bırakılır. Dasein’in imkanlarının mirasbırakılabilir bir tereke olarak betimlenmesi, Dasein’in her zaman başkalarıyla birlikte-varolan olduğu olgusunu daha kuvvetle vurgular. Zira bir mülkün teslim edilmesi ve devralınması sadece bir bireyin kaderi ile ilişkili değildir; bir topluluğun, sözgelimi bir ailenin “tecellisini” de “özgürleştirir”.

Bununla beraber ortak aklın miras alınmış mülk fikri ile Dasein’in tarihselliği arasındaki uygunluğun sınırları vardır; metafor, bilindik anlamlandırmaların ışığında had safhada paradoksal olan tarzlarda uygulanır lakin tam da bu yüzden daha da ifşa edicidir. Mesela, Heidegger sürekli, muğlak bir ifade olan “*Sichüberliefern*”i, “bizzat” Dasein’in imkanları kendisine

teslim ettiğine (veya Dasein'ın “kendisini teslim ettiğine”) işaret etmek için kullanır. Kuşkusuz olağan deneyimde birisi bir mülkü miras alıyorsa genel olarak bu terekeyi miras bırakan *kişi* olarak bilinir. Lakin Heidegger'in sıradışı formülasyonları ısrarlı bir biçimde, miras bırakan kişiyi, “mirası” alan Dasein'dan başka birisi olarak belirleme imkanından kaçınır. Dasein imkanlarından dolayı (“kabahatli olmada” olduğu gibi) “borçlu”dur ama fiili olarak ondan önce gelen diğerlerini (ataları) belirlemeye mecbur değildir. Olağan bir deneyimde bir mülk sahibi, ölümü öndelemesinde, kendi mülkünün bir değerlendirmesini yapar ve neyin, kime teslim edileceğini karar verir (veya en büyük evladın yasal hakkı yürürlükte ise karar zaten verilmiştir). Dasein tezat yoluyla, ölümü öndelemesinde (geleceğe ait, *zu-künftig* olarak kendisine “doğru gelmede”) olmuş bir şey olarak kendisine geri döner. Bu “geri dönme” sırayla, hiç kimse (*das Man*) aracılığıyla zaten “naklölünmüş” olan imkanların teslim-edilmesini, ele geçirilmesini ve belirlenmesini içinde barındırır. Bu nedenle imkanları kendisine “teslim-etme”de Dasein, hem kendi atası, hem de kendi mirasçısı olur.¹³³ Buna uygun olarak bir terekeyi [*Erbschaft*] miras bırakan kişiden ötürü “sadakat” [*Treue*], Dasein'ın kendi benliği ile uyumlu hale getirilmiştir; kendi mirasını, fırlatılmışlığını “kabul etmekten” yani sadık olmaktan oluşan bir “sadakat”tır ve bu, kendi Varlığı üzerinde yazarlık yanılsamasından (yani, hem kendi *kendisinin* yazarlığı yanılsamasından,

133 Burada Heidegger'in vicdanın çağrısının Dasein'ın benliğinden başka bir yerden geldiğine dair görüşe karşı çıktığı vicdanın çağrısı yorumunu karşılaştırmız. Tıpkı Dasein'ın aynı anda hem mirası “teslim eden” kişi hem de mirasın teslim edildiği kişi olması gibi “Dasein hem çağırıcı hem de çağrılanıdır”. Heidegger'in açıkladığı gibi; “Çağrı aslına bizim tarafımızdan ne planlanır ne hazırlanır ne de gönüllü olarak uygulanır. “O” çağırır, beklentiye karşı ve hatta kişinin iradesine karşı. Öte yandan çağrı şüphesiz benimle dünya içinde olan başka birisinden de gelmez. Çağrı *benden* ama benim *hakkımda* gelir. Bu fenomenal bulguyu açıklayarak ortadan kaldıramayız. Zaten bu yüzden onu, bahsi geçen sesi Dasein'a egemen yabancı bir güç olarak yorumlarken de temel almıştık. Bu yorum doğrultusunda yukarıdaki gibi tespit edilen bir güce bir sahiplik atfedilir veya onun kendi kendini beyan eden bir şahsiyet (Tanrı) olduğu varsayılır” (SZ 275).

hem de başkaları aracılığıyla “yazılan” olma yanılsamasından) vazgeçmek anlamına gelir.

Heidegger’e göre mirasçının uygun davranışı bir tür “hürmet”tir. Bununla beraber hürmet, terekenin herhangi bir varsa-yılan nedenine yönelik değil, paradoksal bir biçimde terekenin kendisinedir. “Kararlılık, varoluşun kendi Benliğine yönelik *sadakatini* inşa eder. *Korku* için hazır olan bir kararlılık olarak sadakat, aynı zamanda yegane otoriteye duyulan hürmetin de olası tarzıdır. Bu otorite özgür bir varoluşun, varoluşun tekrar edebilir imkanlarına duyduğu hürmetin otoritesidir” (SZ391). Bu nedenle Heidegger, özgürlükle ilgili geleneğin otoritesine “hürmet duymayla” (böylelikle bir tür teslim olmayla) geleneğin naklettiği şeyi tam olarak gerikazanılabilir *imkan olarak* kavrayarak uzlaşır. Bunun sebebiyet verdiği şey, Heidegger’in felsefe ve şiir sanatının büyük yapıtlarına başvuran hürmetinde (ve aslında kendi “yapıtlarını” kavrayışında) örneklendirilmiştir. Böyle terekeler, muhafaza edilmesi, takip edilmesi, eleştirilmesi veya göz ardı edilmesi gereken “aktüel”, yetkeli öğretilerin aktarıcıları olarak yorumlanamaz. Bunlar daha ziyade, Dasein’ın Varlıkla ilişkisinin tarihindeki ifşa ve saklamanın (yani “olan şeyin” [*geschieht*] veya olmayan şeyin) karar verici *olaylarıdır* [*Geschehen*]. Başka bir değişle geçmişin düşünce ve şiiri, bütünün (tarihsel) apaçıklığına, tekrar edilemez “temel sorular” veya “sorunlar” biçiminde deneyimlenmiş ve ifade edilmiş hale gelen bir apaçıklığa *olası* yanıtlardır.¹³⁴ Bu nedenle Heidegger miras figürünü, mevcut

134 Heidegger’in Kant okuması bu yaklaşımı felsefi gelenekte işlemek üzere örneklendirir. Felsefi yapıtlar varolanlar bütününe “taklit etmez” ama doğrudan onun “örtüsünü açar” (veya kapatır). Burada Heidegger şunu savlar: “Biz Kant’ın otantik felsefi düşüncesine ancak Kant’ın ne *söylediği* hakkında ... sormayıp bunun yerine onun temel oluşturan metafiziğinde ne *olduğunu* [*geschehen*] sorarsak yakınlaşırız. *Eleştiri*’nin daha özgün yorumu, hedeflerin üzerinde, ancak bu olay sergilenerek icra edilmiştir” (KPM 207). Heidegger, “zemin oluşturma”nın Kant’ın aslında “geri çekildiği” (imkanını suiistimal etmediği) bir örtüsünü açma, “aşkınlığın örtüsünü açma” olarak Kant’ın yapıtında meydana geldiğini öne sürer. Zemin oluşturma sonlu bir insani varolan aracılığıyla aşkınlığın örtüsünün açılmasıdır. Felsefeyi tarihsel bir olay [*Geschehen*] olarak anlama, onu, aynı zamanda hakikatsizlik-içinde-va-

olanın veya gelecekte olacak olan şeyin herhangi bir biçimde nedeni olarak geçmiş olaylara veya haleflere atfın önüne geçen bir tarzda kullanır. Buna uygun olarak olayların dışsal, yöneten nedeni olarak “kaderin” muğlak, yaygın anlamlandırması üzerine ve karşısında Heidegger kaderi, Dasein’ın “kendisini kabahatli-olma/borçlu-olması üzerine tasarımılamaya dair *kendi* gücü” (yani “kendisini teslim etme” “gücü” ve böylelikle “kadere bağlı bir biçimde” varolması) olarak yorumlar. Bu tasarımılama gücü, sadece Varlığının fırlatılmış mirasını “devralabilmesi” bakımından daha radikal bir “güçsüzlüğe” [Ohnmacht] dayanır. Dasein’ın “olmuş olduğu” şey (ki burada Varlığına dahil edilmiştir), gelecekteki imkanına (ölümüne) doğru olmasından yola çıkarak açılır. Lakin “olmuş olan” olarak otantik bir biçimde ifşa edilen şey, geçmiş aktüalite olma kipine sahip olmaktan ziyade “tekrar edilebilir bir imkana” sahiptir. Nitekim Dasein’ın halefleri, mevcut ortamda “etkiye” sahip olan öncül nedenler değildir. Halefler – “olmuş-olan” Dasein– bir anlamda imkanların anonim taşıyıcıları olarak ifşa edilir.¹³⁵

rolma da olan hakikat-içinde-varolma (her ifşa bir saklamayı da içerir) tarzı olarak kavramaktır. Heidegger’in tüm “meydana gelenleri” “açığa çıkartan” ve “saklayan” araçlar olarak felsefi yapıtlar kavrayışı, felsefenin her zaman “geri kazanım” veya tekrar ile ilişkili olmasına yol açar. Ortaya çıkarılan ve akabinde gizlenen şey “geri kazanılabilir” de. (Bu nedenle *Mantığın Metafizik Temelleri*’ne girişte Heidegger felsefenin kendisinin ancak tarihinin “anımsanması” aracılığıyla karakterize edilebileceğini öne sürer.) *Geschehen* olarak felsefe üzerine yorumlar *Kant ve Metafizik Sorunlar*’ın Dördüncü Bölüm’ünde, “Geri Kazanımda Metafiziğin Temellerini Oluşturma” başlığı ile yapılır. *Varlık ve Zaman*’daki tarihsellik analizinde geri kazanım felsefi “sorunlar” ile değil “varoluşun imkanları” ile ilişkilidir. Bununla birlikte böyle “imkanlar” ile “sorunlar” arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturur: “Temel bir sorunun geri kazanımı ile biz dönüşmüş olanın [*verwandeln*] çözülmesi aracılığıyla kökendeki, uzun zamandır saklı olan *imkanların* açılmasını anlarız. Bu yolla sorun ilk defa bir sorun olma yeteneğinde muhafaza edilmeye başlar. Bir sorunu muhafaza etmek demek, onu bir sorun olarak... imkanı kılın şu içsel güçleri özgürleştirmek ve kollamaya devam etmek demektir” (*KPM* 139).

135 Heidegger burada otantik Dasein ile onun selefleri arasındaki ilişkiyi tartışır: “Tekrar, orada-olmuş-olan Dasein’ı kendi olmuş-olan otantik imkanı içinde anlar... Tarihyazımının nesnesinin öncelikli izikleştirmesi olmuş-olan Da-

sein'ı kendisinin en has imkanı tasarlayıcı niteliktedir" (SZ394). Bu düşünümün Heidegger'in "liderlik" ile ne kastettiğinin nasıl anlaşılacağı sorusu ile kayda değer bir ilişkisi vardır. Zira *Einleitung* tartışmasını hatırlarsak, liderlik imkanların gizli *Vorbildlichkeit*'ından, örnekselliğinden oluşur. Takipçi ile lider arasındaki ilişki pek çok açıdan Dasein ile selefleri arasındaki ilişki ile aynıdır. Zira her ikisi de başkalarıyla "birlikte-olma" tarzıdır ve her ikisi de başkasını otantik imkanı içinde, yani öncelikle sonlu ölüme-doğru-varolması dahilinde anlamaya işaret eder. Orada-olmuş-olan Dasein'ın kendisinin en has imkanı tasarlamasının özellikle canlı bir örneği için bkz. Heidegger'in "Schlageter" konuşması.

