

CASSİRER VE HEİDEGGER'İN DAVOS TARTIŞMASI ÜZERİNDEN BİR HEİDEGGER OKUMA DENEMESİ

[An Attempt To Read Heidegger Through The Davos Debate Between Cassirer And Heidegger]

Engin ABAT

Dr., Bağımsız Araştırmacı
enginabats@gmail.com

Nefise BARAK

Doktora, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü
nefisebaraks@gmail.com

ÖZET

Bu çalışma, Heidegger'in Davos'ta (1929) Cassirer ile giriştiği tartışmanın ışığında iki farklı dünyanın kökensel bir analizini amaçlamaktadır. Davos'taki bu bir hayli ilginç tartışma ilgili kişilerce pek çok defa incelenmiştir. Heidegger'in kendine özgü Kant okumasıyla Cassirer'in temsil ettiği varsayılan Kant okuması, aslında, modernizmin krizine karşı iki farklı cevap olarak da düşünülebilir. Biz bu çalışmada, Heidegger'in zaman/sallık merkezindeki Kant okumasını merkeze aldık. Modernizm kriziyle doğrudan ilgili olan Heideggerci düşüncenin bu yönünün, Lukacs'ın tarihsel ve Negri'nin felsefi eleştirisine hedef olduğunu göstermeye çalıştık. Hem Lukacs'ın hem de Negri'nin eleştirileri Heideggerci modernizm eleştirisini

tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Lukacs'ın tarihsel bir figür olarak ortaya koyduğu Heidegger ile Negri'nin karşısına Spinoza'yı çıkardığı Heidegger, bir anlamda, modernizmin veya döneminin krizinin "sahte" bir eleştirmeni olarak görülebilir.

Anahtar sözcükler: Cassirer, Heidegger, Lukacs, Negri, zamansallık, modernizm krizi.

ABSTRACT

This study aims at a fundamental analysis of two different worlds in the light of Heidegger's debate with Cassirer in Davos (1929). This very interesting debate in Davos has been analyzed many times by those concerned. Heidegger's idiosyncratic reading of Kant and the reading of Kant supposedly represented by Cassirer can, in fact, be considered as two different responses to the crisis of modernism. In this study, we have focused on Heidegger's temporality-centered reading of Kant. We have tried to show that this aspect of Heideggerian thought, which is directly related to the crisis of modernism, is the target of Lukacs' historical and Negri's philosophical critique. Both Lukacs' and Negri's critiques aim to open the Heideggerian critique of modernism to discussion. In a sense, Heidegger, whom Lukacs presents as a historical figure and Negri pits Spinoza against, can be seen as a false critic of modernism or the crisis of his time.

Keywords: Cassirer, Heidegger, Lukacs, Negri, temporality, the crisis of modernism.

Giriş

Peter E. Gordon, *Continental Divide: Cassirer, Heidegger, Davos* isimli çalışmasının ilk bölümünü kriz temasına ayırır. Buna göre Avrupa entelektüelleri I. Dünya Savaşı sonrasında, özellikle 1914 ile 1927 arasında, yayınlanan önemli eserlerin kısa bir listesini verir ve böylece kriz temasının ne denli belirgin olduğuna işaret etmiş olur. Gerçekten de bu dönemi Georg Simmel bu dönemi bir “kültür krizi” olarak okurken farklı siyasal kanatlarda yer alan Rosa Lüksemburg *Sosyal Demokrasininin Krizi*’ni, Carl Schmitt ise *Parlamenter Demokrasi’nin Krizi*’ni yazacaklardır. “Felsefe dahi kriz tarafından ele geçirilmiştir”, dedikten sonra Gordon şunları kaydeder: “Savaş boyunca yeni bir ses, ‘modern bilgi teorisindeki kriz’ dedikodusunu hızlandırarak, akademik epistemologların tartışmasını ortaya çıkardı...[Kriz] fakat belki de en keskin bir şekilde Kant’ın epistemolojisi üzerindeki felsefi tartışmalarda hissedildi” (Gordon, 2012: 44).¹ Öte yandan genel olarak ise Kant felsefesine entelektüel ilgi, 19. yy’ın son çeyreğinde, Hegelci ve Schopenhauerci metafiziğin sonu Kant’a dönüş sloganında özetlenerek temelde üç akımda; bilim felsefesi ve mantık (Cohen, Natorp, vd.), değer felsefesi (Windelband, Rickert) ve Almanya ile Fransa’daki sosyoloji çalışmaları metodu (Weber, Durkheim) ortaya çıkarmıştır (Gordon, 2012: 52). İşte Marburg Okulu denilen Neo-Kantçı oluşumun zemini budur. Cohen’in ilk dönem çalışması olan Kant’s Theory of Experience (1871) bu perspektifin örneğini teşkil eder. Gordon, Cohen’in bu eserindeki temel girişimini Kant’ın başlıca iddiasının bilimsel keşiflerin bir teorisini geliştirmeyi göstermek olduğunu, metafizikten metoda bir kayışın gerçekleştiğini ve diğer çalışmalarından hareketle de Marburg Okulu’nun neo-Kantçılığını metafiziği reddetmek üzerine kurulduğunu iddia eder (Gordon, 2012: 52-53).