Burada bu bölümün başlarında ortaya konmuş bir soruna dönüyoruz: Otantik itina göstermekliğin yorumlanması açık bir biçimde, itina gösteren bir Dasein'ın müdahalesinin ("önüne sıçrama" ve "başkasının vicdanı olma") başkası için otantik varoluşun imkanı olmasına yardımcı olduğuna, fırlatılmış kendi ölüme-doğru-olmasına ve içinde varolduğu duruma açık hale gelmesine yardımcı olduğuna işaret eder. Ama böyle bir itina tüm Dasein'lar için gerekli mi? Yoksa Dasein'ları adeta, kendi başlarına, başka bir değişle, per se başkalarının doğrudan itinası aracılığıyla değil de seleflerin "örneği" ile yüzleşme aracılığıyla, yani başka bir başkalarıyla birlikte-olma modu aracılığıyla öz-saydamlığa yönlendiren, liderler ve takipçileri arasında bir rütbe farkına mı işaret edilir? Bu sav akla yatkın geliyor ama önce tanımlanması gerekir. Heidegger seleflerin örneğini "takip etme"nin öndeleyici kararlılıktan sonra geldiğini ve öndeleyici kararlılıkta temellendiğini ama bizzat eksistentiell modifikasyon başlatmadığını öne sürer. Bu otantik Dasein'ın selefleri ile ilişkisi ile takipçinin otantik itina göstermeklik kipinde hareket eden Dasein ile ilişkisi arasındaki bir farkı açığa çıkartır. İkincisinde itina gösteren Dasein, otantikliği imkanı kılmak için başkasının varoluşuna müdahale eder. Bununla beraber otantik Dasein ile tarihsel selefi arasındaki ilişki aslında takipçi ile lider –liderler örneksel selefleri tarafından "yönlendirilirler"– arasındaki ilişkiyle gibi değildir. Bu bireysel kaderlerin nasıl toplumsal kader tarafından "önceden yönlendirildiğini" anlamaya başlayabilmemiz için bir yoldur (SZ 384). Zira olmuş-olan Dasein da topluluğun, bir *Volk*'un kaderine bağlıdır. Heidegger'in dediği gibi, "Olmuş-olan bir varoluş imkanının otantik tekrarı –Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi–varoluşsal bakımdan öndeleyici kararlılıkta temellenmektedir. Çünkü ancak bu şekilde tekrar edilebilir olanın takip [*Nachfolge*] mücadelesi ve bağlılığı bakımından Dasein kendini ona serbest bırakabilmektedir" (SZ 385; BT 437). İmkanların tekrarında imkanı kılınan "takip" taklit olamaz, özellikle de "geçmiş" olarak bir şeylerin taklidi. İmkanlar *imkanlı* bir şey olarak, ileriye uzanan ve sonlu olarak selefler tarafından sahiplenilmiştir. İmkanlar düşünce ve eylemden neiktisap edileceğinin bilgisi olmaksızın sahiplenilir. Böyle bir imkanı "tekrar etmek" tam olarak, "bizzat başladıkları şey ve onları takip eden şey tarafından" gizlenmiş, "açık bir biçimde kenara itilmiş, üste-

Olmuş olan bir imkan yeniden kazanım aracılığıyla teslim-e-dildiğinde, orada-olmuş-olan Dasein [*das dagewesene Dasein*], aktüalize edilmek [*verwirklichen*] için ifşa edilmez. İmkanlı olanın tekrarı, ne “geçmiş” olan bir şeyi yeniden getirir [*Wiederbringen*] ne de “bugünü” çoktan “geride bırakılmış” olana geri bağlar. Kararlı bir öz-tasarınlamadan doğan tekrar, bunun daha önce aktüel olan bir şey olarak tekrar meydana gelmesi için “geçmiş” tarafından ikna edilemez. Tekrar, daha ziyade orada olmuş

sinden gelinmiş” sahipliğin bu ileriye uzanan, tarihsel kipini yeniden-canlandırmaktır (G45 38). Heidegger “imkan”ın bu özgün boyutunun, bütünü temel deneyimlerinin onların üstünü örten geleneklerin altında erişilebilir kaldığını öne sürer. Buna uygun olarak Heidegger’in felsefe tarihine düzenlediği akınlar her zaman karmaşıklığın kökendeki deneyimleri uyandırmayı amaçlar. Öyleyse otantik tarihselleştirme aşamasında –tarihsel-olma– şu vurgulanır: Kahramanları seçme ve imkanların sadık tekrarı “öndeleyici kararlılığı” varsayar ki böylelikle olmuş-olan şey kendi “imkan”ına dönebilsin ve korkunun, ölüme-doğru-olmanın ve vicdanın ifşasından yola çıkarak anlaşılsın. Böylelikle tarihsel figürlerin varoluşu kendi ölüme-doğru-olmalarında tasarımlanır. Örneğin Parmenides veya kendisini Parmenides aracılığıyla duyuran “kökendeki Varlık ve oluş karşıtlığı”nın “zamanında keyfi bir tesadüf olarak değil insanın başlangıçtaki ve özgür kararlılığı temellinde başlayıp ifade edildiği söylenir (G38 113). Ontolojik yorum aşamasında düşünce tarihinin felsefi idraki, özellikle de başlangıcı, varoluşun ve Varlık anlayışının zamansallığına bir içgörüyü varsayar. Bu içgörü bizzat öndeleyici kararlılıktan doğmalıdır.

Dasein ile örnekselefleri arasındaki ilişki, yani olmuş-olan Dasein’in anlaşılacağı tarz, Heidegger’in böyle figürleri –onun seçtiği şu “kahramanlar” denebilir belki de– betimlemek için özgün tarzında resmedilir. Heidegger filozofların yaşamlarıyla ilgi biyografik olgulara karşı son derece kayıtsızdır ve tamamen, kendisini düşünürün “yapıt”ında (Varlığın sözler aracılığıyla “*ins-Werk-setzen*” olduğu tarz) aşık kılan Varlık misyonu üzerine odaklanır. Bu nedenle örneğin Nietzsche ile ilişkili olarak, “insan” “en has varoluş imkanı” bakımından “orada-olmuş-olan bir Dasein” olarak tasarımlanır (SZ 394). Heidegger’in Nietzsche yorumunda, insana iktisap eden her şey (ki, bizzat Nietzsche *Ecce Homo*’da çok canlı bir şekilde sunar) –hatta isim bile– kayıtsız hale gelir. “Nietzsche” –düşünürün adı düşüncesinin meselesi [*Sache*] için başlık olarak temsil edilir (Ni 9; krş. Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity*, s.58). Düşüncesinin meselesi “olduğu gibi ve bir bütün olarak varolan”dır yani, kadim “olduğu gibi ve bir bütün olarak varolan nedir” sorusunun kadere bağlı imkanının yinelenmesi ve tamamlanmasının düşüncesidir. (Bu sorunun yanıtı Nietzsche’nin “metafizik konumunu” belirler: güç istenci ve bengi dönüşü.)

olan varoluş imkanına *yanıt vermektir*. Ama kararlılık içindeki imkana böyle bir yanıt verildiğinde, içinde *bulunduğumuz anda* verilmiştir ve bu şekilde aynı zamanda etkisini “bugünde” gösteren “geçmişin” *tanınmamasıdır*. Tekrar ne kendini geçmiş olana bırakır ne de bir ilerlemeyi hedefler (SZ 385-86; BT 437).

Burası otantik itina göstermenin gerekliliği ile Heidegger’in liderlik dediği şeyin devreye girdiği yerdir. “Topluluk”, doğal veya doğaüstü bir altkatmanda yaratılmaz, temellendirilmez veya bu altkatman topluluğa neden olmaz, daha ziyade “zaten olduğu” “kimlik” olarak “özgür bırakılır”, belirlenir ve uyandırılır. Topluluğun özsel tarihsel Varlığı, otantik itina göstermenin iletişimini gerektirir.

Aynı dünya içinde hep-beraber-olarak ve belirli imkanların kararlılığı içinde zaten kader önceden bunlar tarafından yönlendirilmiş [*geleitet*] olmaktadır. Kaderin gücü ancak iletişim ve mücadele içinde serbest hale gelir. Dasein’in kendi “nesli” ile ve o neslin içinde kadere bağlı tecellisi, o Dasein’in eksiksiz ve otantik yaşanılmışlığını meydana getirmektedir (SZ 384).

Bu noktada birey ile topluluğa ait Dasein arasındaki ilişki açık hale gelir. Bir Heidegger yorum geleneği, –Heidegger’in birlikte-olma, otantik itina gösterme, tecelli ve bir varoluş tarzı olarak felsefi düşünce fenomenine dikkatini ihmal ederek– *Varlık ve Zaman*’ın, 1930’larda, “Dasein’in birdenbire bir halkın Dasein’ı haline geldiği “toplulukçu bir dönüş” tarafından aniden yerinden edilen bir aşırı bireysellik öğretisi sunduğunu varsaymıştı. Aslında *Varlık ve Zaman*, Dasein’in her zaman hem topluluksal hem de bireysel olduğunu gösterir; birey ile topluluk arasındaki ilişki, herhangi bir “bireyciliğin” veya “toplulukçuluğun” sahip olacağından çok daha karmaşıktır. Bir yandan, birey Dasein’in fırlatılmışlığını kararlı devralması (yukarıda tartışıldığı üzere birlikte-olmayı da kapsar), halkının tecellisinde Dasein’in en kendisine ait “benliğinin” dolaylı sonuçlarını açığa çıkarır. Kader, *Volk*’un artık ifşa edilmiş olan kaderi tarafından “önceden yönlendirilir”. Öte yandan da, kadere bağlı Dasein açısından

“iletişim ve mücadele” çalışması, topluluksal tecellinin gücünü “özgür bırakır” –ve farklı bir anlamda da önceler. Anımsarsak, başkalarıyla birlikte-olmanın temellük edilmesi ve “açık bir biçimde paylaşılması” iletişim aracılığıyla (SZ 162). Bu tarihsel iletişim, otantik itina göstermekliğin diğer Dasein’ı “etkileyebildiği” ve “kendi özeni içerisinde saydam hale gelmesine ve bunun için özgür hale gelmesine yardımcı olduğu” tarzıdır (SZ 122). Daha önceki ifade bağlamında otantik itina gösterme, sadece birey Dasein(lar) arasındaki ilişkiyi betimler gözükebilmektedir. Lakin eğer otantik Dasein’ın iletişimi, kaderin gücünü uyandırıyor veya “özen için özgür” hale getiriyorsa –itina gösterme alanı, *Einleitung*’un, “mevcut tarihsel hep-beraber-olmaklık bütünündeki liderliği [*Führerschaft*] devralmaya dair Dasein’ımızdaki görev [*Verpflichtung*]” dediği şey türünden, daha geniş ve kapsamlı bir tarzda görünür olmaya başlayacaktır (G27 7). Öyleyse tarihsel topluluk –tecelli olarak– bireysel otantikliği önceler ve imkanılar. Aynı zamanda otantik (birey) Dasein’ın, topluluksal tecellinin gücünü aktüalize etmeye dair kararlı bir ödevi vardır ve bunu bir tür iletişim aracılığıyla yapar. Heidegger bu bireysel liderlik ödevinin önemini, 1934’deki bir dersten alınan pasajda, yani tam olarak onun sözde toplulukçu dönüşü bağlamında vurgular: “Bir topluluk [*Gemeinschaft*] için özsel ve karar verici olan şeyler vardır ve tam olarak bu şeyler, topluluktan ziyade bir bireyin hakim olan gücünde ve tekbaşinalığında gelişir.... Gelecekteki reformasyon bizi sıradışı ödevlerle karşı karşıya bırakacak ve bir topluluğun sahici iç sınırını [*Grenze*] bulmaya zorlayacaktır. Topluluksal bir grup [*Lager*] için karar verici şeyler vardır ama özsel olan, ilk olarak, bu grubun içinde ve bu gruptan dolayı değil, bu grup *karşısında* gelişir” (G38 51). Birey ile topluluk arasındaki ilişkiye dair bu ifadenin aşıkâr açıklığı, kendi tarihselliği içinde başkalarıyla-birlikte-olmanın varoluşsal-ontolojik anlayışındaki karmaşıklıkları gizler.

Gördüğümüz üzere, –kendi “yaşanılmışlığı” olarak anlaşılan– topluluğun Varlığı, bir teslim-etme ve tekrar hareketi içerisinde paylaşılan imkanları belirleyen bir kararlılıkla bağdaştırılır. Lakin bu yaklaşımda “topluluk” fenomeni, hangi imkanların

bir *Volk*'un tecellisini oluşturduğuna dair karar, ancak tarihsel Dasein'in kararlılığında ifşa edilebileceği için kavramsal olarak belirlenemez kalır. Bu kararlılığın veya yaşanılmışlığın miras figürü açısından betimlenmesi, örtülü bir biçimde, öncül nedenler açısından geleneksel topluluk anlayışı ile yanyana konur. Bu nedenle Heidegger, topluluğun Varlığını Dasein'in mirasının dışında var olan temel varolanlar veya ilkelere atıfla sahici bir biçimde idrak etmenin imkanını inkar eder. Topluluğun kendisini sahici bir biçimde tarihsel Dasein'in kararlılığı içinde ortaya koyması, bunun ancak tek bir halkın Varlığa yönelik kararlılığı içinde "olacağı" anlamına gelir. Bu nedenle kişinin kendi Varlığına yönelik kararlı açıklığı şu sorudaki kimliğe işaret eder: "bu halk olarak biz kimiz"¹³⁶ Topluluk, topluluksal Dasein'in tarihsel kararlılığından ayrı "meydana gelmez"; bu hareket içinde ve bu hareket aracılığıyla "(zaten) olduğu kimlik" olur. Bu nedenle kararlılıktan doğan topluluğa otantik aidiyet, ne

136 Heidegger'in dediği gibi, " 'Volk' ve 'devlet' gibi kavramlar genel olarak tanımlanamazlar, belirli bir tarihsel Varlığın ait olduğu tarihsel [*geschichtliche*] olarak kavranmalıdırlar. Öte yandan, belirlenmiş-birleşmiş bir *Volk* kavramından vazgeçemeyiz. Her şey sorduğumuz üslupla aynı üsluptaki *Volk*'un özü sorusunu yanıtlamaya bağlıdır... Bu nedenle burada evrensel bir tanım elde etmek [*Allerweltsdefinition*] için 'bir *Volk* nedir?' sorusunu soramayız ama 'bizzat biz olan bu *Volk* kim?' sorusunu sorabiliriz" (G38 68-69). Heidegger her zaman, paradoksal bir tarzda, Dasein'in benliği ve *Volk*'unun (yani, onun *Wesen*'inin) kararlı *belirlenimine* eksistentsiell-tarihsel "biz kimiz?" sorusu ile bağlanır. Bu ancak, eğer "kararlılık" Heidegger'in tanımladığı gibi, kamunun diktatörlüğü aracılığıyla kapatılmış olan Varlığın öz-gizlenmesine açıklık olarak anlaşılırsa, anlamlı olur.

"Sorgulama" ile "belirlenim"in sözkonusu bağlanımı için bkz. *Metafizik Giriş*: "Felsefe için insanın ne "olduğu" gökte bir yerlerde yazılı değildir. Biz daha ziyade şunları söylemeliyiz: 1. İnsanın özünün belirlenimi *asla* bir yanıt değil, esasen bir sorudur. 2. Bu soruyu sormak ve bu sorudaki karar tarihseldir ve sadece genel anlamda da değil; bu soru tarihin özünün ta kendisi de değildir. 3. İnsanın ne olduğu sorusu her zaman Varlıkla birlikte nasıl durduğu sorusuyla özsel bağında ele alınmalıdır. İnsan sorusu antropolojik bir soru değil, tarihsel olarak metafizik bir sorudur" (EM 109). Tecellinin kararlı belirlenimi ile bir halkın özü bu özden kuşku duyma eylemi ile karşılaşır. Bu soru felsefi (metafizik) bir soru olduğu için felsefe bir halkın özsel belirlenimini gerçekleştirir. Öyleyse Heidegger için felsefe insan ilişkilerinde bir "egemenlik" konumudur.

önceden belirlenmiştir ne de keyfi bir seçim meselesidir daha ziyade Dasein'ın kendisini “bulduğu” topluluğu “seçtiği” (ve kendisininmiş gibi benimsediği) bir gereklilik ve seçim birliğidir.¹³⁷ Ama eğer topluluğun belirlenmesi kararlılık durumundan doğarsa, bir topluluğun belirlenmesine teorik olarak önceden karar verebilecek hiçbir dışsal ölçüt olmaz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da (“karşılıklı tarihselleştirme” olarak) tecellinin, “belirli bir (*the*) topluluğun, (*the*) Volk'un yaşanılmışlığını [*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*]” belirlediğini belirtir (SZ 385; vurgu eklendi). Heidegger'in “bir” topluluk değil de “belirli bir (*the*) topluluk, (*the*) Volk demesi, topluluğun “olduğu” şeyin kendisini, pek çok topluluğun ve halkın teorik bir genel değerlendirmesinden ziyade kararlı bir Dasein'ın durumunda ve bu durumdan yola çıkarak karar verdiğine işaret eder. Öyleyse bir topluluk her zaman tekil ve belirlidir; “bu”, “*the*” topluluk ve Volk veya “bizim” topluluğumuz ve Volk'umuz olarak atıfta bulunulmalıdır.

137 Heidegger kararlılığı “kendi varoluşunun imkanını seçen bir bulma [*wählende Finden*] olarak betimler (SZ 384). Burada “bulma” “Dasein...miras aldığı ama gene de kendisinin seçtiği bir imkanla kendini serbest bir biçimde ölüme teslim etmektedir [*in einer erebten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit*]” yorumundaki karşılık gelen “miras alma” ve “seçme” çiftinden derlenebilme olarak “miras alma” anlamındadır (SZ 384). Burada “bulma” sözcüğü, kendiliğinden Dasein'ın fırlatılmışlığının (ve fırlatılmış imkanlarının) ifşa edildiği tarza, aracılığıyla Dasein kendisini dünya-içinde-varolan olarak “bulduğu” “*Befindlichkeit*”a, yatkınlıklara (“ruh durumu”na) işaret etmesi bakımından özellikle aydınlatıcıdır. Tarihsellik üzerine bölümde, bu yatkınlık (bizzat korkuda temellenmiş) gerikazanılabilir imkanlara yönelik “huşu” [*Ehrfurcht*] olarak belirlenir. Böylelikle, “bulma” ve “seçme”nin bu açıkça telaffuz edilmiş birliği olarak kararlılık, otantik tarihsel-olmanın nasıl (*Befindlichkeit* ve anlayış; fırlatılmışlık ve tasarım; olgusalılık ve varoluşsalılık; kabahatli-olma ve ölüme-doğru-olma; kararlılık ve öndeleme; olmuş-olma ve geleceksel-olma gibi) ikiliklerde işaret edilen dünya-içinde-varolanın iki katmanlı yapısının birliğini icra ettiğine işaret eder. Zamansallık bu birliğin ontolojik kaynağı olarak gösterilmekle birlikte, tarihselliğin serimlenmesi sadece “zamansallığın daha somut çözümlenemesi”dir, yani bütünlüğün ve dünya-içinde-varolmanın birliğinin somut, ontik ve –hatta denebilir ki– deneysel icrasıdır (SZ 382).

Eğer yapıt, *Varlık ve Zaman*, kendi içinde yorumlanırsa, kendisini tarihsel dünya-içinde-varolma“nın” öz-yorumlaması ve iletişimi olarak sunar. Burada ifa edilen ifşanın imkanları, bir aşamada, bir topluluğun tecellisi tarafından bizzat “önceden yönlendirilmelidir”. Ama bu öz-yorumlamanın fenomenolojik yöntemi –ve buna ait olan biçimsel-belirtici kavramsal söylem–varoluşun fiili imkanlarının herhangi bir somut belirlenimine engel olur. Ontolojik analiz, “tarihsel imkanlarımızın” somut bir belirleniminden, “genel olarak Dasein’in fiilen kendisini tasarımıladığı bu imkanları nereden sağladığı” (gelenek) ve bunların “sağlandığı” tarz (tarihsel kararlılık) fenomenine dikkat çekmek, “işaret etmek” için geri durur (SZ383). Öyleyse temel ontolojinin biçimsel-belirtici kavramsallığıyla ancak, “kim olduğumuz” sorusunda meydana gelen tarihsel öz-belirlenimimizin gerekliliğine işaret edilebilir veya “dikkat çekilebilir” [*anzeigen*] ve de ancak bu sorunun ait olduğu tekil topluluğa dikkat çekilebilir. Varoluşsal analizin kendisi bu soruya doğrudan yanıt veremez. Topluluk fiili imkanlar üzerine ortak bir tasarımlamada inşa edildiği ölçüde, fiili imkanların ontolojik araştırmadan yöntembilimsel “dışlanması”, bu meselelerin izleksel olarak sunabildiği şeyi sınırlar. Ama bu tip sınırlandırmaların, özel bir yöntem, söyleme ve varoluşsal analizin doğrudan niyetine bağlı olduğu tanınmalıdır. Zorunlu bir biçimde tüm felsefi anlayışı kısıtlamazlar.

Dahası, bu tip yöntembilimsel sınırlandırmaların, varoluşsal-ontolojik yorum üzerinde konumlandırılması olgusu, kavramsal betimlemenin, işaret ettikleri fenomenin doğrudan deneyiminde temellenmesi gerekliliğine engel olmaz. Bu, Dasein’in otantik tarihsel-olma tarzının varoluşsal-ontolojik yorumunun, topluluksal-tarihsel öz-belirlenimin bir “durumu” üzerine temellendiğini ifade eder. Dasein’in varoluşsal yorumunun, kendisini hem kendi varoluşsal-ontolojik hem de eksistensiyell varsayımlarının bir “açıklaması” aracılığıyla temellendirmesi gerekli gözükecektir. Lakin gördüğümüz üzere, yorumun biçimsel-belirtici karakteri, böyle bir açıklamaya bizzat bir sınır dayatır.