Bu durumda felsefe nedir, nasıl bir felsefe tanımına varılır, sorularının yeniden ele alınması gerekir. Genel olarak Neo-Kantçı düşünürler için felsefe; bilimsel nesnenin içkin doğasını ilişkin bütün metafiziksel soruşturmalardan kaçınmalıdır (Gordon, 2012: 54). Böyle bir metafiziksel soruşturmanın reddi insan varlığına ilişkin bir soruda, yani etik alanında nasıl çalışır? Kant’ın birinci kritiğini (*Saf Aklın Eleştirisi*, bundan sonra SAE) bir bilgi teorisi olarak gören bu anlayış ikinci kritikten (*Pratik Aklın Eleştirisi*) özsel olarak ne anlar? Özgürlük hakkında ne söyler? Gordon’a göre Cassirer’in bu soruna yaklaşımı şöyledir: “Özgürlük bile, insan eyleminin ötesinde ‘gizli bir zemin’e herhangi bir göndermeyi

¹ Ayrıca bir diğer değerli kritik ve kriz üzerine çalışma için bkz: (Koselleck, 2012).

önleyecek bir şekilde anlaşılmalıdır. Özgürlük kavramsal bir *postulate* olarak sadece kendi geçerliliğini sürdürür (Gordon, 2012: 55). Dolayısıyla insan varoluşuna dair en temel kavramlardan birisi olan özgürlük bile, mantıksal bir açıklıkla veya başka bir ifadeyle bilimsel bir önermenin incelenme yordamıyla ele alınmaktadır. Neo-Kantçı Okul'un bu Kant yorumu ve dönemin bu ses tonu 1923-1929 yılları arasında Marburg'ta bulunan Heidegger için son derece ilginç olsa gerektir. Zira bu yıllar arasında kendi baş yapıtı olan *Varlık ve Zaman*'ı kaleme almış birisi olarak böylesi bir Kant yorumuyla çatışması kaçınılmazdır.² Gordon, 1920'lerdeki gelişmeyi ve dönüşümü Neo-Kantçı mirasa karşı kuşaksal isyanın daha geniş bir bağlamda anlaşılması gerektiğini işaret etmektedir ki, bu dönüşüm yaşam-felsefesi, fenomenoloji ve varoluşçulukla birlikte metafiziğin dirilmesi olarak anlaşılmalıdır (Gordon, 2012: 56).

Heidegger, *History of the Concept of Time* adlı eserinin başında gerçek krizin bilimlerin kendisine içsel olduğunu iddia eder ve matematik, fizik, biyoloji, teoloji gibi alanlardaki yansımalarını gösterir (Heidegger, 1992: 1-5). İlerleyen bölümlerde ise pozitivist konumunu tartışmaya açar. Buna göre; tüm bilimsel disiplinler pozitivist tarafından belirlenmiştir, positive'e doğru eğilim, positive'in olgu açısından ve olgu gerçekliğin belirli bir yorumu açısından anlaşılmalıdır. Olgu sadece eğer sayıp dökülebilir, tartışılabilir, ölçülebilir ve deneysel olarak belirlenebilirse olgudur (Heidegger, 1992: 15). Bu da demektir ki, modern doğa biliminin gerçeklik anlayışı olduğu gibi (yani bu haliyle) düşünüldüğünde varoluşa dair muazzam bir fakirlik zuhur eder. Öte yandan pozitivist, yalnızca bilimsel bir yöntem olarak düşünülmemelidir. Heidegger bu konuda şunları ifade eder: "Pozitivist sadece somut bir araştırmanın maksimi olarak değil aynı zamanda genel olarak bir bilgi ve kültür teorisi olarak anlaşılmalıdır" (Heidegger, 1992: 15). Devamında bu anlayışın tarihsel gelişimini, Fransa ve İngiltere'den başlayarak izah eder ve Marburg Okulu'nun Kant okumasını, tıpkı Cohen gibi, pozitivist bilim felsefesi olarak niteler (Heidegger, 1992: 16). Aynı temayı *Kant and the Problem of Metaphysics*'in Appendix VI'ta da ele alan Heidegger, Cohen'in felsefi çalışmalarının bir dökümü ile başlar ve bütün

² Heidegger, *Varlık ve Zaman* kitabının girişinde, Kant ve zamansallık (*temporalite*) meselesini açmayı kendine görev olarak tayin eder fakat *Varlık ve Zaman*'da bu görevi tamamlayamayıp, bundan iki yıl sonra *Kant ve Metafizik Problemi* kitabını yayımlar. Diether Henrich, Heidegger'in Kant yorumuna ilişkin şu ifadede bulunur: "Heidegger'in Kant yorumu *Varlık ve Zaman*'nın yapısının analizinden ortaya çıkan tüm koşullarda ilerler." (Henrich, 1994: 53). Demek ki, Heidegger'in buradaki Kant yorumu, Kant'ı yorumlama olmaktan ziyade *Varlık ve Zaman*'daki projesinin ilerletilmesi, devam ettirilmesidir.

Marburg Okulu çalışmalarını tanıtır (Heidegger, 1997: 213-217). O halde Heidegger'in Neo-Kantçı felsefenin meselelerine, tabi ki en başta Kant'a, dikkatle eğildiğini söyleyebiliriz. Böylelikle Aydınlanma'nın modern özne anlayışı bağlamında gelişen modern bilim anlayışının felsefi alandaki yankısı pozitivistimin hakimiyetine karşı yeni felsefe yapma olanaklarını gündeme sokmuştur.

Davos'ta İki Farklı Dünya: Cassirer ile Heidegger'in Kant'ı

Modern doğa ve tarih bilimi temelinde gelişen bir felsefi atmosferi betimledikten ve problemin kökenini işaret ettikten sonra, aynı kökenden beslenen fakat iki karşıt kampa yerleşen Kant yorumlarının kristalize olduğu bir tartışmaya geçebiliriz. Sözü ettiğimiz tartışma 1929 yılında Davos'da gerçekleşen Cassirer-Heidegger tartışmasıdır.³ Bu tartışma bizlere iki farklı Kant okumasını ya da iki farklı felsefe anlayışının tezlerini sunmakla kalmaz; insan eylemlerinin hangi zeminde ve nasıl olacağıyla, yani bir insan ve ilişkileri sorununu da ortaya atmaktadır. Safranski'nin belirttiği gibi, bir yanda ontolojiden-metafizikten mahrum edilmiş felsefenin elinde kalan psikoloji-antropoloji-kültüralist temalar diğer yanda ise insanı tekinsizliğe iten, 'kökünden korkuya teslim eden' bir anlayış yer almaktadır (Safranski, 2008: 271-276). Davos'taki tartışma, nesnellikten ve mutlaklıktan vazgeçerek zemini uçuruma çevirmek ile insan aklının ve tarihsel gelişmelerin kazanımlarını doya doya yudumlayan, görece konformist diyebileceğimiz iki felsefe biçiminin karşılaşmasıdır. Safranski'nin ifadesiyle; "Cassirer dikkatini...kültürün gündüzüne yöneltir; Heidegger ise içinden çıktığımız geceye bakar" (Safranski, 2008: 276). Safranski'nin edebi anlatımını Davos tartışmalarının tutanaklarından izleyelim.

Tartışma Cassirer'in muhatabına Neo-Kantçılığın ne olduğunu sorması ve bu konun (Neo-Kantçılık) felsefede artık bir şamar oğlanı muamelesi gördüğü serzenişi ile başlar. Heidegger, hemen kendi konumunu izaha girer, biz Gordon'dan ve Heidegger'in kendisinden hareketle bu konumlanmaları anlatmıştık. Burada Cassirer, Kant'ın SAE'sindeki Şematizm bölümünden söz ederek, tartışmanın temelini iner.⁴ Cassirer, Şematizm bölümünü şöyle

³ 1929 yılında gerçekleşen Davos tartışmasının tutanaklarının çevirisini ve Davos tartışmalarının tarihsel bağlamdaki önemini, Cassirer ile Heidegger'in konumlarını inceleyen bir yazı için bkz: (Hoşgör, 2021).

⁴ Kant, SAE'nin Şematizm bölümünde, kısaca, şunu yapmaktadır: Şemalar transandantal hayal gücünün ürünleri olarak anlam tahlil edici bir yapıya sahiptirler. "Şemalar olmaksızın, kategoriler, kavrama yetisinin kavramları için fonksiyondurlar sadece, hiçbir görüsel karşılığı temsil etmezler" (SAE, B187). Buna ek olarak Kant

yorumlar: “Kant için Şematizm (bölümü) *terminus a quo*’dır, *terminus ad quem* değildir... Kant gerçekten de her zaman Şematizm bölümündeki bu kalkış noktasına sadık kalmıştır, fakat konuyu detaylandırmamıştır. Kant, Heidegger’in probleminden kaçarken, o bunu detaylandırmaktadır”, Cassirer için diğer bir sorun da şudur: “Heidegger bilgimizin sonluluğunu vurgulamaktadır... [B]urada bir sorun ortaya çıkar; böyle bir sonlu *hakikati, aklı, bilgiyi* nasıl yaratacaktır?... Heidegger hakikat problemini şöyle koyar: Genel olarak hakikat vuku bulduğu derecede *Dasein*’a görelidir”. Cassirer ilerlemeye devam eder ve tam olarak Heidegger’in kendisini rahatça ifade edebileceği, tartışmayı kendine doğru yönetebileceği bir noktaya çeker: “Genelde sonlu bir varlık sonsuz hakikatlere sahip olamaz. Hakikatin gerekliliği ve insan varlığının sonlu yapısı, bütün problem burada patlak verir” (Heidegger, 1997: 195). Davos tartışmasının belki de en önemli yönü buradadır: sonluluk ve sonsuzluk bağlamında zamanın ve varlığın zamansallığının analizi.

Heidegger’in Kant okumasına göre, SAE, insan varlığının sonluluğunu, onun zamansallık içinde inşa edilmesini ‘ortak yol’ olan veya üç yetiden birisi olan hayal gücü yetisine bağlayan ve böylece bir metafizik/ontoloji olarak okunması gereken bir eserdir. Bu aynı zamanda hem metafiziğin imkânı bağlamında bir varlık sorunudur (varlığın anlamına ilişkin bir düşünmenin gerçekleştirilmesinin zemini) hem insan varoluşunun anlamına dair bir meseledir hem de felsefenin ne olduğunu açık eder. Halbuki Cassirer ve Neo-Kantçı okulun Kant okuması tamamen bunun karşıtı bir pozisyonda yer almaktadır. Heidegger, Kant’taki tahayyülün transandantal gücüne yaptığı vurgu ile sonluluk, zamansallık ve burada-oluşun (Da’nın) zeminini atmakta iken, Cassirer anlama yetisi temelinde bir Kant okumasıyla aklın evrenselliğinin, bilimin ‘mutlaklığı’nın felsefesini görmekte gibidir. İnsan varoluşunun anlamı ve özgürlük sorunu da buradaki konumlanışların izdüşümüdür. Bu bağlamda, anlam ile özgürlük sorunu, tam da Kantçı bir perspektiften, insanın ne bilebileceği ve ne yapabileceğiyle ilgili olduğu için kısaca Kant’ın özgürlük kavrayışının temellendirilmesine değinmeliyiz.

kavrama yetisinin saf kavramlarının kullanılabilmesini mümkün kılan yegâne duysal koşulun şematizm olduğunu söyler (SAE, B175-A136). Yani şemalar olmaksızın temsil etme söz konusu olamaz, ve biz biliyoruz ki Kant için temsil etme olmaksızın bilgi söz konusu değildir. “Şematizm, genelde nesnenin ve bilgisinin tesisi sürecinde ‘zamansız’ kavramların zamandaki sürekliliğini saklamak işlevini görmektedir; ... Başka bir deyişle hayal gücü kavramları zamansallaştırmaktadır; şemalar, kategorilerin zamansallaştırılmış halidir.” (Gözkan, 2010: 150). Anlam tahlil edici bir unsur olan şemalar bu anlamı kavramları zamansallaştırarak tahlil ediyor. Yani anlamın aranacağı yer aşkın bir yer olmaktan çıkıyor ve tamda bende tahlil edilen bir şey haline geliyor.