Metafizik Nedir?’deki Liderlik

Görünürdeki bu sorunla birlikte şimdi biz, Heidegger’in *Varlık ve Zaman* sonrası felsefenin doğasını sunma tarzını değerlendireceğiz. Burada Heidegger farklı bir yordam, iletişim kipi ve pedagojik yaklaşım benimser. Bu modifikasyonlar, Varlık sorusunun durumunun daha eksiksiz bir açıklamasını imkanlı kılar. Bu nedenle bir tarihsel durumun açıklamasından yola çıkan *Einleitung in die Philosophie* gibi dersler, *Varlık ve Zaman*’a eklenen gerekli tamamlayıcılardır.

Heidegger bu derslerde, belirli bir dinleyici “topluluğuna” doğrudan bir ilişkiden bahseder. Dahası, tam da iletişimleri aracılığıyla “açık bir biçimde” paylaşılan fiili araştırma imkanları açısından bahseder. Öyleyse Heidegger’in dinleyicinin tekil, belirli, tarihsel cismiyle doğrudan bir ilişkiden bahsettiği –ve ortak fiili araştırma imkanları açısından bahsettiği– bir durumda, “topluluk” ve “*Volk*” kavramları, *Varlık ve Zaman*’ın kavramsallığında önüne geçilen bir tür somut anlamla aşılır.

Heidegger’in derslerindeki (özellikle 1928 ile 1935 arası olanlarda) örneksel topluluk, üniversitedeki topluluktur. Mesela, *Metafizik Nedir?* dersinin başında, Heidegger, topluluğun ortak kaderi üzerine yaygın bir düşünümü uyandırarak Hiçlik sorununa yönlendirir: “Metafizik araştırma, bir bütün olarak ve sorgulayan Dasein’in özsel konumu içinden konumlandırılmalıdır. Biz şimdi, burada, kendimiz için sorguluyoruz. Araştırmacı, öğretmen ve öğrenci topluluğundaki [*Gemeinschaft*] –varoluşumuz bilim tarafından belirlenmiştir. Bilim tutkumuz haline geldiğinde, varoluşumuz temelinde, özsel olarak bize ne olduğudur? [*geschieht*]” (G9 104). Burada akademi bilimin imkanı aracılığıyla ortak bir belirlenimin sonucu olarak, bir “topluluk” tarafından tanımlanır. Bu topluluk burada izleksel hale gelir çünkü felsefi araştırma, sorgulayan kişinin tarihsel durumundan “yola çıkarak” yani, “sorgulayan Dasein’in özsel konumundan” yola çıkarak devam etmelidir.¹³⁸

138 Ek olarak, *Metafizik Nedir?* dersinin, Heidegger’in fakültedeki konumunu üstlendiğinde, Freiburg Üniversitesine kendisini tanıttığı resmi bir ortam

Araştırma, Dasein'ın varoluşunda köklenmiştir. Bu, Dasein'ın Varlığının öz-belirleniminin –ve öz-düşünümünün– felsefi sorgulamanın özsel bir önkoşulu olduğu sonucunu doğurur. Bu, *Varlık ve Zaman*'da, Varlık sorusunun çıkış noktası olarak Dasein'ın varoluşsal-ontolojik yorumunu almasının sebebidir. Bununla beraber varoluşsal analitikte sunulan biçimsel öz-araştırma, Heidegger'in derslerinde ifa edilen bir tür kararlı, eksistensiyell, tarihsel öz-belirlenim ve sorgulamayı varsayar. Öte yandan *Metafizik Nedir?* de metafizik üzerine felsefi soru, daha dolaysız bir biçimde doğrudan bir “tecelli” sorusundan ileri gelir. Anımsarsak tecelli, topluluğun “karşılıklı yaşanılmışlığını” [*Mitgeschehen*] –tam olarak, “Bize ne oldu...?” [*Was geschieht mit uns?*] gibi bir soru aracılığıyla fiilen “karar verilen” bir “yaşanılmışlık” (*Geschehen*)– belirler. Bu soru *Metafizik Nedir?* de sorulduğunda, “biz”, sadece kamusal bir hitabın uzlaşımsal bir kipi olarak değil, dinleyicilere vurgulayarak “kendilerini” anımsatmak için yani, onları bu fiili tarihsel topluluğa aidiyetlerinde belirlenen bir kendiliğe çağırmak için söylenilir.

Heidegger'in “bu araştırmacılar, öğretmenler ve öğrenciler topluluğuna [*Gemeinschaft*] başvurusu, aktüel bir topluluğa değil, bir imkana, yani akademinin ne “olabileceği ve olması gerektiğine” bir atıftır. Bir topluluk olarak akademinin özü, bilimin imkanında temellenmiştir. Lakin günümüz bilim aktüalitesinde “özsel” temelinden koparılmıştır. Buna uygun olarak üniversite

verildiği dikkate alınmalıdır; Heidegger'in “başlangıç dersi”dir [*Antrittsvorlesung*]. *Einleitung in die Philosophie* tartışmamızda, Heidegger'in nasıl bir kursun başlangıcında yapılan “giriş mahiyetindeki” tartışmalara dair göreneksel akademik beklentilerden, felsefi bir sorgulamanın imkanına sahici bir “giriş”i gerçekleştirmek, yani “yaşayan bir felsefi düşünce”yi uyandırmak için faydalandığına dikkat çekmiştik. Benzer bir biçimde *Metafizik Nedir?* de de Heidegger kendisinin akademik topluluğa “tanıtıldığı” resmi, toplumsal bir etkinliği, bu topluluğun tarihsel kuruluşunu sahnelemek için kullanır. Açık bir biçimde bu topluluğunun “özü”nü –özsel imkanını– ortak bir öz-sorgulamayı uyandırarak yeniden kazanır. Bu açıdan, *Metafiziğe Giriş*'ten *Der Spiegel* röportajına uzanan takip eden yorumlarda, *Rektörlük Konuşması* projesinin, *Metafizik Nedir?* de ortaya konulduğu haliyle üniversite sorununa atıfla açıklanması dikkate değerdir.

kendisini, düzenlemesi, kökleşmiş bir topluluktan [*Gemeinschaft*] ziyade liberal bir “topluma” [*Gesellschaft*] daha yakın olan bir şeyi yansıtan bir bağımsız disiplinler toplamı olarak sunar. Heidegger’in dediği gibi “bilimin alanları birbirinden uzağa düşmüştür. Nesnelerini ele alma kipleri, kökten bir biçimde farklıdır. Disiplinlerin parçalara ayrılmış çokluğu günümüzde, ancak üniversite ve fakültelerin teknik bir düzenlemesi ve her bir disiplinde amaçların pratik bir biçimde ortaya konulması aracılığıyla anlamlı bir biçimde bir araya gelir. Bilimlerin kendi özsel temellerinde köklenmişliği, kaybolmuştur” (G9 104). Ama tıpkı çağdaş bilimlerin kökenlerinden koparılmış durumlarının, akademik topluluğun aktüel parçalara ayrılmışlığıyla çakışması gibi, bilimin özsel kökleşmişliğini iyileştirme ödevi ve imkanı, araştırmacı, öğretmen ve öğrencilerin otantik birlik haline gelmiş topluluğunu kurma imkanı ile özdeştir.

Heidegger alanların, yöntemlerin ve disiplinlerin parçalanarak dağılması üzerine ve bunun karşısında bilime düşen “en uygun niyeti” ortaya koyar. Bu sunum, bilim topluluğunun olabileceği ve olması gerektiği şey üzerine tasarlamaya dair pedagojik ödevi hizmet eder. Uygun niyet, “bizzat varolanlara” [*das Seiende selbst*] yönelik belirli bir yakınlık ile ilişkilidir: “bizzat varolanları, onları araştırmanın nesnesi yapmak ve temellerini belirlemek” veya daha sade söylersek, “tüm şeylerde özsel olan şeye yaklaşmak için araştırmak” (G9 104). Tüm insani yapıp etmeler varolanlarla ilişkilenebilir ama bilim “en uygun niyeti” içinde, varolanların hakikatine özgürce bağlı olması bakımından diğerlerinden farklıdır. Bilim, “meselelerin kendisine [*die Sache selbst*] açık bir biçimde ve, tek başına, ilk ve son sözü verir”. Bilimin, insani davranış biçimleri arasındaki ayırt edici mertebesi, bizzat varolanlara gönüllü teslim-olmasında yatar. Bu teslimiyet ise, “sorgulamada, belirlemede ve temellendirmede nesnellığe [*Sachlichkeit*]” bağlılıkta yatar. Böyle bir teslimiyet ve nesnellik, açıkça, bizzat varolanlara bir “hizmet” konumudur [*Dienststellung*]; varolanların, oldukları şey ve nasıllarında aşkar

hale gelmelerine izin verir, “ilk kez varolanlara kendilerine yönelik yardımcı olur” (G9 105).¹³⁹

Bu nedenle bilim, kendine özgü bir dünyayla ilişkiyi başarır. Bununla beraber davranışın ön-bilimsel veya ekstra bilimsel kiplerinden tamamıyla ayrı değildir. Tam olarak, bilimsel varoluşun varolanlara yönelik “hizmetçi” konumu (hakikate adanma) “insani varoluşun bütünündeki uygun ama sınırlı bir liderliğinin [Führerschaft] imkanını” temellendirir (G9 105). Bu ifade –hem özünde, hem de günümüz pratiğinde– bilim ile konumlandığı insani “topluluk” arasındaki bağlantıyı yeniden onaylar. Lakin tam olarak bilimin varolanların hakikatine hizmetinin liderliği nasıl imkanlı kıldığı burada açık bir biçimde ifade edilmemiştir.¹⁴⁰ Bununla beraber, bilimin hizmetçi nesnelliği ile topluluksal liderlik arasında burada dikkat çekilen bağlantı, eğer bilimin bilgisi katı

139 *Metafizik Nedir?*’in başlangıcında bilim ideası üzerine ifade kasıtlı olarak eksiktir. Heidegger başlangıçta bilimin en has niyetinin “bizzat varolanın” tezahürüne teslimiyet olduğunu ileri sürmekle beraber nihayetinde bilimi metafizik, felsefi özüne geri götürür. Bilimin metafizik özü günümüz-biliminde tamamıyla görünmez değildir. Heidegger, bilimin metafizik özünün bizzat bilim insanları tarafından tanınacağı bir açısı ile başlar: “bizzat varolanları” bir araştırma olarak nesnelliğe bağlılık. Ders açılmaya başladıkça bilimsel “başka bir şey değil, bizzat varolan” arayışının yerindeliği sorgulanır. Bu arayışın Hiçliği ihmal ettiği gösterilir. Böyle bir eksiklik, “bir bütün olarak varolanların” ve varolanların Varlığının ihmali ile eşdeğerdir. Metafiziğin tam özü, bilim ideası sadece “bizzat varolanlar” hakkındaki soruda değil, *das Seiende als solche im Ganzen*, bütün olarak (veya bütünde) olduğu gibi varolan” hakkındaki soruda da yatar. Öyleyse varolanın kendisine tek-taraf- lı, ihmalkar bağlılık, aslında *Hakikaatin Özü Üzerine*’de “*hataya meyillilik*” denilen, “bütünü” gizleyen (Hiçlik olarak, yani bir varolmayan olarak aşıkare hale gelen) varolanı açığa çıkaran apaçıklıktaki bir ikamet tarzı olan şeye kapılmaktır. “Olduğu gibi varolanların ifşası, eş zamanlı olarak ve tabiatı gereği bir bütün olarak varolanların gizlenmesidir” (G9 198). Bu yüzden Heidegger’in bilimin “varolanların kendisine” tek-taraf- lı bağlılığını açığa çıkartma girişimi, korkunun temel haletiruhiyesini yorumlamaya denk gelir. Zira “bir bütün olarak varolan” tam olarak haletiruhiyenin ifşa ettiği şeydir.

140 *Varlık ve Zaman*’da, bilimin nasıl Dasein’in nail olduğu dünyaya yönelik “yeni bir Varlık duruşu” temelinde, dünya-içinde-varolmanın liderliğini üstlendiğinin detaylı bir değerlendirmesi bulunur (SZ 62). Bu, bilimsel tutum dünya-içinde-varolmanın “kurulu” bir kipinde kalsa bile imkanlıdır.

bir biçimde, ekstra-bilimsel varoluştan özerk ise “insani varoluşun bütününde” liderliğin olmayabileceğini ifade eder. Öyleyse liderlik tezi, bilim aracılığıyla meydana getirilen varolanların hakikatinin, kendiliğinden paylaşılan bir şey olduğuna işaret eder. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*’de, hakikat –varolanların apaçıklığı– ile hep-beraber-olmaklık arasındaki ilişkiye atıfta bulunduğunda, bilimsel liderliğin üzerine konuşulmayan koşulları üzerine ayrıntılı değerlendirmelerde bulunur: “Dasein’ın bir parçası olduğu [teilen] gizlenmeme, özsel olarak, Dasein’a ait olan topluluksal [Gemeinsames] bir şeydir” (G27 120).

“İnsani varoluşun bütünündeki” liderlik, üniversitenin ötesinde, bilimin bir şekilde rehber olarak hareket ettiği daha geniş bir topluluğa işaret eder. Akademik topluluk özsel olarak (aktüel olmasa da olası olarak) bilimin imkanının ortak bir sahipliğidir. Bilim birleştiği ve kendisini, varolanların apaçıklığına (yani hakikate) bağlılık bakımından anladığı takdirde dünyayla özgün bir ilişki tesis eder. Böyle bir apaçıklık bizzat, Dasein’ın –ön ve ekstra-bilimsel Dasein da dahil olmak üzere– ait olduğu dünyayı açar. Öyleyse Dasein böyle bir liderlik konumunu işgal edebilir çünkü varoluşun diğer alanlarında saklı olan hakikate yönelimi açık bir biçimde hayata geçirebilir. Bir “topluluk” olarak üniversite sadece, daha kapsamlı bir hep-beraber-olmaklık bütününe “bağlı” değildir. Heidegger sık sık, yaygın, “kültürün” bir parçası olarak felsefe görüşünü değerlendirmeksizin reddeder (G9 200).

Göreceli olarak dar bir bilimsel topluluk, dünyayla özgün ilişkisi ve “liderlik” için imkanı temellerinde, ait olduğu daha kapsamlı toplulukla örmeksel bir mevkiyi devam ettirir. Heidegger için “liderlik” bir bireyin başkaları için sahip olduğu otantik itina göstermekliği içermekle kalmaz, bir bütün olarak özgün bir “topluluğun” daha kapsamlı bir bütün içinde uygulayabileceği olası bir liderliği de içerir. Bilim tarafından yönlendirilen bilimsel topluluk ile daha kapsamlı “insani varoluş bütünü” arasındaki ilişkiye, dolaylı olarak, bilimle doğan ilişkininin bir “yaşanılabilirlik”, varolanların kendi Varlıklarında meydana geldiği bir olay aracılığıyla, rehberlik edici “bilim tutkumuz olduğunda

bize ne olur?” sorusunun yanıtlandığı noktada dikkat çekilir: “İnsan –diğerleri arasından bir varolan– ‘bilimi güdüler [*treibt*]’. Bu ‘güdüde’ meydana gelen şey, tam da insan denen bir varolanın varolanlar bütününe istilası veya girişidir [*Einbruch*], gerçekten de bu istilada ve bu istila aracılığıyla, varolanlar ne oldukları ve nasıl olduklarında baş-gösterirler [*aufbricht*]. Zorla giren bu baş-gösterme, kendi tarzında, kendilerine varolanlara ilk defa yardımcı olur” (G9 105; krş. KPM 221). Bu nedenle bizzat varolanlar, Varlıklarında, insana gereksinim duyarlar; adeta, oldukları haliyle hakikat içinde olmaları için, onlar adına ne ve nasıl oldukları sorusunu sorması için.¹⁴¹

Dahası “insan” diğerleri arasında bir varolan olarak içerildiği için, bizzat insanın, özsel olarak ne ve nasıl ise o haline gelmesi bilimin liderliği aracılığıyla; bu, bilimin bizzat varolanlara yönelik “hizmet konumunun” liderlik imkanını temellendirdiği tarzıdır.¹⁴² Lakin varolanların sözkonusu idrak edilebilirliği (yani *aletheia* olarak hakikat) şedit bir meydana geliş, bir “yaşanılmalık” veya insanın “tarihselleşmesi”dir, yoksa bizzat varolanların kalıcı karakteri değil. Bir olay olarak, “insani varoluşun bütünündeki” dünyaya *önsel* bir ilişkiden ileri gelir. Heidegger, *Rektörlük*

141 Bkz. SZ 226: “Hakikatin ‘var olabilmesi’ ancak ve sadece Dasein’in varolmasıyla mümkündür. Varolanların keşfedilmiş ve ifşa edilmiş olabilmesi için, Dasein’in var olması şarttır”.

142 Burada “bilim kendi tarzlarında kendilerine varolanlara ilk defa yardımcı olur [*verhilft*]” ifadesi ile *Varlık ve Zaman*’daki otantik itina göstermeklik betimlemesi ile karşılaştırın. “Bu itina göstermeklik... başkalarını kendi özenleri içinde saydam [*durchsichtig*] hale gelmeleri ve bunun için *serbest* olmalarına yardımcı olur [*verhilft*]” (SZ 122; vurgu eklendi). Sadece tabiatları gereği farklı meseller hakkında biçimsel olarak benzer ifadeler olmadıklarını görmek önemlidir. Zira alıntılanan pasajın söylediği gibi “”insan” diğerleri arasında bir varolandır. Varolanların dünyaya girmesine “yardım etme” –bilimin varolanlara “hizmeti”– insani varolanın kendi Varlığı içinde “kendisini göstermesine” (özen) yardımcı olmayı da içerir. Burada, tekrardan “liderlik” başkasına egemen olmak değil ona “hizmet etmek”dir. Liderlik imkanı bir tür teslimiyete işaret eder. Burada Heidegger’in *Nietzsche* derslerindeki “buyruk” [*befehlen*] fenomeni yorumu ile karşılaştırınız. “Otantik buyruk, bağımsız sorumlulukta üstlenilen şeye yönelik *itaattir* [*Gehörchen*]” (Ni 611; vurgu eklendi).

Konuşması'nda, bu *aufbrechende Einbruch*'u betimlemeye geri döner ve böylelikle adeta, ilk kez bütüne "girmesi" için insanın tam olarak "neyden dolayı" doğduğunu açıklığa kavuşturur. Heidegger, "tinsel-tarihsel Dasein'ımızın başlangıcının", "Yunan felsefesinin büyük-çıkışı [*Aufbruch*]" olduğunu ileri sürer. "Burada Batılı insan *milliyetinden* [*Volkstum*] *dolayı* ve kendi dilinin aracılığıyla ayağa kalkmakta, *bütünde* varolanla hesaplaşmakta ve, olduğu haliyle varolanı sorgulamakta ve kavramaktadır. Bilip isteseler de istemeseler de bütün bilimler felsefedir. Bütün bilimler felsefenin sözkonusu başlangıcına bağlı kalırlar " (*SU 11*).

Varlık ve Zaman'da "tecelli", "bir topluluğun, *Volk*'un yaşanımlılığı [*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*]" olarak adlandırılmaktadır. Bu kavramların *Metafizik Nedir?* ve *Rektörlük Konuşması*'nda örneklendirilmesi, topluluk ile *Volk* arasındaki belirsiz ilişkiyi açıklığa kavuşturmamız için bize olanak tanır. "Topluluk" –"araştırmacılar, öğretmenler ve öğrenciler topluluğunda" olduğu gibi– paylaşılan bir imkanda temellenmiş bir birlikte-olma bütünü iken, *Volk*, sayesinde ve içinde imkanın ele geçirildiği bir bölgedir. "Kendimiz" hakkındaki fiili, eksistentiell soruyla birlikte –"Bilim tutkumuz haline geldiğinde bize ne olur?", "biz kimiz?" veya "insan nedir?" de olduğu gibi– Dasein'ın otantik öz-anlayışı, farklı düzlemlerde bir arada belirlenebilir: bir birey, topluluk ve *Volk* olarak. Eğer bir *Volk*, özsel olarak bilimin liderlik imkanına sahip olduğu bu kadar geniş "insani varoluş bütünü" kuşatıyorsa, bilim topluluğu aynı anda hem bir halktan "dolayı" varolur hem de bir bakıma bir halk "için" varolur. Heidegger, "bizim" –ki bu biz Almandır– tinsel-tarihsel Dasein'ımızın başlangıcını Yunan felsefesinde ve böylelikle Yunan "*Volkstum*"unda konumlandığında, Alman *Volk*'ünün tecellisi, daha bile kapsamlı topluluksal bütüne, Avrupa'nınkine –ki, bizzat Batıya (*das Abendland*) aittir– ait olur.

Heidegger derslerinde, o andaki dinleyicileri için, –üniversitedeki topluluk, Alman halkı, Avrupa veya Batı, hangi seviyede olursa olsun– topluluksal, tarihsel bir bütüne ortak aidiyetlerini ifşa eder. Böyle bir ifşa, "tecellinin gücünün" –yani topluluk ve

hallan Varlığının– “serbest bırakıldığı” bir “iletişim ve mücadele” örneğidir (SZ 384). Bu nedenle Heidegger’in felsefi pedagojisinin doğrudan ödevi–felsefenin imkanını o anki “dinleyici” dairesi için serbestleştirme– birbiri ardına gelen daha kapsamlı tarihsel bir bütün için, yani aynı anda üniversite, Alman *Volk*’u ve Batı için sorumluluk ön kabulüne işaret eder. Bu nedenle felsefi pedagoji ve otantik itina göstermeklik, tinsel-tarihsel liderlikte açılanır.