Kant için özgürlük sorunu, SAE'nin A-795/A- 820 (B-823/B-848) Saf Aklın Kanonu bölümünde ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, bu bölümde Transandantal İdealar'ın tartışılmasıyla saf aklın kullanımının insan açısından ne gibi sonuçları olduğu belirtilmek istenir. Buradaki temel mesele, aklın kurucu-tesis edici kullanımı ile düzenleyici kullanımı arasındaki fark (açıktır ki, ilki *verstand*'a -anlama yetisi-, görüsel malzemeye ve böylece koşullu olana dayanırken, ikincisi *vernunft* -akıl- olarak bütünlük vericidir, koşulsuz olana ilişkindir); özgürlüğün ele alınışına zemin sağlar. Kant'ın *Transandantal Schein* dediği, tam da aklın bu iki kullanımını birbirine karıştırmak, koşullu olanı (*verstand*'ı) koşulsuz'un temalarında işletmek (yani doğa, kozmos, tanrı, özgürlük temaları gibi) ya da tam tersi koşulsuz olanı (*vernunft*'u) koşulluymuş gibi ele almaktır (Kant, 1998).⁵ Ancak burada bizi ilgilendiren özgürlük kavramıdır. Transandantal İdealar (Ruh, Kozmos ve Tanrı) teorik aklın bu düzenleyici-regulatif işleyişi, pratik akılda şu üçlüye tekabül eder: Ölümsüzlük, Özgürlük ve Tanrı. Böylece Kant bize şunu da göstermiş olur: SAE'nin merkezi yetisi *verstand* iken, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin merkezi yetisi *vernunft* olacaktır. Hissedileceği gibi, burada söz konusu olan bir yandan koşulların birliği olarak (*the totality of conditions*) Tanrı, insan varoluşunun boyutu ve anlamı olan özgürlük ve doğanın bütünsel yapısıdır. Daha da ilginç olan ise ki bu Kantçı ahlak anlayışının nereden neş'et ettiğinin de açıklanmasıdır, bu zemin üzerinden ahlak hakkında nasıl olur da bir yasa'dan söz edilebileceğini anlamış oluruz. Zira koşulsuz olan (kategorik imperatif olan) ancak *vernunft* ile böyle bir ilişki içinde kendisini bir yasa olarak ortaya koyabilir. O halde saf pratik aklın yasalarının a priori olması gayet anlaşılırdır.⁶ Öte yandan Kant'ın meşhur üç sorusundan birisi olan 'Ne yapabilirim?' saf pratik yasalardan kalkarak cevaplandırılır ki, bu da pozitif bir özgürlük tanımına koşut olarak otonom bir biçimde kendi yasasını koyabilen bir varlık olan insan eylemliliğidir.⁷ Bu durumda ve Davos tartışmalarına dönük olarak, şunun altını çizmemiz gerekir: Cassirer, Heidegger'e Kant'ın bu analizi bağlamında sorduğu soru zamana yani *verstand*'a bağlanmamış bir özgürlük ideasını nasıl zamansallıkta temellendirdiğidir. Bu Kant'a sıkı sıkıya bağlı kalan Cassirer için son derece önemli bir sorudur. Şematizmle ilgili olan bu kısımda Cassirer tam

⁵ Kant SAE'nin Transandantal Diyalektik bölümünde, Transandantal İdeler alt başlığıyla B-378/B-389'da aynı temayı ele alır (Kant, 1998).

⁶ Bu noktada Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nin Önsöz'üne bakılmalıdır: Kant, 1999: 3-16.

⁷ Heidegger, *The Essence of Human Freedom* adlı kitabında Kant'ın öz-belirlenim/kendini belirleme anlamındaki pozitif özgürlüğü, daha da ileri bunu mutlak öz-eylemlilik olarak kavradığını ifade eder. Kant'ın özgürlük problemi tarihinde ayırıcı bir konumu işgal ettiğini belirten Heidegger, Kant'ın özgürlük sorununu metafiziğin temel sorunlarıyla radikal bir bağlantı içinde ele aldığını vurgular (Heidegger, 2002: 15).

olarak şunu sorar: “[S]onlu bir varlık olarak, zorunlu ve tümel hakikatlerin hesabını nasıl vereceğiz?” (Heidegger, 1997: 195). Gerçekten de Heidegger, özgürlük bağlamında da ortaya çıkan insan varlığının anlamı sorusunu zamansallık içerisinde ele aldığına göre nasıl bir Kant okuması yapmaktadır?

Heidegger, Kant’ın SAE’sini metafiziğin zemininin temellendirilmesi olarak okur (Heidegger, 1997: 191-193). Nasıl bir metafiziktir bu temellenmesi gereken metafizik? Batı düşüncesini boydan boya kat eden aşkın göndermelerden arındırılmış bir metafizik; Doğa olduğu kadar Tanrı, Akıl olduğu kadar İdea’yı da defedecek ‘Varlık’ sorusunun önündeki bu engelleri ya da üstündeki bu örtüleri kaldıracak ve böylece insanı ne antropolojik ne psikolojik ne biyolojik ne de politik bir biçimde anlayacaktır (Heidegger, 1997: 158-160). Bunun imkânı ise Kant’ın Şematizm’de gösterdiği gibi, zamansallık içerisinde düşünülecek olan bir felsefe yapma tarzıyla mümkündür. Bu durumda Cassirer’in cevap vermesi gereken soru şu olmuş olur: Varlık, bu aşkın öğelerden arındırılarak nasıl anlaşılmalıdır? Kant, bir noktaya kadar böyle bir felsefe inşa etmemiş midir? Aşkınlıktan Aşkınsallığa geçişin anlamı nedir?

SAE, ontolojinin olanağına zemin hazırlayan bir yapıt olarak düşünülürse, ki Heidegger böyle okumaktadır, nasıl bunu başarılacaktır? Heidegger, şematizmde bunun imkanını görmektedir. Kant da bu yorumu destekler nitelikte şu ifadeyi kullanır: “Sentetik a priori bilginin olanağının zemini hayal gücüdür” (Kant, 1998: A-115/B- 127). Böylelikle hayal gücünün, zamansallığın, sonluluğun merkeze alınması Batı metafiziğinin (Logos, Geist, God) temel varsayımlarını tahrip edecek, bu yapıyı bozacaktır; gerçek bir Deconstruction olarak zamansallık ufkuna bağlı bir felsefenin yönelimi budur. Böylelikle insan varoluşunu anlamlandırma sorununun zemini de yer değiştirmiş herhangi bir antropolojiden, psikolojiden, kültürden uzaklaşarak Dasein’in existansiyel ontolojisine oturmuştur (Heidegger, 1997: 192).⁸

Heidegger için Cassirer’in temsil ettiği tekinlikli felsefe yapma biçimi insanın sonluluğunu ve hiçlikle yüzleşme imkanını yok eden bir tür konformizme yöneldiği için aslında felsefenin

⁸ Gerçekten de tahayyül gücü bu biçimde okunabilir mi? Kant’ın da vurguladığı bu önemli husustan hareketle Heidegger’in Dasein’in existansiyel ontolojisine varılabilir mi? Bu soruları Heidegger’in aşırı-şiddetli-tecavüzvari Kant okuması bağlamına yerleştirenler olduğu gibi (Henrich 1992: 19), Hegel’e referans vererek meseleyi tartışanlar (Zizek, 2007: 15-89) da vardır. Öte yandan hayal gücünü toplumsal kuruluşun zemini bağlamında da Heidegger ile tartışan başka bir kaynak için bkz: Castoriadis, 2011. Son olarak, hayal gücü hakkında pek çok makalenin yer aldığı, derli toplu bir çalışmaya işaret etmiş olalım: Robinson&Rundell, 1999.

imhasıdır. Dasein analitiği bize, tam da bu sonluluk ve hiçlik ufkunun açılmasıyla insan varoluşunun anlam kazanacağını anlatır. Bu minvalde Cassirer'e üç soruyu yöneltir Heidegger;

- 1) Hangi yol insanı sonsuzluğa götürür ve insan bu sonsuzluktan pay alır?
- 2) Sonsuzluk sonluluğun (sonlu olanın) eksik oluşundan gelen bir belirlenime dönüşür mü?
- 3) Angst'tan özgürleşmek nereye kadar felsefenin ödevidir yoksa felsefenin ödevi insanı tam kökünden Angst'a teslim etmek/hıçlığın eline bırakmak değil midir? (Heidegger, 1997: 200).

Cassirer'in de konumlandığı Neo-Kantçı felsefe yapma biçimi, onun *genesis*'i, bilgiye yöneliktir ve tabir-i caizse bu metafiziğe/ontolojiye meyyal soruları felsefenin dışına atmak ister. Öte yandan bu sorular, Cassirer'in vurguladığı sonlu varlık ile tümel ve zorunlu hakikatler arasındaki ilişkinin nasıl olacağıyla da ilgilidir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu soruyu, kendisi de sormuştu: "...Nasıl oluyor da, sonlu sahih zamansallıktan gayri sahih zamansallık neşet edebiliyor? Gayrisahih zamansallık nasıl oluyor da sonlu zamandan son-*suz* bir zamanı husule getiriyor? Asli zaman sonlu olduğu içindir ki 'türemiş' zaman kendini son-*suz* zaman olarak husule getirebiliyor" (Heidegger, 2011: 350-351). Sonlu varlık olarak Dasein'in ufkundan baktığımızda zorunlu ve tümel hakikatlere ilişkin konuşabiliriz ve tam da bu nedenle asli zamanının sonlu oluşundan sonsuz zamana geçilebilir. Dikkat edilirse Heidegger, sonsuz dememekte son-*suz* demektedir. Böylece yukarıda alıntıladığımız sorulardan 2. soruyu düşünmemiz gerekir. Ama bunu çalışmamızın ilerleyen bölümünde açacağız. 3. Sorunun cevabı, Heidegger için son derece açıktır: "Ölüme yönelik varlık özü gereği havftır (Heidegger, 2011: 281). Angst (havf), Hiç'i açığa çıkarır. Hiç ise varolmayı, varolan olarak varolanın karşısına çıkarır. Heidegger'in demesiyle: "Varolandan başka-olan-olarak duran Hiç Varlığın peçesidir (Heidegger, 2009: 55). Heidegger ölüme doğru varlık olmanın imkânının, ölüm ve kendi ölümü hakkında düşünme sırasında olduğunu/olageldiğini söyler. Dasein'in varlığın hakikatine ulaşma ve varlığın peçesini açma imkânı ölüme-doğru olmasında yatar. O halde, 3. soru, Heideggerci felsefenin ana güzergahını vermektedir. Dahası ölüm teması, bizi tekrar sonluluk ve zaman ilişkisine götürür. Çünkü Dasein'nin zamansallığı ölüm imkânında temellenir ve bizim ölüm imkânına bağlı sonluluğumuzu açık kılar. Şöyle de ifade edebiliriz: Varlığın anlamına ilişkin sorunun zemini üzerinden yapılan bütün