Bununla beraber bu ancak Heidegger’in felsefi pedagojisi bu varoluş dairelerinin “merkezi”nden başlayarak işlerse söz-konusu olabilir: Varlık sorusu bilime merkezi olmalıdır; bilim, üniversiteye merkezi olmalıdır; üniversite, Alman *Volk*’una merkezi olmalıdır ve Alman *Volk*’u da, Batının (Yunanın mirasçısı olarak) tinsel merkezi olmalıdır. Böylece, insanın “bir bütün olarak varolanların ortasındaki” özsel konumu, tarihsel bir belirlenime uğrar.¹⁴³ Örneğin, Heidegger ilk olarak, Yunanlardan “tüm ulusal-politik [*volklich-staatlich*] Dasein’in en kendisine ait merkezi [*Mitte*]” olarak bilimin anlamını devralmayı önerir (SU 12). İkinci olarak Alman *Volk*’u hem coğrafi olarak hem de metafizik olarak Batının “merkezi”dir. Heidegger’in dediği gibi, “Bir kışkacın içinde bulunuyoruz. *Volk*’umuz, merkezde durarak, en yoğun baskıya maruz kalıyor... ve buna rağmen metafizik bir *Volk*... Eğer Avrupa üzerine büyük karar, yokoluş yoluna düşmeyecekse ancak merkezden [*Mitte*] çıkan yeni tarihsel *tinsel* güçlerin açılanması aracılığıyla başarısızlığa uğrar” (G27 29).

Böylelikle Heidegger, felsefi pedagojisi aracılığıyla, “tecellinin güçlerini” yani, hep-beraber-olmaklığın tüm bu birbirini içeren

143 *Vom Wesen des Grundes*’de Heidegger, felsefi düşüncenin, üniversitenin ve Alman *Volk*’unun “tarihsel “merkeziliğini” nasıl kavramamız gerektiğine dikkat çeken bir tarzda Dasein’in “merkeziliği” hakkındaki yanlış anlamalara yanıt verir. “Dasein özü” aslında “merkezde” [*im Zentrum*] durur ama aşkınlığı içinde –Varlığın içindeki tüm varolanları anlamamanın ortasında varolan, “öteye adım atam” hareketi– “*exzentrisch*”, kendisinin ötesine uzanan bir “merkez”dir (G9 162). Heidegger benzer bir tarzda, yapıtını “Alemanik-Suabiya *Bodenständigkeit*”ın –içinde “merkezlenmiş” olarak–ve oradan doğan olarak betimler gibidir ama bu merkez “dış-merkezli bir biçimde” Alman üniversitesini, Alman *Volk*’unu, Avrupayı ve Batının kaderini kapsamak üzere uzanır.

alanlarının “merkezinde” durmak için kendi bireysel tarihsel kaderinden meydana gelen, öğrencilerin, üniversitenin, *Volks*’un, Avrupa’nın ve Batının tarihsel toplumsal güçlerini özgürleştirmeyi amaçlar. Lakin ortak varoluşun daha kapsamlı alanları, daha dar olanlarda içerilirken Heidegger bunlar arasındaki bir eklemlenmeyi muhafaza eder ve aralarında çatışma olmaksızın bir arada varolamayacaklarına işaret eder. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da işaret ettiği gibi, bir topluluğun ortaklaşa yaşanılmışlığı, tek başına iletişim aracılığıyla değil, “iletişim ve *mücadele*” [*Kampf*] aracılığıyla özgür bırakılır (SZ 384). Bu “mücadelenin” temelleri, Dasein’in içindeki fırlatılmışlığı karartma eğilimi ile fırlatılmış durumun kararlı temellükü arasında gerçekleşen temel gerilimde yatar. Heidegger, toplumsal bir bütünden (bir “tarihsel hep-beraber-olmaklık bütünü”) bahsettiğinde bu, ne bireysel bileşenler toplamı ne de homojen bir düzen anlamına gelir. Örneğin, *Rektörlük Konuşması*’nda üniversite bir “mücadele topluluğu” [*Kampfgemeinschaft*] olarak betimlenir: öğretmenler topluluğunun iradesi ile öğrencilerinki arasında, liderler ile takipçileri, bizzat liderlik etme ile takip etme arasında bir zıtlık vardır –“Her takipçi kendi içinde bir direnişi de [*Widerstand*] taşımaktadır. Liderlik etme ile takip etme arasındaki bu özsel zıtlık, ne göz ardı edilmeli ne de sönmelenmelidir. Mücadele tek başına zıtlığı açık tutar” (SU 19).

Sonsöz

Önceki bölümler temel alınarak Heidegger’in felsefi pedagojisinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair soruyu ortaya atmak artık imkanı olabilir. Değerlendirme görevi kolay bir görev değildir. Burada zorluk, öncelikli olarak, serimlemedeki bir eksiklikten veya Heidegger’in yazdığı şeye yeterince aşina olunamaktan kaynaklanmaz. Zorluk, daha ziyade, Heidegger’in pedagojisinin –kendi gerekliliği, imkanı, karakteri ve yöntemi içersinde– bizzat Varlık sorunundan ayrılmaz olması olgusunda yatar. Biz burada, meselenin ne açıdan bu olduğunu ancak kısa bir biçimde hatırlatabiliriz.

Felsefî pedagoji *için gereksinim*, “Varlık” fenomeninin evrensel bir biçimde “anlaşılma”la beraber, her zaman kişinin onu idrak etme, ne anlama geldiğini belirleme becerisinden kaçınması olgusundan doğar. Daha kesin bir biçimde söylersek burada gereksinim, bu idrak eksikliğini sorunlu bir şey olarak deneyimlemeye dair içsel acizlikten kaynaklanır. Bu sonuncusu sadece felsefî bir sorunun öneminin farkına varamamakla ilişkili değil, aynı zamanda sürekli Varlığın sorgulanabilirliğinin farkında yaşamının zorluğuyla da ilişkidir. Bu aynı zamanda kişinin *kendi* Varlığının sorgulanabilirliği ve böylelikle kişinin doğal olarak kaçmayatkın olduğu bir gizemin içinde yaşaması anlamına gelir. Ayrıca felsefî pedagoji “gereksinimi” sadece “öğrenciler” için gerekli olmakla kalmaz, bizzat Varlığın da bir “gereksinimi”dir. Heidegger için felsefe, bu ifşayı başarıyla ortaya koyar. Öyleyse felsefeye “giriş”, bu imkânın uyandırılması, Varlık gereksinimine hizmet eder.

Burada eğitim *imkanı*, bizzat Dasein’ın Varlığının özünde yatar: Dasein, kendi Varlık-anlayışının bir sonucu olarak varolandır. Bu önsel anlayış, kendiliğinden sorgulanabilir hale gelebilir. Dahası, Heidegger’e göre Varlık kendisini Dasein için *tarihsel olarak* ortaya koyar (ve saklar). Bu nedenle, Varlığın sorgulanabilirliğine uyanık hale gelme imkanı, özsel olarak bütünün apaçıklığının tarihi içindeki bir durumla ilişkilidir. Tam da öğrencilerden talep edilen yetenekler, bir bütün olarak varolanların apaçıklığına yönelik tutumun kipleridir. Bu nedenle böyle yetenekler, psikolojik veya antropolojik olarak yorumlanmaktan ziyade aynı anda hem metafizik hem de tarihsel olarak yorumlanır.

Heidegger’in pedagojisinin *karakter ve yöntemi* aynı zamanda, rehberlik edici konunun erişilebilir hale gelme tarzı ile bağıntılıdır. Eğer, Heidegger’in öne sürdüğü gibi, Varlık kendisini “temel haletiruhiye” aracılığıyla sorgulanabilir bir şey olarak ortaya koyuyorsa, pedagojik görev, bu haletiruhiyeyi uyandırma biçimini üstlenir.

Öyleyse tam anlamıyla yeterli bir değerlendirme yapmak zordur çünkü kişinin girmiş olmasını gerektirir. Böyle bir ustalıktan

Heidegger bizzat kaçınmış gibidir. Bu çalışmaya girerirkenki temel amacımız, sadece Varlık sorusuna başlangıçtaki girişin koşulları hakkında açıklık kazanmaktır. Bu meselelerde ehliyet kazanmaya dair temelsiz talepler sadece esas amacımızı başarısızlığa uğratacaktır.

Bununla beraber, Heidegger'in 1926 ile 1935 yılları arasındaki pedagoji derslerine kısa bir genel bakış, geçici bir değerlendirme için içsel bir ölçüt benzeri bir şeyi sunabilir. Bu derslerde Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da unutulmuş gibi gözükten "pedagojik" bir soruna girer. *Varlık ve Zaman*'ın araştırması ve Varlık sorusu "temel bir deneyimi" varsayar (bu deneyimden "köken alır"). Ama bu deneyim neyden oluşur ve nasıl imkanlıdır? Bu, şunu sormakla aynıdır: Araştırmaya nasıl girilir ve katılır? 1927 ile 1930 yılları arasındaki dersler –özellikle *Einleitung in die Philosophie*, *Einführung in das Akademischen Studium* ve *Die Grundbegriffe der Metaphysik*– bu meseleye teorik ve pratik olmak üzere iki düzlemde işaret ederler. İlk olarak, Heidegger, bir "felsefeye giriş"i'nin neyi gerektirdiğini izleksel olarak geliştirir. İkincisi, felsefi ders, öğrencilerin "yaşayan bir felsefi düşünce" için hazırlanması *olarak*, yani gerekli bir deneyime yönlendirme görevi olarak uygulanır. Serimlememizde, tekrar eden bir biçimde Heidegger'in rektörlük dönemi konuşma ve yazılarının bir değerlendirmesine girilir çünkü bu metinler pedagojik sorunun, önceki yılların dersleri ile tutarlı olan bir yönde gelişimini açığa çıkartır. Diğer yandan *Rektörlük Konuşması* ve çağdaşı konuşmalar Heidegger'in eğitim, üniversite, öğrenme ve aslında öğrenciden talep edilen şey üzerine en doğrudan ifadelerini barındırır. Diğer yandan, Heidegger burada, 1928'de *Einleitung in die Philosophie*'de bahsedilen tinsel "liderlik" "görevi"ni pratikte varsayar. Bu sefer Heidegger'in eğitimle ilgili endişesinin derinliği, Kont York'un "bizim duruş noktamızın pratik ereği, sözcüğün en geniş ve en derin anlamıyla pedagojik bir erektir" sözüne bağlı kalmayı ifade eder (SZ 402). Bununla beraber pedagojik amaç, Heidegger'in üniversitedeki liderliğinin amaçlarından ayırt edilemez hale gelir.

Heidegger Freiburg üniversitesinin liderliğini üstlenirken amacı neydi? Heidegger, 1945’de, kararını temellendiren düşünceleri şu şekilde özetlemiştir:

Rektörlüğü üstlenmeye yönelik bir bütün olarak beni yönlendiren şey, üç katmanlıdır:

1. Ben, o zamanlar iktidara gelen harekette, *Volk*’un içsel toplanması ve yenilenmesi için *imkan* ve kendi tarihsel-Batılı belirlenimini bulacağı bir yol gördüm. Kendini yenilemede üniversiteye, *Volk*’un içsel toplanmasında, yetkeli bir tarzda işbirliği yapması için başvurulabileceğine inandım.
2. Bu sebeptir ki ben rektörlükte, tüm etkin güçleri –parti üyeliği ve parti doktrini hariç–, düşünüm ve yenilenme sürecine yönlendirme ve bu güçlerin etkisini güçlendirmek için bir *imkan* gördüm.
3. Bu yollarla ben, [üniversitedeki] uygunsuz insanların müdahalesine ve, parti aygıtının ve parti doktrininin tehdit edici gücüne muhalefet etme imkanını umdum (*SU* 23-24; vurgu eklendi).