ontolojilerin merkezi sorunsalı zaman fenomenine dayanmaktadır.⁹ Zamanın ve zamanın husul bulmasına imkân veren zamansallığın Heidegger düşüncesindeki önemi görüleceği üzere varlığın anlamına ilişkin sorunun -Heidegger'e göre gerçek olan tek sorunun- merkezi sorunsalının zaman fenomeni olmasıdır. Temporalite yani zamansallık sorunu ortaya konulmadan varlığın anlamına ilişkin soruya somut bir yanıt verilemeyecektir çünkü varlık sadece zaman bakımından kavranabilir. "Dasein'nın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır" (Heidegger, 2011: 20). Dasein'nın zamansal olmasının olanağı ölüme doğru olmasının da yatar.

Heidegger düşüncesinde ölüm bitiş tükeniş ya da son bulma değildir. Ölüm başa-gelmedir (Heidegger, 2011: 265).¹⁰ Ölüm Dasein için, Dasein'ın varolduğu andan itibaren ona doğru olduğu imkândır. "Dasein bir varlık imkânı olarak ölüm imkânını asla atlatamaz. Haddizatında ölüm, Dasein-İmkânsızlığının imkânıdır" (Heidegger, 2011: 266). İmkânsız bir imkân olarak ölüm neyin imkânıdır? Ölüm; Dasein'ın üstlenmesi gereken bir varlık imkânıdır. Bu varlık imkânıyla Dasein kendi varlık imkânı ile yüz yüze gelir ve kendi dünya-içinde oluşunu fark eder (Heidegger, 2011: 266). "En geniş anlamda ölüm, yaşamın bir fenomenidir. Yaşam ise kendisine dünya-içinde-varolmanın ait olduğu bir varlık minvali olarak anlaşılmalıdır" (Heidegger, 2011: 262). Ölüm bir bütün varlık-imkânı olarak, Dasein'a sahîh bir bütünlük sunar. Çünkü Dasein ölüm imkânıyla birlikte sonlu bir varolan olarak sahîh bir bütünlük kazanır. Dasein sonlu bir varolan olarak ve sahîh bir bütünlük olarak zamansal olur.

Davos'un Öteki Yüzü: Lukacs ve Negri'nin Heidegger Okumaları

Davos tartışması, Kubilay Hoşgör'ün incelikli çalışmasında vurguladığı gibi, aslında eski ile yeninin bir karşılaşması, galibin en başta belli olduğu bir "kör dövüşü" olarak okunabilir mi? (Hoşgör, 2012). Heidegger bütün ürkütücülüğü ve etkileyiciliği içerisinde Neo-Kantçılığın ve dönemin pozitivizminin temellerine saldırırken gelmekte-olan başka bir şeyin de habercisi

⁹ "Varlığın anlamına ilişkin sorunun zemini üzerinde, bütün ontolojilerin merkezi sorunsalının, doğru biçimde görülen ve doğru biçimde açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayandığı ve bunun nasıl böyle olduğu gösterilmek zorundadır" (Heidegger, 2011: 19).

¹⁰ Başa-gelme olarak ölüm, Dasein için bir son değildir, tersine sona doğru olan oluşudur. "Adına ölüm denilen son, Dasein'nın hitam-oluşu değil, bu varolanın hitama doğru varlığıdır. Ölüm Dasein'ın varolduğu andan itibaren devralan bir varlık minvalidir." (Heidegger, 2011: 261).

değil midir? Ancak bu saldırı modernizmin güçlü bir eleştirisi, modernizm karşıtlığının kurucu bir ögesi olmaktan çok gelmekte-olan kara vebanın döneminde hemen her alanda kendisini gösteren yıkıcı örneklerinden birisidir. Yazımızın bu bölümünde, öncelikle yıkımın ilgili bölümüne dair bir okumayı incelemek istiyoruz. Daha sonra yukarıda Cassirer'e karşı Heidegger'in Kant okumasında öne çıkardığı bazı temaları Spinozacı bir hat üzerinden yeniden değerlendireceğiz.