Heidegger, Batının tarihsel durumuna yönelik içgöründen doğan “yenilenme” ve “düşünüm” gerekliliğini, özellikle Ernst Jünger’in *Der Arbeiter*’ini, Nietzsche’nin Tanrı öldü öğretisi ile bağlantı içinde düşünerek öğrendiklerine atıfta bulunarak yeniden teyit eder. Bu açıklama, Heidegger’in tarihsel durum üzerine bakış açısının, 1930 ile 1940’ların sonu arasında birbiriyle tutarlı kalmışken, Batı tarihi anlayışının bir derinleşme süreci geçirdiğini ortaya koyar. Heidegger, özellikle, nihilizmin totalize eden küresel kapsamını görmeye başlamıştır. Heidegger şöyle der, “Ernst Jünger’in *Herrschaft* ve *Gestalt* idealarında [*Gedanken*] düşündüğü şey ve bu idealar ışığında görülen şey, küresel [*planetarisch*] bakıldığında tarihin içindeki güç istencinin evrensel hakimiyetidir. Günümüzde ister komünizm, ister faşizm, isterse de dünya-demokrasisi olsun her şey, bu aktüallitede durur” (*SU* 24-25). Heidegger, rektörlüğünün savunusunda, 1945 yılındaki duruş noktasından, bizzat tarihsel durumun, “biz Almanları *uyandırmak* [*erwecken*] ve Batı tını üzerine düşünümde bulunmak için bu alana, bilginin gelişimi için bir yuva olarak benimsenen

bu alana –yani Alman üniversitesine– yönlendirmek [*ins Feld führen*] için” uygun zemini ve gereksinimi [*Not*] sunup sunmadığını sorar (SU 25).

Rektörlüğünün altında yatan en derindeki niyetlerin bu geriye dönük açıklamasında, genel olarak Heidegger’in felsefi pedagojisine ait olduğu bu çalışmada tespit edilen çeşitli noktaların bir tekrarı ayırt edilebilir. (1) Bir bütün olarak Batının tarihsel durumunun örtülü temelleri üzerinde bir bakış açısı açılır. (2) Bu durumun bir deneyimi kendiliğinden, kökeninden itibaren Batı tarihi üzerine temel bir öz-düşünüm için “gereksinim” [*Not*] başlatır. Bu tarih, başlangıçtaki metafizik sorgulamada başlar ve güç istencinin evrensel hakimiyeti olarak “ne olduğunun” kapsamlı bir belirlenimi ile sonlanır. Bu nedenle gerekli düşünüm, Varlık sorusunun yenilenmesi biçiminde kendini gösterir. (3) Durum aynı zamanda Alman halkının “içsel toplanması” ve “yenilenmesi” için imkan ve gereksinimi de başlatır. Buradaki ana zorluk, hem tarihsel durumu deneyimleme hem de temel sorgulamayı uyandırma ile bağlantı içinde bir halkın yenilenmesinin nasıl meydana geleceğinde yatar. (4) Heidegger’in pedagojisi çalışmamıza dayanarak, Heidegger’in hayata geçirmeye niyetlendiği şeyi karakterize eden özgün tarz tanıdık gözükebilir. Heidegger, hadiselerde ve (üniversitenin, Alman *Volk*’unun ve Batının) koşullarında, gizli “imkanların” ve “etkin güçlerin” farkına varılacağını öne sürer. Buna uygun olarak çabalarını, bu örtülü imkanları “uyandırmaya”, “güçlendirmeye” ve “yenilemeye” yönlendirir.

Bu son nokta ayrıntılı bir değerlendirme gerektirir. Heidegger’in pedagojisi incelememiz, insani varoluşu kavramanın yeni ve ilksel bir tarzını tekrar tekrar önümüze koymaktadır. Belki de bu sebeple, çalışmamız, rastlantı eseri, Heidegger’in “politikasını” anlama girişimine yardımcı olabilir. Heidegger, ne sabit gereksinimler, arzular, tutkular ve entelektüel yetilerle donatılmış kalıcı bir insan doğasına atıfta bulunur. Ne gerekli görevler, insan aklının tasarımı olan ideal erekler olarak anlaşılır. Ne de Heidegger, olguculuk üslubunda yorumlanmış bir

“tarihe” (yani insanların varolduğu varolanlar bütününe atıfta bulunmaksızın) müracaat eder. Kuşkusuz, Heidegger’in insani varoluş kavrayışının sonuçlarının açık bir anlayışı bizim için hala idrak edilemezdir. Bu sebeple, Heidegger’in felsefi pedagojisi çalışmamız, bir açıklamadan çok Heidegger’in insan üzerine söyleminden doğan paradoksların serimlenmesidir. Biz burada, Heidegger’in insani varoluşun örneksel “imkanına” –felsefi sorgulama– nasıl girmeye çalıştığı üzerine odaklanarak ilerleme kaydetmeye çalıştık. Heidegger’in incelemesinde bu imkan muğlaktır. Varlığı anlayan varolan olarak Dasein’a “özel”dir. Bu imkan, insanın varolanlar bütünüünün apaçıklığıyla ilişkili olması, hatta belirlemesi anlamında “metafiziksel”dir. Gelenek tarafından aktarılması ve tekil bir durumdan dolayı belirlenmesi bakımından “tarihsel”dir. Bu sebeptendir ki felsefi düşüncenin “imkanı”, insanın “özü”nden, Varlıktan, varolanlar bütünüünden veya bütünüün apaçıklığının tarihinden yalıtılmış bir biçimde anlaşılamaz.

Heidegger’in pedagojisi ile onun rektörlüğünün hedefleri arasındaki ilişkiye bu genel bakış temelinde bazı güçlükler ortaya çıkar. İlki, bu dönem boyunca, rektörlükten ileri gelen liderliğin tasarlanan amaçları ifa edilmemiştir. Aslında, Heidegger’in öngördüğü felaketin bu girişimin başarısızlığına eşlik etmesi suretiyle ortaya çıkmış gibi gözükürler. *Rektörlük Konuşması*’nın sonuç bölümünde, Heidegger şöyle uyarır: “Ama Batının tinsel kuvveti tükenip bağlantı noktalarından parçalanınca, kültürün can çekişen sureti kendi içinden çöküp tüm kuvvetler karmaşaya sürüklenip bir çılgınlık içinde boğulunca, [Alman üniversitesinin özünü] isteyip istemediğimiz sorulmayacaktır” (SU 19).

İkincisi, bir yandan yaşayan bir felsefi düşüncenin “Dasein’ımızda, burada ve şimdi” ortaya çıkabileceğinin ve çıkması gerektiğinin ısrarı –Heidegger’in 1920’lerin sonlarındaki derslerinin karakteristiği– öte yandan Heidegger’in 1950’lerdeki, temel sorunun çağdaşları tarafından henüz deneyimlenmediğine dair beyanı –“Tecellimizin karakteristik özelliği, sorduğum *Varlık sorusunun* henüz *anlaşılmamış* olması olgusudur”– arasında

göz kamaştırıcı bir tezat vardır. Bu gözlemler, Heidegger'in pedagojisinin bir başarısızlık olduğunu ileri sürer, en azından bu çalışmanın odaklandığı dönem boyunca.

Heidegger'in, *Einleitung in die Philosophie* veya *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gibi derslerde ortaya attığı, giriş üzerine felsefi-pedagojik girişimine takip eden yıllarda nasıl bakmaya başladığını kesin bir biçimde bilemeyiz. Lakin rektörlüğü üzerine açık bir biçimde yorumda bulunmuştur. Eğer, rektörlüğü boyunca Heidegger, bu erken dönem derslerinin pedagojik amaçlarını uygulamaya koyduysa, rektörlük programının aşıkâr başarısızlıklarının bir değerlendirmesi, felsefi pedagojisindeki olası kusurlarına ışık tutabilir. Heidegger'in rektörlük dönemi boyunca amaçlarının engellenme sebeplerinin kapsamlı bir incelemesi, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Biz ancak, özellikle önemli gözükten bir kaç noktaya odaklanabiliriz.

Heidegger, rektörlük dönemindeki amaçları üzerine sonraki yorumlarında (1945'de), bilimi başlangıçtaki özüne uygun bir biçimde yeniden düzenleyerek yenilemenin *imkansızlığının* farkına varmakta 1933'de başarısız olduğunu kabul eder gözükür.

1933/34 rektörlük vakası, kendi içinde kayda değer olmamakla beraber, aslında, yenileme girişimleri aracılığıyla artık belirlenemeyen ve saf bir teknolojiye özsel değişiminde denetlenemeyen bilimin, metafizik ve özsel durumu için bir işarettir. Takip eden yıllarda ilkin şunu öğrendim... Rektörlük, iktidara gelen "hareketin" yetersizlikleri ve alçaklığının ötesine bakmak ve onda en kapsamlı şeyi, yani belki bir gün, Almanların Batılı tarihsel özünde bir toplanmaya [*Sammlung*] sebebiyet verebilecek şeyi görmek için bir girişimdi. O zamanlar bu tip imkanlara inanmış olduğum ve resmi hüviyette bir etkide bulunmak uğruna sahici bir düşünme çağrısına ihanet ettiğim hiçbir suretle yadsınamaz (SU 39).

Heidegger'in, *Einleitung in die Philosophie* ve *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gibi derslerde pedagojisi için çıkış noktası, varoluşu "muz"un "bilimin gücü tarafından belirlendiği" olgusudur (G27 8). Heidegger öğrencileri, bilimin özsel kökeninde yatan

temel felsefi sorunların bir deneyimine yeniden yönlendirmeye girişmişti. Bu, bilimsel varoluşun belirli bir dönüşümüne işaret eder. Bu nedenle, sözkonusu bilimi yenileme imkanının yeniden değerlendirilmesinin, Heidegger'in pedagojisi için sonuçları vardır. Heidegger'in pedagojisi üzerinde daha da öte etkisi vardır çünkü bilimin özünü yeniden kazanma girişimi, Heidegger'in felsefi pedagojisi ile bağlantılı diğer kapsamlı amaçlarla –Alman halkının kaderini “iletişim ve mücadele” aracılığıyla özgürleştirme, Almanların tarihlerindeki köksüzlüğün “onarımı”– ilişkili bir projenin bütünleyici bir ögesi idi.

Bu bizi, Heidegger'in felsefi pedagojisinin (1920'lerin sonlarındaki dahil olmak üzere), geriye dönük bir duruş noktasından, aslında sahici bir biçimde imkanı *olmayan* şey olarak görülmeye başlanan “imkanlı” olan şeyin ne olduğu üzerine diğer varsayımlar üzerine temellenip temellenmediğini değerlendirmeye sevkeder. Yanlış varsayımların sadece Heidegger'in rektörlük projesinde değil, temelde, yaşayan bir Varlık sorgulamasını uyandırma girişiminin başarısızlığında yatıp yatmadığını değerlendirmeye zorlar. Belki de, bu çalışmanın önceki bölümlerinde tartışılan takip eden varsayımlar bir şekilde yanlıştır: (1) felsefenin “insanın özüne ait olduğu” varsayımı; (2) öğrencinin, özel bir tarihsel tecelli ve durumdan dolayı potansiyel olarak felsefi düşüncenin “temel deneyiminin” alımlayıcısı olacağı varsayımı –öğrencinin kendi içinde Varlığın bütününe “maruz kalmışlık” içinde yaşama yeteneğini taşıdığı varsayımı ve (3) insani bir “topluluğun” felsefi sorgulama üzerine (veya aracılığıyla) temellenebileceği varsayımı. Geleneğin duruş noktasından, bir topluluğun, varolanlar bütünü üzerine öğretiler temelinde tesis edilebilmesi, yani insani düzenlerin, “bir bütün olarak olduğu gibi varolanın ne olduğu” sorusunun yanıtlarını öngörebilmesi imkanı gözüktür. Varlığın sorgulanabilirliği deneyiminde muhafaza edilen bir topluluk beklentisinin, eşi benzeri daha önce görülmemiş gibidir. (4) Son olarak, kamusal olanın diktatörlüğü (Heidegger'in son dönem teknoloji kavrayışını öndeleyen *Varlık ve Zaman*'da tartışılan fenomen), bir kez Dasein'ı köklerinden kopardığında, hala

kaybedilmiş olanı telafi imkanına açık kalacağına dair bir varsayım bulunmaktadır. Heidegger'in 1931 yılına ait açıklanmamış savı, şüpheyi yer bırakır: Dasein'in köksüzlüğünün "yok edilebiliyor olması aynı zamanda onun kurtarılabılır ve geri kazanılabilir olmasına da neden olur" (G34 210).

Her ne olursa olsun, Heidegger'in, 1945 yılının bakış açısından, önceki rektörlük projesinin, o zamanlar imkanlı olan şey üzerine tamamıyla yanlış varsayımlara dayalı olduğunu düşünmeye başlamadığı dikkate alınmalıdır. Heidegger, rektörlük projesine dair değerlendirmelerinde şöyle yazar: "Alışıldık akademik çalışma ufku içinde yapılan çeşitli rektörlük değerlendirmeleri, kendi açısından doğru, hatta haklı olabilir ama asla özsel meseleyi idrak etmez. Günümüzde, özsel olan şeyin [*dieses Wesentlichen*] bakış açısına körleşmiş gözleri açmak için *o zamankinden bile daha az* [*noch weniger als damals*] imkan vardır"¹⁴⁴ (SU39; vurgu eklendi). Bu nedenle Heidegger 1945'de temel "körleşmiş gözleri açma" "imkanı"nın –yani pedagojik görev olarak betimlediğimiz şeyin– aslında eski rektörlük döneminde ve dolaylı olarak da erken dönem pedagojisinde sahici bir imkan olduğunu öne sürer.

Dahası, rektörlükten çekildikten sonra bile Heidegger, felsefi araştırma ile öğretme arasında içsel bir ilişki olduğunu ileri sürmeye devam etmiştir. Heidegger, 1945'de, rektörlükten çekilmesinin kendi yapıtı açısından sonuçlarını betimlemiştir.

1934'den itibaren, kendime üniversitenin "seyrini" dert edinmediğim, yerine sadece en gerekli öğretmenlik yükümlülükle-rini [*das Nötigste der Lehrverpflichtung*] elimden geldiğince ifa ettiğim için üniversitenin dışında yaşadım. Ama takip eden

144 Bu "özel mesele" der Heidegger ve devam eder "nihilizmin tamamlanmasının orta yerinde durmamızdır". Bu çalışma boyunca Heidegger'in felsefi pedagojisinin "dairesel" yordamına dikkat çektik. Sonuncusu, her zaman "zaten" örtülü bir biçimde tarihsel Dasein'da mevcut olan imkanların açıklaması ile ilişkilidir. Buna uygun olarak Heidegger burada nihilizmin "üstesinden gelmenin" [*Verwindung*] imkanının *zaten* "Almanların şiirsel düşünme ve şarkılarında ilan edildiğini" ekler. Bununla beraber aynı zamanda Almanlar en azından şunu algırlarlar: "çünkü onları kuşatan nihilizmin standartlarına uymaya uğraşmışlardır" (SU 39).

yıllarda öğretmek, daha çok özsel düşüncenin kendi kendisiyle sohbetlerine dönüştü. Belki de orada burada bazı insanları etkiledi ve onları uyandırdı [*getroffen und geweckt*] ama zamanla kökensel bir şeylerin tekrar doğabileceği olgunlaşmış belirli bir davranış kipine dönüşmedi [*aber es gestaltete sich nicht in ein werdendes Gefüge eines bestimmten Verhaltens, dem selbst wieder Ursprüngliches hätte entspringen können*] (SU 38-39).

Öyleyse Heidegger'in öğretmenliği, rektörlüğünden sonra da, "uyandırma" aracılığıyla "kökensel olanın" ortaya çıkmasını amaçlamıştır –ve bu, "görevi" olarak anlamaya devam ettiği şeyle uyum içindedir. Ama bu görevin, Üçüncü Reich dönemindeki netameli bir profesör için zor olduğu tescillenmiştir. Yine de Heidegger, pedagojik çabalarının, politik despotizm koşullarında yapıtına dayatılan dışsal sınırlamalardan dolayı amaçlarını karşılamakta yetersiz olduğuna işaret etmez. Hakim olan politik sistem, insanın tüm varolanlarla ilişkilerinin bir totalite olmasını buyurur. Ama böyle yaparak, bu tip buyruklar ancak insani eksikliklerden değil de, bizzat Varlıktan kaynaklanan Varlığın unutuluşunu pekiştirir. Mevcut durumu belirleyen güçler –Varlığın sorgulanabilirliğini unutturan güçler– metafizik olarak Varlık tarihinde temellenir. Bilimin yenilenmeye kapalılığı, bu tecellinin tek önemli sonucudur.

Heidegger'in pedagojisi, "Dasein'in tam bir dönüşümünü" hazırlamayı amaçlar. Açıklanan amaçlar ile mütevazı "sonuçları" arasında (çabalarından "kökensel" hiçbir şeyin meydana gelmediğine dair ifadesinde olduğu gibi) güçlü bir tezat ortaya çıkar. Ama "başarı" ve "başarısızlık", değerlendirme için uygun ölçütler değildir. Heidegger'in pedagojik amaçları, nihai olarak, Varlığın unutuluşunun kararttığı derinleşmiş bir dünya farkındalığında sonuçlanmış gibidir. Bu nedenle Heidegger geniş kapsamlı pedagojik amaçlarını karşılayamasa bile, tam da böyle bir "başarısızlık"tan kaynaklanan açıklık, Varlık sorusuna "yönelik" gerekli bir adımı inşa edebilir.

Dizin

A

Aristoteles 10, 29, 111, 112, 121

B

Bildung 65, 88, 89, 90, 91, 95, 116,
205, 209

C

can sıkıntısı 118, 119, 120, 122, 124,
125, 126, 127, 134, 149

F

Fichte, Johann Gottlieb 6, 41, 42, 72,
79, 204

G

Gadamer, Hans Georg 85, 86
gelenek (Überlieferung) 45, 100, 160,
161, 163, 240, 241, 246, 256

H

halk 28, 39, 40, 42, 47, 48, 50, 51, 52,
64, 161, 170, 182, 183, 185, 191,
193, 198, 199, 200, 218, 231, 235,
237, 240, 243, 244, 245, 250, 252,
254, 257, 263, 264, 265, 268, 269

hatip 111, 112, 113

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
6, 18, 59, 60, 79, 86, 134, 143

Hölderlin, Friedrich 47, 50, 124, 199,
200

Husserl, Edmund 71, 156, 162

İ

iletişim (*Mitteilung*) 15, 17, 20, 37,
38, 110, 111, 113, 204, 208, 209,
211, 213, 222, 224, 226, 227, 228,
229, 234, 243, 252, 253, 257, 264,
265, 272

J

Jaspers, Karl 213, 214, 215

K

Kant, Immanuel 7, 29, 41, 42, 79, 91,
143, 161, 162, 203, 204, 248, 249

L

liderlik 16, 42, 43, 49, 60, 64, 65, 66,
79, 83, 84, 100, 113, 140, 182, 201,
202, 205, 206, 207, 208, 210, 211,
216, 217, 218, 226, 250, 252, 253,
260, 261, 262, 263, 265, 267

M

miras 65, 240, 241, 243, 245, 246, 247,
248, 254, 255

N

Nietzsche, Friedrich 7, 28, 41, 53, 54,
85, 122, 125, 143, 144, 146, 203,
251, 262, 268

nihilizm 53, 54, 55, 143, 146, 148,
149, 152

Novalis 105, 107

Ö

ölüm 22, 93, 129, 161, 166, 171, 184,
186, 189, 190, 191, 192, 194, 196,
217, 223, 224, 225, 226, 230, 236

özgürlük 16, 42, 79, 177, 182, 183,
190, 204

P

Platon 10, 73, 94, 112

R

Rousseau, Jean-Jacques 41, 42, 79,
161

S

Schlageter, Albert Leo 17, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,

193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 250

Ş

Şiir 60, 67, 112, 113, 114, 161, 170,
172, 212, 248

T

tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) 19, 36,
69, 85, 155, 158, 249

teknoloji 42, 117, 147, 148, 161, 164,
273

topluluk 36, 51, 65, 89, 93, 95, 218,
226, 234, 235, 237, 238, 243, 244,
252, 253, 254, 255, 257, 258, 260,
261, 263, 264, 272

Ü

üniversite 25, 27, 92, 93, 97, 161, 204,
205, 258, 259, 261, 264, 265, 267

V

Velkley, Richard 4, 41, 42

vicdan 14, 15, 19, 22, 81, 149, 150,
178, 220, 221, 235

Z

zamansallık 19, 22, 30, 69, 155

Heidegger'in Felsefi Pedagojisi,

Martin Heidegger'in felsefi sorgulama doğrultusunda belirlenmiş bir yaşamda insanları eğitime görevini nasıl tasarladığını ve gerçekleştirdiğini inceliyor.

Heidegger'in söyleminde pedagojik bir yönelim dersler, denemeler ve söylevler gibi çeşitli biçimlerde en temelde yer alır. Filozofun öğrencileriyle, okurlarıyla ve genel olarak kamuyla olan ilişkisini belirler.

Yazar, Heidegger'in 1928-1935 arasında verdiği derslerin son dönemde yayımlanan metinlerinin, başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*'ın ve başka önemli metinlerinin ortaya konması yoluyla, eğitim görevinin Heidegger'in felsefesini anlamada merkezi bir önemde olduğunu gösteriyor.



Martin Heidegger (1889-1976)

20. yüzyılın en çok tanınan filozoflarından. Özel yaşamıyla ve Nazilerle olan ilişkisiyle bile felsefe dünyasını meşgul eden bir dahi. Varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden. Ontoloji ve metafizik alanında söyledikleriyle, Kıta Avrupası felsefesinde etkileri edebiyat eleştirisine, hermeneutik, psikolojiye ve teolojiye uzanan depremler yarattı. Özcesi, kendisi olmadan 20. yüzyıl felsefesi tarihi yazılamaz.



pedagojiyayinlari



pedagojiyayinlari



Pedagoji

22th