Georg Lukacs, anıtsal eseri, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aklın Yıkımı'nın 2. cildinde, Heidegger'e bir bölüm ayırır. Lukacs'a göre, Heidegger, sadece Kant okumasında değil Dilthey, Husserl gibi onu etkilediği düşünürlerle ilişkisi içinde de yönünü yeniden ontolojik nesnellığe çevirir görünen bir düşünür olarak resmedilir. Ancak sadece "çevirir görünen". Zira Lukacs'a göre, Heidegger bütün eleştirilerinin yöneldiği nesnelci bir ontolojik program kendi içinde son derece öznelcidir; "Heidegger'in görüngübilim ve ontoloji olarak adlandırdığı şey gerçekte insan varoluşunun soyut biçimde gizemleştirici, antropolojik tanımından başka bir şey değildi" (Lukacs, 2006: 105). Heidegger, Lukacs'a göre, pek çokları gibi Kant'ı kendi programı içinde okudu. "Kant'ın 'aşkınsal mantığının' altında yatan antropolojik eğilimi kanıtlanma çabaları; Kant'ı -tıpkı Simmel'in onu dirimselciliğin öncüsü yaptığı gibi- varoluşçu felsefenin bir öncüsü yapmayı amaçlayan çabaları tipiktir" (Lukacs, 2006: 104). Ancak bu Heideggerci okuma, bu çalışmamızın başından da dile getirdiğimiz gibi, dönemin veya modernizmin krizine yönelik bir cevabın bir parçasıdır. Lukacs meseleyi tam olarak buradan yakalar. Dönemin belirgin krizi, modernizmin burjuva alımlanışına dair duyulan derin bir güvensizliktir, bu eserde pek çok alandan verilen örneklerle betimlendiği gibi. Krizi oluşturan ve krizin yarattığı yeni temaların betimlenmesi, sorunun kökenine işaret edilmesinde bile derin bir güvensizlik hakimdir. Lukacs'a göre, "Heidegger'in felsefesinde gerçekten ilginç olan şey 'insanoğlunun' varoluşu destekleyen öznenin 'dolaysız biçimde ve çoğunlukla' kendisini bu gündelik durumda nasıl dağıttığına ve kaybettiğine ilişkin aşırı ayrıntılı açıklamaydı" (Lukas, 2006: 105). Lukacs, Heidegger'in düşkün durumu -*verfallensein*- ve *das Man* analizi üzerinden şunları yazar: Burada Heidegger görüngübilim araçlarını kullanarak içsel yaşamdan, savaş sonrası dönemde çöküntüye uğramış kentsoylu aklının dünya görüşünden alınmış bir dizi ilginç imgeyi vermekteydi" ve "bu türden tanımlamalar Varlık ve Zaman'ın en güçlü ve en anlamlı kesimini ve aynı zamanda kitabın geniş ve köklü etkisinin temelini oluşturur" (Lukacs, 2006: 106). Lukacs'ın Heidegger okuması müstakil bir okuma

değildir, o daha çok aklın yıkımının veya akıldışılığın tarihinin bir parçasıdır. Böylelikle ve özellikle 1. Dünya savaşı sonrası deneyimlerin sosyo-tarihsel nedenlerinin değil de öznelci, gizemleştirici, akıldışı ve nihilist bir anlatımının etkileyici bir halkasıdır. Bu nedenle, *das Man* tasviri bir yönüyle nesnel bir burjuva kamusal alanı sunar gibi görünürken aslında toplumsal bir ontolojinin imkansızlığı dile getirilmekteydi:

Heidegger'in kavramında insanın toplumdaki yaşamı öznellik arasında bir ilişki, özneye nesne arasında karşılıklı bir ilişki sorunu değil aynı öznedeki "güvenirlik" ve "güvenilmezlik" ilişkisi sorunuydu. "Paranteze alınmış" nesnel gerçekliğin ontolojik olarak aşılması yalnızca görünürde, yöntembilimsel ifadelerde nesnellik yöneltti; gerçekte ise öznelğin bir diğer, sözde daha derin bir katmanına dönüyordu (Lukacs, 2006: 111-112).

Lukacs için zaman kategorisinin Heideggerci ele alınış biçimi de bu aklın yıkımı tarihinin genel izleğinin bir parçasıdır.

Usdışı dirimselcilik uzay ve zamanı -sosyal felsefe alanında kültür ve uygarlık gibi- taban tabana zıt ve aslında birbiriyle savaştan ilkeler olarak anlayarak en keskin saldırılarını her zaman usçu zaman kavramına yöneltmişti. Zaman sorununu aşmak dirimselcilik için pozitif açıdan çok önemliydi -bu, daha önce sözü edilen tartışmalı niyetin arka yüzüdür- çünkü dirimselciliğin sahte-nesnelliği için can alıcı önem taşıyan deneyim ve yaşam (varoluş) özdeşliği ancak bu ihtiyacı karşılayacak öznelleştirilmiş, usdışı bir zaman kavramının varolması halinde olasıydı. Heidegger buna çok ağırlık vermiştir (Lukacs, 2006: 115).

Lukacs, Davos tartışmasının adını vermeden, meseleyi doğrudan Heidegger'in Kant yorumuna ve bu yorum çerçevesinde Neo-Kantçılığa getirir. Lukacs burada kısmen Heidegger'in okumasına katılır fakat buradan çıkarsanan sonuçlar problemlidir:

Heidegger'in, Kant'ın Arı Aklın Eleştirisi'nde [*Kritik der reinen Vernunft*] özellikle de şema ya da temel biçimlerle [saf formlar] ilgili bölümde zamanın şimdiye dek fark edilmemiş bir rol oynadığını "keşfettiği" doğrudur. Heidegger şunları yazmıştır: 'Dolayısıyla, zamanın merkezi konumu akıl ve anlamın egemenliğini altüst eder. 'Mantık' metafizikteki uzun süreli önceliğini yitirmiştir. Mantık düşüncesi tartışılır hale gelmiştir. Böylece, Heidegger'e göre Kant çağdaş usdışıcılığın atalarından biri haline gelir (Lukacs, 2006: 115).

Lukacs'ın Heidegger okuması, dönemin sorunlarını görmekte ve betimlemekte son derece iyi bir gözün bu sorunların kökenine inmekte ve yeniden formüle etmekte çok da başarılı olmadığını ve bunun da akıldışı bir düşünce yapısına bütün bir dünyasal yönelimle koşutluk içerisinde olduğunu göstermektedir. Böylece Heideggerci Kant okumasının bir başka okumasına geçebiliriz.

Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler başlıklı eserin Spinoza'nın Modern Karşıtlığı başlıklı bölümünde Antinio Negri, "Eğer *Varlık ve Zaman*'ın amaçlarından birinin Kant'ın aşkınsal şematizm teorisini yeniden düşünmek olduğu doğruysa" diyerek (Negri, 2011: 118), yukarıda incelemeye çalıştığımız Davos tartışmasının yeni bir okumasını, adını vermeden, gerçekleştiren bir başka düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Negri'ye göre, Heidegger modern yazgının en uç sınırır; yoldan sapan bir sınırdır (Negri, 2011: 118). Lukacs'a benzer fakat apayrı yollardan apayrı sonuçlara gidecek bir biçimde Negri Heideggerci zamansallığı Hegel ile karşıtlığı içinde (belki de benzerliğin un uç noktası) şöyle verir: "Varoluşun ve özün dolaysız birliği, hiçlikte ve ölümden verilir. Hegel'in nostaljik *Bestimmung* talebi, Heidegger'de umutsuz bir *Entschlossenheit* haline gelir (Negri, 2011: 119). Modernlik merkezindeki bir başka okuma olan bu okumaya göre, aslında Spinoza ve Heidegger aynı ufku üzerinden bambaşka yönlere açılır. İkisi de modernle ilgili iki farklı yaklaşımın temelinde şimdi-buradalığın taban tabana zıt iki farklı dünyasını karşılaştırır Negri: "Aynı ufuk üzerinde, şimdi-buradalığa indirgeme yoluyla, iki kurucu yön açılır: Eğer Heidegger modernlikle hesaplaşıyorsa, (modernliğe hiç girmemiş olan) Spinoza, tümüyle geleceğe yansıtılmış bir modernlik karşıtlığının dizginlenemez kuvvetini gösterir" (Negri; 2011: 121).

Yukarıda Heidegger'in Cassirer'e sorduğu ikinci soruyu açmanın zamanı geldi. Soru şuydu: Sonsuzluk sonluluğun (sonlu olanın) eksik oluşundan gelen bir belirlenime dönüşür mü? Bir sonsuzluk düşüncesi olarak okunabilecek Spinoza felsefesi, özellikle *Ethica*'nın V. Bölümü bizlere son derece özgün bir zamansallık düşündürebilir. Negri'nin ifadesiyle,

"Spinoza'da sevgi, gücün zamanını ifade eder. Bu zaman, bengiliğin [ebediliğin] kurucu eylemi olduğu sürece, şimdi-buradalıktır. Etik'in beşinci bölümünün zorlu ve problematik kökeninde bile, bu kavramsal sürecin belirlendiğini açıkça görürüz. Her şeyden önce, şimdi-buradalık ile bengiliğin özdeşliğinin biçimsel koşulu verilir (Negri, 2011: 121).

Böylece modernlikle hesaplaşma, hiç de modern olmayana yönelmeyle yeniden düşünülebilir hale gelir. Negri'nin Spinoza-Heidegger okuması vermiş olduğu şu karşıtlıkların analiz edilmesiyle zamansallık-sonsuzluk hattı içinde zamanı düşünmenin yeni bir patikasını göstermektedir:

Spinoza, Heidegger'i sistematik bir biçimde altüst eder: *Angst*'a (havf) karşı *Amor*'u (sevgi), *Umsicht*'e (bir-şey-için-bakış) karşı *Mens*'i, *Entschlossenheit*'a (kapalılığı-açma-kararlılığı) karşı *Cupiditas*'ı, *Anwesenheit*'a (mevcut bulunmak) karşı *Conatus*'u, *Besorgen*'e (ilgilenme) karşı *Appetitus*'u, *Möglichkeit*'a (olanaklılık) karşı *Potentia*'yı koyar. Bu karşıtlıkta erekselci karşıtı bir şimdi-buradalık ve olanak, ontolojinin farklı anlamlarının böldüğü şeyi birleştirir. Aynı zamanda varlığın kayıtsız anlamları da kesin biçimde bölünür; Heidegger hiçliği amaçlar, Spinoza ise bolluğu. Boşlukta salınan Heideggerci muğlaklık, şimdi-buradalığı bolluk olarak anlayan Spinozacı gerilim içinde kararlı hale gelir (Negri, 2011: 120-121).

KAYNAKÇA

- Castoriadis, C. (2011), *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? II*, çev: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Gordon, P. E. (2012), *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gözkân, H. Bülent (2010). Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi, Heidegger: Varlığın Çobanı, *Cogito Dergisi*, Yapıkredi Yayınları, sayı: 64, s. 133-152.
- Heidegger, M. (2011), *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Heidegger, M. (1997), *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev: Richard Taft, Indiana University Press, Indiana.
- Heidegger, M. (2009), *Metafizik Nedir?*, çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Heidegger, M. (1992), *History of the Concept of Time*, çev: Theodore Kisiel, Indiana University Press, Indiana.
- Heidegger, M. (2002), *The Essence of Human Freedom*, çev: Ted Sadler, Continuum, Frankfurt.
- Henrich, D. (1994). *The Unity Of Reason Essay on Kant Philosophy*, Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley, Harvard University Press, The United States of America, 1994.
- Hoşgör, K. (2021). *İnsan Nedir: Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüş*, Fol Kitap, Ankara.
- Kant, I. (1998), *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1999), *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kant, E (2000), *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*, çev: Nejat Bozkurt, *Toplum Bilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yayınları Temmuz 2000.
- Koselleck, R. (2012), *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*, çev: Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Lukacs, G. (2006), *Aklın Yıkımı II*, çev: Ayşen Tekşen Kapkın, Pavel Yayınevi, İstanbul.
- Robinson, G. & Rundell, J. (1999), *Tahayyül Gücünü Yenide Düşünmek*, çev: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Safranski, R. (2008), *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev: Ali Nalbant, KabalcıYayınevi, İstanbul.

Zizek, S (2007), *Gıdıklanan Özne*, çev: Şamil Can, Epos Yayınları, Ankara.

Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler*, çev: Nilüfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul.