Heidegger
Ontoteoloji

Teknoloji ve Eğitim Politikaları

Iain D. Thomson

Paradigma
Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Robert A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermot Moran, Fenomenolojiye Giriş
Paul Ricoeur, Yorumların Çatışması (II. cilt)
Bryan Magee, Wagner ve Felsefe

Heidegger

Ontoteoloji

Teknoloji ve Eğitim Politikaları

Iain D. Thomson

Heidegger: Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları
Iain D. Thomson

Özgün Adı
Heidegger on Ontotheology / Technology and the Politics of Education (2005)

Türkçesi
Hüsamettin Arslan

Editör
Ekrem Ayyıldız

Bu kitabın Türkçe yayın hakları **Cambridge Universitye Press**'ten alınmıştır ve **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, Paradigma, İstanbul, Ocak 2012

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın-Bilen

Kapak
Bakış Grafik

Baskı
Eren Ofset

ISBN: 978-975-7819-81-3

Paradigma Felsefe Serisi: 56
1. Heidegger; 2. Ontoteoloji; 3. Teknoloji Felsefesi;
4. Heidegger İhtilafı; 5. Nietzsche; 6. Metafizik;
7. Eğitim ve Üniversite

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 528 19 28
Faks: (0 212) 526 81 52
www. paradigmakitap.com
info@paradigmakitap.com

Heidegger

Ontoteoloji

Teknoloji ve Eğitim Politikaları

Iain D. Thomson

Türkçesi
Hüsamettin Arslan

Paradigma
İstanbul 2012

Iain D. Thomson:
New Mexico Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Uzmanlık alanı Martin Heidegger. (Aynı kurumdan) Gunter Starkey Teaching Excellence ödülü sahibi. Elinizdeki kitabı dışında bir kitabı daha var: *Heidegger, Art and Postmodernism* (2011). Ayrıca çok sayıda bilimsel makalesi var. Heidegger hakkındaki yazılarını şu dergilerde yayınladı: *Inquiry, Journal of the History of Philosophy, International Journal of Philosophical Studies, Journal of the British Society for Phenomenology*. Okur, yazarın bu kitabının sonunda verdiği bibliyografyaya bakarak yazılarının başlıkları konusunda fikir sahibi olabilir.

Hüsamettin Arslan:
1956 Mesudiye-Ordu doğumlu. Halen Uludağ Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü mezunu. Aynı bölümde yüksek lisans yaptı. Doktora aşamasında alan değiştirdi ve "bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisi" konulu doktora tezini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yaptı. *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (Paradigma, 1992; ikinci baskı 2007) bilim sosyolojisi alanında Türkiye'de yapılmış ilk akademik çalışmadır. Yegâne entelektüel hobisi felsefe okumak. Arslan'ın akademik dergilerde yayınlanan yazıları dışında yayınlanmış bir kitabı daha var: *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar/Meçhul Okurla Söyleşiler* (Paradigma, 2009).

Derleme ve çeviri: *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek, Yorum* (Paradigma, 2002); *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (Paradigma, 2002); *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* (Paradigma, 2002);

Çevirileri: I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* (Paradigma, 1992); Chalmers, A., *Bilim Dedikleri* (ilk baskı 1992; gözden geçirilmiş baskı Paradigma 2007); Barnes, B., *T.S. Kuhn ve Sosyal Bilimler* (gözden geçirilmiş baskı, Paradigma, 2008); John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (Paradigma, 2000); Ellul, J., *Sözün Düşüşü* (Paradigma, 2. baskı, 2004), Woolgar, Steve, *Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* (Paradigma, 1999); Falzon, C., *Foucault ve Sosyal Diyalog* (Paradigma, 2001); W. J. T. Mitchell, *İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji* (Paradigma, 2005); (İsmail Yavuzcan'la birlikte) Gadamer, H. G., *Hakikat ve Yöntem* I ve II (Paradigma, 2008-2009); Kearney, Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler* (Paradigma, 2010). Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon* (Paradigma, 2011); Zimmerman, Michael E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma/Teknoloji, Politika, Sanat* (Paradigma, 2011). Thomson, Iain D., *Heidegger: Ontoteoloji/Teknoloji ve Eğitim Politikaları* (Paradigma, 2012).

Kamu siyaseti şairi, insan sağaltıcı ve hoca
Anneme, babama ve Futcher'ın anısına

Zaman gizli herşeyi açığa çıkaracak;
bugün dayanılmaz parıltılarla ışıldayan
şeyleri gizleyecek ve üzerlerini örtecek.

Horace, *Epistles*

Sınırsız metin her zaman yeni bir
okumaya/yoruma yolaçan metindir;
bu okumadan kısmen kaçabilse bile.
Onda herşeye rağmen okunmayı
bekleyen şey, beka şanslarından biridir.

Edmond Jabés,
The Little Book of Unsuspected Subversion

İçindekiler

Çeviriye Önsöz XIII
Teşekkür XV
Dipnotlar Hakkında Not XIX
Heidegger'in Eserleri İçin Kullanılan Kısaltmalar XXI

Giriş: ***Heidegger: Ontoteoloji*** 1

I. Ontoteoloji? Heidegger'in Metafiziği Dekonstrüksiyonunu Anlamak

1. *Giriş: Ontoteoloji?* 11
2. *Ontoteoloji Olarak Metafizik* 18
3. *Metafizik Temel Arayıcılığın Dekonstrüksiyonu* 27
4. *"En Derin Problemlerden Biri"* 39
5. *Sonuçlar: Başlangıca Dönüş* 64

II. Ontoteolojiyi Heidegger'in Teknoloji Eleştirisinin Temeli Olarak Anlamak

6. *Giriş: Ontoteolojiden Teknolojiye* 75
7. *Teknolojik Özcülükte Yanlış Olan Nedir?* ... 79

8. *Nietzsche'nin Ontoteolojisini Teknolojinin Özü Olarak Anlamak* 87
9. *Feenberg'in Heidegger'in Teknoloji Eleştirisine İtirazları* 98
10. *Sonuçlar: Heidegger'in Eleştirisini Gerekçelendirmek* . 126

III. Heidegger ve Üniversite Politikaları

11. *Heidegger ve Nasyonal Sosyalizm* 133
12. *Heidegger'in Üniversite Eğitimi Konusundaki İlk Görüşleri (1911)* 148
13. *Ulusu Eğitmek (1918-1924)* 156
14. *Felsefeyi Bilimlerin Kraliçesi Olarak Tahtına Çıkarmak (1927-1934)* 175
15. *Çıkarılan Dersler (1934'ten Sonra)* 192
16. *Sonuçlar: Konfüçyüsçü Sorun Karşısında Pöggeler ve Derrida* 216

IV. Heidegger'in Olgunluk Dönemi Ontolojik Eğitim Vizyonu ya da Nasıl Ne İsek O Olabiliriz

17. *Giriş: Eğitimi Dekonstrüksiyona Tabi Tutmak* ... 237
18. *Heidegger'in Eğitimin Teknolojizasyonunu Ontotarihsel Eleştirisi* 242
19. *Heidegger'in Platon'un Mağarasına Dönüşü:* Paideia*'nın Özü Olarak Ontolojik Eğitim* . 260
20. *Sonuçlar: Bir Öğrenenler Cemaati Tahayyül Etmek* .. 284

Referanslar 305
İndeks 329

Çeviriye Önsöz

Ben "çevirme" cüretinde bulundum dostum, sen de okuma ve anlama cüretinde bulun; bu konuda bir "ability"ye (yeti'ye) sahip olduğuna bütün samimiyetimle inanıyorum. Bazen klişeler de işe yarar: okur doğulmaz, okur olunur. Okumadıkça okumayı öğrenemezsin; tıpkı tekrar tekrar binmedikçe bisiklete binmeyi öğrenemeyeceğin gibi. İyi ve derin kitapların okuru "olabilmek" zordur, düşündüğünden çok daha zor; emek ister, zaman ister, sabır ister.

"Özne" ile "yüklemi" arasındaki mesafe, diğer dil unsurlarının (sıfatların, bağlaçların, zarfların, tümleçlerin, yan cümlelerin ve metaforların) araya girmesi dolayısıyla uzadığında okuduğu cümleyi anlayamayan okur, entelektüel gelişiminin henüz başlangıcında bir okurdur. "Henüz-okuduğunu" anlayamama özürlüdür. Hakiki okur; cümlenin sonuna geldiğinde başını unutmaz; çünkü bunu yapabilecek "ability"si vardır; bütün kavranmadıkça parçanın kavranamayacağını bilir.

Üstatlar ya da büyük ustalar (elinizdeki metinde Martin Heidegger) ketumdurlar; dizlerinin dibine oturarak uzun ve meşakkatli zamanlar geçirmek gerekir; aksi takdirde kendilerini ele vermezler. Derin düşünürler, derin düşünceler "primitif" okuru kaale almazlar. "Okumak" ve "okuduğunu anlamak" öğrenilmesi gereken bir

pratiktir; entelektüel yetilerin ve kalbin pratiği; düşünceyi sevme, düşünürü dinleme, satırların gerisindekini görme, söylenenden söylenmeyeni çıkarma, "ironi"yi sezme, "düşünce" adını hak eden düşüncelerin kokusunu alma, yazarın kontekstiyle kendi konteksti arasında bir saat sarkacı gibi salınma, bedeni ve kalbi metnin emrine âmâde kılma; dünyaya (reklamlara, sokaklara, popüler eğlencelere, rakamlara, diji-teknolojiyle sekse vs.) kapanma pratiği. Büyük düşünce ustaları, büyük ve derin düşünceler kıskançtır; yegâne ilgi odağı olmak isterler.

Büyük düşünür, düşünce tarihine (Wittgenstein'ın ünlü kavramını kullanmak gerekirse) yeni bir "dil oyunu" armağan eden düşünürdür. Büyük düşünür bu anlamda ve bu yüzden özgündür ve büyüktür. Yeni bir "dil oyunu" yeni bir dil demektir; çünkü her dil, bir dil oyunudur. Bir düşünürü anlamak yarattığı "dil oyununu" ya da "oyunu" veya "dili" anlayabilme becerisine sahip olmak demektir. Bir düşünürü anlamak, onun dilini anlamaktır. Fakat bu, hayatımızdaki diğer bildik oyunları "oynayabilmek" için harcadığımız çabadan çok daha fazlasını gerektirir. Büyük düşünce ustaları dillerini anlamayanlara hiçbir şey söylemezler. Okumanın kelimelerle, kavramlarla, fikirlerle, noktayla, virgülle, soru işaretiyle ve metaforlarla dans anlamına geldiğini unutmamak gerekir. Neyle dans ediyorsan osun.

Sabırla, metanetle ve yavaş yavaş dostum; sabırla ve yavaş yavaş... Çünkü hakiki okurların dünyası bir piyango çekilişleri dünyası değildir. Törpüye ve törpülenmeye talip ol; sabır törpüsüne, baltaya değil. İşte Heidegger'in ünlü incilerinden biri: "Yalnızca bir beynimiz olduğu için düşünüyor değiliz, düşündüğümüz için de bir beynimiz var."

Ben çevirme cesareti gösterdim; sıra sende. Lütfen öncelikle yazarın, sonra da çevirmenin emeğine saygı duy ve okuma cesareti göster. Okuma cüretinde bulun!

Hüsamettin Arslan

Teşekkür

Heidegger: Ontoteoloji/ Teknoloji ve Eğitim Politikaları geçen beş yılda Hedegger hakkında geliştirdiğim düşünceleri bir araya getirerek takdim ediyor; bu beş yılda çalışmama rehberlik etmek ve desteklemek suretiyle onu geliştirmeme birçok şekilde katkıda bulunan kişilere ve komünitelere çok şey borçluyum. Bu borcu, görüşlerimiz arasındaki farklılıkları ortadan kaldırma iddiasında bulunmaksızın bana sağladıkları vukuf ve eleştirilerinden dolayı onlara teşekkür ederek teslim ediyorum. Görüşlerimiz arasındaki farklılıkların verimli olmasını diliyorum; fakat bu farklılıkların, sınırlarını yansıttıkları durumlarda görüşlerimin sorumluluğu elbette yalnızca bana aittir.

Heidegger/Ontoteoloji'nin kalbindeki hermenoytik tezler Uluslararası Fenomenolojik İncelemeler Cemiyeti'nin [International Society for Phenomenological Studies] yıllık toplantılarında test edilerek rafine edilmiştir; metnim sakin Asilomar'daki (California) küçük, fakat yoğun kıta filozofları toplantılarına çok şey borçludur. Hatırdan çıkmayacak vesilelerle yaptıkları

faydalı eleştirileri ve önerileri için Steve Affeldt,'a, Ed Boedecker'a, Taylor Carman'a, Dave Gerbone'a, Drew Cross, Steve Crowell, Beatrice Han, Alastair Hannay, John Haugeland, Randall Havas, Piotr Hoffman, Stephan Käufer, Sean Kelly, Cristina Lafont, Jeff Malpas, Wayne Martin, Alexander Nehamas, Mark Okrent, John Richardson, Joe Rouse, Ted Schatzki, Hans Sulga ve Julian Young'a — kitabımın tümüyle ilgili çok keskin ve değerli eleştirilerinden dolayı — Bill Blattner, Bert Dreyfus, Charlie Guignon ve Mark Wrathal'a teşşekkür ediyorum.

Aynı şekilde, Amerikan Felsefe Cemiyeti [American Philosophical Association], Filozoflar Parlementosu [Parliament of Philosophers], Felsefe ve Teknoloji Cemiyeti [Society for Philosophy and Technology], Tokyo Üniversitesi 21'inci Yüzyıl Felsefesi Cemiyeti [University of Tokyo Center for Philosophy in the 21st Century] gibi cemiyetler dahil diğer felsefe cemiyetlerine de Heidegger hakkındaki çalışmamı kendilerine takdim öncesinde çok şey borçluyum; Anne Margaret Baxley, Keith Brown, Joseph Cohen, Adrian Cussins, Michael Eldred, Andy Feenberg, Matt George, Peter Gordon, Kevin hill, David Hoy, John Hughes, Yumiko Lida, Hide Ishiguro, Shunsuke Kodawaki, Ted Kisiel, Ed Lee, Kenn Maly, Junichi Murata, Michael Peters, Robert Pippin, Bill Richardson, Chris Rickey, Richard Rorty, Raj Sampath, Charles Spinosa, Tracy Strong, David Stump, Mungo Thomson, Gianni Vattimo, Samuel Weber, Gideon Yaffe ve Holger Zaborowkski gibi eşsiz felsefi muhataplarıma müteşekkirim. Burada Jerry Doppelt bilgece tavsiyeleri ve yorulmak bilmez desteği dolayısıyla özel olarak zikredilmeyi hakediyor.

Heidegger:Ontoteoloji ilkin başka yerlerde yayınlanan şu materyallerin önemli ölçüde gözden geçirilmiş

versiyonları ile genişletilmiş versiyonlarını birleştiriyor ve ben bunları ilk yayınlayan ve onları burada kullanmama izin verenlere teşekkür ederim: "Ontoteoloji? Understanding Heidegger's *Destruktion* of Metaphysics," *International Journal of Philosophical Studies* 8: 297-327, Dermot moran, editor: 2000 Taylor and Francis; "Heidegger and the Politics of University," *Journal of the History of Philosophy* 41: 515-42, Gerald A. Press, editor, 2003, John Hopkins University Press; "Heidegger on Ontological Education, or: How We Become What We Are," *Inquiry* 44: 243-68, Alastair Hannay, editor, 2001, Taylor and Francis.

Keza Cambridge University Press'teki iki editörüme ve hakemime kitabıma ilgi ve hassasiyetlerinden dolayı teşekkürler. Phi Beta Kappa Society ile New Mexico Üniversitesi araştırmamı desteklemekte ne kadar cömertlik sergiledilerse UNM'deki meslektaşlarım da fikirleri ve teşviklerinde o kadar cömertçe bir tutum ortaya koydular; özellikle de Kelly Becker, Andy Burgess, John Bussanich, Reed Dasenbrock, Manfred Frings, Russall Goodman, Barbara Hannan, Brent Kalar, Joachim Oberts, Paul Schmidt, Ted Sturm ve John Barber ile kendileriyle birlikte seve seve öğrenmeyi sürdürdüğüm Heidegger derslerime katılan öğrencilerime minnettarım.

Eğer birbirleriyle derin uyuşmazlık içindeki büyük hocalara sahip olmasaydım Heidegger yorumumu geliştiremezdim kesinlikle; bu hocalardan bazılarının üzerimdeki hakkını minnetle teslim ediyorum: Taylor Carman, Jacques Derrida, Fred Olafson ve Richard Wolin. Fakat burada Bert Dreyfus'e en derin şükranlarımı iletiyorum; 1980'lerde beni Heidegger'le tanıştırdığı ve düşünce yüklü eleştirileriyle çalışmamı yüreklendirdiği için değil sadece, aynı zamanda He-

ideggerci hoca erdemlerini sergileyerek çalışmamı o zamandan beri teşvik ettiği için de. Nihayet, harikulade eşimin ve ailemin şefkat dolu desteğini burada teslim etmek isterim; onlar olmasıydı bu kitap asla tamamlanamazdı.

Muhatap olduğum yardımları düşündüğümde, büyük hermenoytik "biz"in arada bir kullanımının ima ettiğinden çok daha fazla mahcubiyet duyuyorum.

Dipnotlar Hakkında Not

İçimizden bazıları, dipnot insanlarıdır; diğerleri değildir. Uzun dipnotların metnin akışını kesintiye uğrattığını düşünenlere benim (belki de en açık) önerim şudur: Eğer referans istiyorsanız ya da cevabı verilmemiş sorularınız varsa, çevredeki notları okuyun; şansınız varsa sorunuzun orada cevabı olabilir (eğer yoksa, aslında yeterince dipnotunuz yok demektir). Aksi durumda, sizi dipnotların tümünü bir boş vaktinizde okumaya davet ediyorum; dipnotlara bazı ilave ve özel argümanlar konur ve *Holzwege*'in bir çoğu oradadır. (*Holzweg*'le Heidegger'in "ölü-son"u kastettiği yolundaki ortodoks görüş yanlıştır. *Holzwege* diye adlandırdığı denemeler koleksiyonunun epigrafında Heidegger bunları kesilmiş ağaçların meydana getirdiği ve iz sürücülerce bilinen orman patikaları diye izah eder; bu yüzden *Holzweg* ormanda ağaçların nakledildikleri yere — yani *açıklığa* — götüren patikadır.)

Heidegger'in Eserleri İçin Kullanılan Kısaltmalar

(Tercümeler çoğu zaman tadilata tabi tutulmuştur)

A	*Antfort: Martin Heidegger im Gespräch.* Günther Neske ve E-Mil Kettering, eds. Pfullingen: Neske, 1988.
Auf	*Aufenthalte.* Frankfurt: V. Klostermann, 1989.
B&T	*Being and Time.* J. Macquarrie and E. Robinson, trans. New York: Harper and Row, 1962.
CP	*Contributions to Philosophy (from Enowning).* P. Emad and K. Maly, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
DPW	"Die Bedrohung der Wissenschaft." Deitrich Papenfuss and Otto Pöggeler, eds., *Zur philosophischen Aktüalität Heideggers.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
DDP	"Documents from the Denazification Proceedings Concerning Martin Heidegger." M. Brainard and F.-A. Dorner, trans. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1991): 528-56.

DT *Discourse on Thinking*. J. Anderson and E. Freund, tras. New York: Harper and Row, 1966.

EHF *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*. T. Sadler, trans. London and New York: Continuum, 2002.

EP *The End of Philosophy*. J. Stambaugh, trans. New York: Harper and Row, 1973.

ET *The Essence of Truth*. T. Sadler, trans. New York: Continuum, 2002.

FCM *The Fundemental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. W. McNeill and N. Walker, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

FD *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Max Niemayer, 1953.

G *Gelassenheit*. Pfüllingen: Neske, 1959.

GA3 *Gesamtausgabe*, Vol. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Friedrich-Wilhelm von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1991.

GA5 *Gesamtausgabe*, Vol. 5: *Holzwege*. Friedrich-Wilhelm Von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1977.

GA7 *Gesamtausgabe*, Vol. 7: *Vorträge und Aufsätze*. Friedrich-Wilhelm von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 2000.

GA9 *Gesamtausgabe*, Vol. 9: *Wegmarken*. Friedrich-Wilhelm Von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1976.

GA10 *Gesamtausgabe*, Vol. 10: *Der Satz vom Grundb* Petra Jeager, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1997.

GA12 *Gesamtausgabe*, Vol. 12: *Unterwegs zur Sprache*. Friedrich-Wilhelm Von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1985.

GA13 *Gesamtausgabe*, Vol. 13: *Aus der Erfahrung Des Denkens*. Hermann Heidegger, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1983.

GA15 *Gesamtausgabe*, Vol 15: *Seminare*. Curd Ochwadt, Ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1986.

GA16 *Gesamtausgabe*, Vol. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswages, 1910-1976*. Hermann Heidegger, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 2000.

GA19 *Gesamtausgabe*, Vol. 19: *Platon: Sophistes*. Ingeborg Schüßler, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1992.

GA20 *Gesamtausgabe*, Vol. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Petra Jeager, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1979.

GA26 *Gesamtausgabe*, Vol. 26:*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt: V. Klostermann, 1978.

GA27 *Gesamtausgabe*, Vol. 27: *Einleitung in die Philosophie*. Ina Saame-Speidel, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1996.

GA29-30 *Gesamtausgabe*, Vol. 29-30:*Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt: V. Klostermann, 1983.

GA31 *Gesamtausgabe*, Vol. 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Second Edition. Frankfurt: V. Klostermann, 1994.

GA34 *Gesamtausgabe*, Vol. 34: *Vom Wesen der Wahrkeit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Hermann Mörchen, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1988.

GA39 *Gesamtausgave*, Vol. 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein."* Susanne Ziegler, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1980.

GA40 *Gesamtausgabe,* Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik.* Petra Jeager, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1980.

GA41 *Gesamtausgabe,* Vol. 41: *Die Frage nach dem Ding.* Petra Jeager, ed. Frankfurt, V. Klostermann, 1984.

GA50 *Gesamtausgabe,* Vol. 50: *Nietzsches Metaphysik; Einleitung in die Philosophie: Denken und Dichten.* Petra Jeager, ed. Frankfurt: V. Klosterman, 1990.

GA53 *Gesamtausgabe,* Vol. 53: *Hölderlins Hymne "Der Ister."* Walter Biemel, ed. Frankfurt: V. Klosterman, 1984.

GA54 *Gesamtausgabe,* Vol. 54: *Parmenides.* Manfred S. Frings, ed. Frankfurt: V. Klosterman, 1982.

GA56-57 *Gesamtausgabe,* Vol. 56-57: *Zur Bestimmung der Philosophie.* Bernard Heimbüchel, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1987.

GA59 *Gesamtausgabe,* Vol. 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.* Claudius Strube, Ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1993.

GA61 *Gesamtausgabe,* Vol. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forshung.* Walter Bröcker and Kate Bröcker-Oltmanns, eds. Frankfurt: V. Klostermann, 1985.

GA63 *Gesamtausgabe,* Vol. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Kate Bröcker-Oltmanns, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1988.

GA65 *Gesamtausgabe,* Vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* Friedrich-Wilhelm von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1989.

GA66 *Gesamtausgabe,* Vol. 66: *Besinnung.* Friedrich-Wilhelm von Hermann, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1997.

GA79 *Gesamtausgabe*, Vol. 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Petra Jeager, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1994.

H *Holzwege*. Frankfurt: V. Klostermann, 1994.

HB "Selected Letters from the Heidegger-Blochmann Correspondence." F. Edler, trans. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1992):559-77.

HBC Heidegger, Martin, and Elizabeth Blochmann, *Martin Heidegger-Elizabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*. J. W. Storck, ed. Marbach: Deutsche Literaturarchiv, 1969.

HC *Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. New York: Columbia University Press, 1991.

HCE *Hegel's Concept of Experienceb* K. R. Dove, Trans. New York: Harper and Row, 1970.

HCT *History of the Concept of Time*. T. Kisiel, trans. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985.

HHI *Hölderlin's Hymn "The Ister."* W. McNeil and J. J. Davis. Trans. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

HJC *The Heidegger-Jaspers Correspondence*. Walter Biemel and Has Saner, eds. G. E. Aylesworth, Trans. Amherst, NY: Humanity Books, 2003.

I&D *Identity and Difference*. J. Stambaugh, trans. New York: Harper and Row, 1969.

IM *Introduction to Metaphysics*. G.Fried and R. Polt, Trans. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.

KMP *Kant and the Problem of Metaphysics*. R. Taft, Trans. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

KTB "Kant's Thesis About Thing." T. E. Klein and W. E. Pohl, trans. (Matbaada)

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

N1 *Nietzsche: The Will to Power as Art*. David Farrell Krell, ed and trans. New York: Harper and Row, 1979.

N3 *Nietzsche: The Will to Power as Knowledge and As Metaphysics*. David Farrell Krell, ed, J. Stambaugh, D. F. Krell, and F. Capuzzi, trans. New York: Harper and Row, 1987.

N4 *Nietzsche: Nihilism*. David Farrell Krell, ed. F. Capuzzi, trans. New York: Harper and Row,1982.

NI *Nietzsche*, Vol I. *Pfullingen:* G. Neske, 1961.

NII *Nietzsche*, Vol II. Pfullingen: Neske, 1961.

OET "On the Essence of Truth." T. Sheehan, trans. (Matbaada)

OHF *Ontology—The Hermeneutic of Facticity*. J. van Buren, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

OWL *On the Way to Language*. P. D. Hertz, trans. New York: Harper and Row, 1971.

P *Pathmarks*. Willliam McNeil, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PAR *Parmenides*. A. Schuwer and R. Rojcevics, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

PDT "Plato's Doctrine of Truth." T. Sheehan, trans. (matbaada)

PLT *Poetry, Language, Thought*. A. Hostadter, trans. New York: Harper and Row, 1971.

PR *Principle of Reason*. R. Lilly, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

PT "Phenomenology and Theology." J. G. Hart and J. C. Maraldo, trans. (Matbaada.)

Q&A Günther Neske and Emil Kettering, eds. Lisa Harries, trans. *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. New York: Paragon House, 1990.

QCT *The Question Concerning Technology*. W. Löwith, trans. New York: Harper and row, 1977.

S *Plato's* Sophist. R. Rojcewicz and A. Schuwer, trans. Bloomington: Indíana University Press, 1997.

S&Z *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 1993.

T&B *On Time and Being*. J. Stambaugh, trans. New Harper and Row, 1972.

TDP *Towards a Definition of Philosophy*. T. Sadler, trans. London: Athlone Press, 2000.

TPOA "Toward a Philosophical Orientation for Academics." J. Protevi, trans. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15. (1991): 496-501.

TTL "Traditional Language and Technological Language." W. T. Gregory, trans. *Journal of Philosophical Research* 23 (1998): 129-45.

USTS *Überlieferte Sprache und Technische*. Hermann Heidegger, ed. St. Gallen: Erker, 1989.

WCT *What is Called Thinking?* J. G. Gray. Trans. New York: Harper and Row, 1968.

WHD *Was Heißt Denken?* Tübingen:M. Niemeyer, 1984.

WIM "What is Metaphysics?" D. F. Krell, trans. (matbaada).

WIP *What is Philosophy?* J. T. Wilde and W. Kluback, trans. New Haven CT: College and University Press, 1958.

WIT *What is a Thing?* W. B. Barton and V. Deutsch, Trans. Chicago: Henry Regnery, 1969.

Z *Zollikoner Seminare*. Medard Boss, ed. Frankfurt: V. Klostermann, 1987.

ZS *Zollikon Seminars: Protocols — Conversations — Letters*. Medard Boss, ed. F. May and R. Askay, Trans. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001.

ZSD *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: M. Niemeyer, 1969.

Giriş

Heidegger
Ontoteoloji

Martin Heidegger günümüzde yaygın şekilde yirminci yüzyılın en etkili filizoflarından biri olarak kabül ediliyor. Bu etki 1960'ların sonlarına kadar ilk magnum opus'u/şahaseri *Varlık ve Zaman*'ın (1927'de yayınlanmıştır) bıraktığı etkidir. Hannah Arendt, Rudolph Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre ve Paul Tillich dahil yirminci yüzyıl Kıta Avrupası düşünürlerinin birçoğu bu metinde (*Varlık ve Zaman, ç.)* işlenen vukuflara/kavrayışlara derin entelektüel borcunu itiraf eder. Fakat *Varlık ve Zaman* hiçbir zaman bitmemiş ve Heidegger hayatının daha sonraki elli yılında düşüncesini geliştirmeye, rafine etmeye ve bazı noktalarda radikalleştirmeye devam etmeştir. Bu "geç/olgun" Heidegger'in verimli külliyatının Jean Baudrillard, Ma-

urice Blanchot, Jacques Derrida, Hubert Dreyfus, Michel Foucault, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Richard Rorty ve Charles Taylor — bu isimler Heidegger'in etkisi altında kalmış filozofların sadece birkaçıdır — gibi büyük çağdaş şahsiyetlerin kavram ve ilgilerinin şekillenmesine katkıda bulunarak bir sonraki Kıta Avrupası filozofları kuşağını derinden etkilediği kesindir. Fakat bu asimetrik etkiye rağmen, Heidegger'in geç döneminin felsefesinin önemli boyutları karışıklıklar ve ihtilaflar dolayısıyla belirsizliğini korur.

Heidegger: Ontoteoloji/Teknoloji ve Eğitim Politikaları Heidegger'in geç dönem düşüncesinin birbiriyle ilişkili beş boyutunu; daha açık bir söyleyişle ihmal edilmiş bulunan metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışını, teknolojiyi ihtilaflı eleştirisini, Nazizmle yanlış macerasını, üniversiteyi vukuf yüklü eleştirisini, ve nihayet yüksek eğitimin geleceğiyle ilgili önemli felsefi önerilerini izah etmeyi deniyor. Kitabımın başlığı Heidegger'in de söyleyebileceği gibi "tesadüfen belirsiz"; — yani, "pozitif anlamda belirsiz."(*KPM* 157/ *GA3* 231) — bu yüzden *Heidegger: Ontoteoloji*'de ilkin Heidegger'in felsefi ontoteoloji anlayışını izah edecek, sonra da geç dönem düşüncesinin bu ontoteoloji anlayışı *temelinde* yorumunu yapacağım. Metnimin alt başlığı *Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, Heidegger'in az önce sözünü ettiğim geç dönem düşüncesinin diğer önemli boyutlarının, yalnızca ontoteoloji hakkındaki görüşlerini anladığımızda değerlendirebilmemize imkan verecek şekilde, ontoteoloji hakkındaki görüşleriyle ilişkili oldukları fikrimi dile getiriyor.

Bu yüzden Birinci Bölüm'e, Heidegger'in mazur görülemez ölçüde ihmal edilen ontoteoloji olarak metafizik anlayışının aslında geç dönem düşüncesinin hatırı sayılır bir kısmının hayati metafizik arkabahçesini şekillendirdiğini öne sürerek başlayacağım. Şim-

diye kadar, Heidegger'in kompleks ontoteoloji anlayışı ya ihmal edilmiş ya da yanlış anlaşılmıştır. "Ontoteoloji" görüşünden bir şekilde söz edildiğinde, "ontoteoloji" görüşünün genellikle Tanrı'yı nedensel yaratılış zincirinin dış halkası olarak gören her teolojiyi küçümseyici şekilde karakterize ettiği kabul edilir. Fakat ilahi olanın "filozofların Tanrısı"na bu indirgenişi, Heidegger'in bütün bir Batı metafiziği geleneğinin çekirdeğinde keşfettiği ontoteolojik yapının etkili sonuçlarından sadece biridir. Ontoteolojinin bu daha kompleks ve ayrıntılı kavranışını açıkça ortaya koymak için Heidegger'in metafizik geleneği tarihsel dekonstrüksiyonunun onu nasıl bütün büyük metafizik sistemlerimizin en iyi durumda *ontoteolojik iddialar* olarak anlaşılabilecek temel kabilinden iddialar ileri sürdükleri fikrine götürdüğünü göstereceğim. Ona kılavuzluk eden fikir, metafizik geleneğin varolan şeye ilişkin tarihsel değişme hissimizi ontoteolojik olarak temellendirerek ve teolojik olarak meşrulaştırarak hem temel hem de nihai kavramsal idrak/anlama parametreleri inşa ettiğidir. Heidegger'in metafiziğe ünlü antipatisi bu yüzden, Heidegger'e göre, birbirini izleyen tarihsel "çağlar"ı birleştiren ve teminat altına alan şeyin metafizik olması gerçeğini belirsizleştirir. Bir metafizik ontolojiler serisi birbirini izleyen tarihsel idrak/anlama kümelerimizi — bir idrak düzenini (deyim yerindeyse) eş zamanlı olarak (hem *ontolojik olarak* [içerden dışarıya doğru] hem de *teolojik olarak* [dışardan içeriye doğru] kavram skalamızın her iki ucundan hareketle kavrayarak zaman bakımından teminat altına almak suretiyle — tesis eder. Heidegger'in Batı metafiziğinin bütün büyük sistemlerinin bu ontoteolojik yapıyı paylaştıkları yolundaki tezini önce açıkça izah ederek, sonra da problematikleştirerek ben bu tezine destek temin ettiği özgün ve ikna edici metafizik tarihinin en

önemli unsurlarını yeniden inşa edeceğim. Geç Heidegger'in temel felsefi projesinin, yani nihilistik, Nietzscheci çağımızı aşmamızı sağlayacak bir felsefi patika bulma girişiminin eleştirel gücünü doğuran şeyin işte tam da bu tarih tahkiyesi/anlatısı olduğunu göstereceğim. (Bu kitabın geriye kalan kısmına hayati arkabahçe sağladığı için Birinci Bölüm zorunlu olarak Heidegger'in teknik vokabülerine angaje; bu gidişi gereğinden fazla yavaş bulan okurlar, bahisler açık hale gelir gelmez pekala İkinci ya da Üçüncü bölümlere geçebilirler.)

Bu yüzden Birinci Bölüm Heidegger'in daha disütopik bizim kendi tarihsel çağımızı eleştirisini takdim ediyor ve İkinci Bölüm anlaşılabilir ölçüde provoke edici bu eleştiri konusundaki ihtilaflardan bazılarına cevaplarla başlıyor. İkinci Bölüm özelde Heidegger'e karşı geliştirilen önemli eleştirilerden üçünün, varlığı "teknolojik" kavrayışımızla ilgili ünlü eleştirisinin metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışından nasıl *kaynaklandığını* anlar anlamaz makul ölçülerde karşılanabileceğini göstermeyi deniyor. Bunu gerçekleştirmek amacıyla sistematik olarak, teknolojinin önde gelen eleştirmeni Andrew Feenberg'in Heidegger'e yönelttiği, yüklediği ve Heidegger'e karşı geliştirdiği uzun süredir varlığını sürdüren üç eleştiriye odaklanacağım. İlkin Feenberg'in zorlu eleştirilerinin teknolojik özcülük olarak teknolojik özcülüğü değil, teknolojik özcülüğün üç türünü, yani *ahistorisizmi/a-tarihselciliği/tarihdışılığı, substantivizmi* (ya da fatalizmi/kaderciliği) ve *tek-boyutlulukçuluğu/one-dimensionalismi* (başka bir söyleyişle Heidegger'in teknoloji anlayışının "totalleştirici" ya da farklılıklara kapalı olduğu suçlamasını) hedef aldığını/ele aldığını açıkça ortaya koyacağım. Bu üç teknolojik özcülük formunu açıkla-

dıktan ve Feenberg'in neden bunları itiraz edilebilir bulduğunu izah ettikten sonra, bu teknolojik özcülük formlarından herhangi birinin Heidegger'e gerçekten atfedilip atfedilemeyeceğini soracağım. Heidegger'in teknoloji eleştirisinin ontoteoloji anlayışından nasıl doğduğunu göstererek ve böylece şimdiye kadar farkedilmemiş bu bağlantının imalarının ana hatlarını çizerek, Feenberg'in eleştirilerinin her birine sırayla, üç önemli sonuca ulaşarak cevap verebileceğim: bu sonuçların ilki, Heidegger'in çok daha sınırlı teknolojik özcülüğü hiçbir şekilde tarihdışı değil, tam tersine, tarihsel bir teknolojinin özü anlayışıdır; ikincisi, Heidegger gerçekten substantivist/kaderci teknolojik özcülük anlayışı geliştirmişse de, o bunun yanısıra Feenberg'in voluntaristik, Marcuseci itirazına makul ve dolaysız bir cevabı da içerir; üçüncüsü, Heidegger'in tek-boyutlu teknolojik özcülüğü itiraz edilemez ölçüde farklı nitelikte bir özcülüktür; çünkü, bu özcülük onu teknolojik aygıtları *in toto/kökten* redde sürüklemez. Bu sonuçlar Heidegger'in teknoloji felsefesine çığır açıcı ontolojik yaklaşımının hakkının teslim edilmesine katkıda bulunacaktır. Bunu yaparak bu sonuçlar ayrıca Heidegger'in ontoteoloji anlayışının geç dönem düşüncesinin görmezden gelinemez felsefi arkabahçesi olarak kabul edilmesi gerektiği yolundaki kuşatıcı tezimi de takviye edecektir. Çünkü ben bu felsefi arka bahçeden yoksun bırakıldığında Heidegger'in teknoloji eleştirisi gibi geç düşüncelerinin kolayca keyfi ve savunulamaz hale gelebileceklerini, fakat bu arkabahçe iade edildiğinde bu görüşlerin tam derinliğinin ve öneminin/anlamının yeni bir açıklıkla ortaya çıkmaya başlayacaklarını göstereceğim.

Heidegger'in ontoteoloji anlayışına geç dönem felsefesinin merkezindeki doğru yerini iade eden bir

yorum önerdikten (Birinci Bölüm) ve bu yorum temelinde geç dönem düşüncesini bazı çetin itirazlar karşısında temize çıkardıktan (İkinci Bölüm) sonra, Üçüncü Bölüm'de Heidegger'in çalışmalarının her sempatik yeniden inşası ve savunması için kesinlikle çok büyük bir engel teşkil eden şeyle, Nasyonal Sosyalizmle, kısa fakat ürkütücü ittifakına yöneleceğim. Yirminci yüzyılın en büyük filozoflarından biri neden çok aşağılık bir politik hareketle işbirliğine girmiştir? Bu olağanüstü sıkıntı verici işbirliği eşsiz yoğunluğa sahip ikinci elden bir literatür doğurmuştur. Bu ihtilafı ele alan Üçüncü Bölüm, üniversite eğitimi hakkındaki felsefi görüşlerinin gelişimine odaklanarak Heidegger'in pek bilinmeyen politikalarının felsefi temelinin yeni bir kavrayışını geliştiriyor. Bu görüşleri açıklığa kavuşturarak ve onları geniş tarihsel ve felsefi kontekstlerine yerleştirerek [bu düşüncelerin] Heidegger'in 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin ilk Nazi Rektörü olma kararından büyük ölçüde sorumlu olduklarını göstereceğim. Bu durumda yöneltilmesi gereken soru şu: Heidegger bu dehşet verici politik (yanlış]-) maceradan ders almış ve bu yüzden bahis konusu macerayı motive eden temel felsefi görüşlerini değiştirmiş midir? Bu önemli soruyu izleyerek Heidegger'in gerçekten de bu olaydan çeşitli hayati dersler çıkardığını gösterecek, fakat aynı zamanda Otto Pöggeler ve Derrida'nın yorumlarına karşı geç Heidegger'in 1933'ten sonra bu felsefi programı basitçe terketmekten çok başarısız politik aktivizm girişimini motive eden temel felsefi araştırma programını geliştirerek rafine ettiğini öne süreceğim. Ancak bu sonucu Heidegger'in eğitim konusundaki geç görüşlerini bir kanara atma vesilesi olarak kullanmak yerine, feraset yüklü üniversite eleştirisini geliştirdiği için ve dönüşü denilen dönüşün bu felsefi araştırma programı için sergilediği önemli fel-

sefi düzeltmelerle birlikte çok daha fazla pratik değer kazandığını öne süreceğim — geç Heidegger'in eğitimin yeniden ontolojizasyonuyla alakalı olgun vizyonu günümüzde yüksek eğitimde giderek büyüyen krizimizin köklerini ve imalarını araştıranların ciddi ilgisini hak ediyor. Bu provokatif iddiaları doğrulamak için, dördüncü ve son bölümde geç Heidegger'in radikal felsefi geleceğin üniversitesi vizyonunun çeşitli boyutlarını eleştirel tarzda benimseyecek, geliştirecek ve savunacağım.

Dördüncü Bölüm Heidegger'in yüksek eğitimdeki mevcut krizimizi ferasetle teşhis ettiğini göstererek başlıyor. Bill Readings gibi önemli çağdaş teorisyenler modern üniversitenin giderek enstrümentalleşmesini, uzmanlaşmasını, profesyonelleşmesini, şirketleşmesini ve teknolojizasyonunu, kılavuz ve birleştirici ideallerinin çözülerek erimesini, ve sonuçta giderek hiper uzmanlaşmasını ve departmanlarının yıkıcı parçalanışını belgeleyerek Heidegger'in eleştirisini genişleterek güncelliyorlar. Fakat Heidegger'in aksine bu eleştirmenler, temel bir ontoteolojinin birbirine bağlı semptomları gibi rahatsız edici/endişe verici eğilimleri kabul etmiyorlar ve sonuçta onlar yüksek eğitimin geleceği için pozitif bir vizyon geliştiremiyorlar. Tersine eğitim krizimizi derin ontoteolojik köklerine göre anlayan Heidegger bir alternatif ontolojik eğitim anlayışı; yüksek eğitimde rönesansa yolaçacak şekilde tasarlanmış bir anlayış geliştirmeye yeteneklidir. Bunu açıkça ortaya koymak için Heidegger'in Platon'un ünlü mağara alegorisini yaratıcı yorumuyla özgün Batılı Platoncu *paiedeia* eğitim idealini gün ışığına çıkarır ve içselleştirir; o varlığı teknolojik kavrayışımızdan ve onun Nietzscheci temel ontoteolojisinden doğan nihilistik, fakat giderek yaygınlaşan eğitim anlayışına

doğrudan meydan okumaya muktedir bir ontolojik eğitim pedagojisinin ana hatlarını çizerek yapar bunu. Heidegger'in olgun ontolojik eğitim mefhumunu yeniden inşa ederek ben onun görüşünün en iyi bir felsefi mükemmeliyetçilik (perfectionism) türü; hem yeniden eğitimi araştırmayla ilişkilendirmek hem de akademik komüniteye/cemaate anlamlı bir komünal dayanışma hissi kazandırmak için halen içi boş eğitimde "mükemmeliyet" idealine içerik vermeyi deneyen bir mükemmeliyetçilik türü olarak görülebileceğini öne süreceğim. Fakat böyle bir görüş geliştirerek Heidegger'in 1933'te üniversite eğitimiyle ilgili henüz yeterince işlenmemiş felsefi görüşleri temelinde politik müdahalede bulunma girişimini tahrif eden ve yanlış istikametlere yönelten otoriter ve totaliter aşırılıkları teslim etmemiz, eleştiriye tabi tutmamız ve onlardan kurtulmamız gerektiğini öne süreceğim. *Heidegger: Ontoteoloji/Teknoloji ve Eğitim Politikaları* böylece, Heidegger'in hastalıklı politikalarını takviye eden erken dönem görüşünün bu boyutları izole edildiğinde, geç Heidegger'in olgun ontolojik eğitim anlayışının yüksek eğitimdeki büyüyen krizimizi felsefi teşhis ve karşılama çabalarına önemli katkılarda bulanacağını öne sürerek bitiyor.

I. Ontoteoloji? Heidegger'in Metafiziği Dekonstrüksiyonunu Anlamak

1. Giriş: Ontoteoloji?

"Ontoteoloji" ifadesini duyan birçok filozof kaçacak delik arar. Onlar geç Heidegger'in görünüşte acımasız Batı metafiziği eleştirisini, Kant'a borçlu olduğumuz bu "nahoş yeni uydurulmuş kavramın" (distasteful neologism) şemsiyesi altında geliştirdiğini bilmeyenlerdir.[1] Heidegger'in metafizik geleneği "dekonstrüksiyonunun" (*Destruktion*) gücü bir post-Heideggerci

---

[1] Kant felsefi yeni kelimeler (neologisms) hakkında şu tespiti yapar: "Yeni kelimeler icat etmek düşünüldüğü kadar kolay değildir; çünkü yeni kelimeler damak tadına/entelektüel zevke aykırıdır ve bu şekildeki damak tadı/entelektüel zevk felsefeye manidir" (*Lectures on Metaphysics*, 120). Kant "ontoteoloji" (ontotheology) ve "kozmoteoloji" (cosmotheology) kavramlarını iki karşıt "tranzandantal teolojiyi" birbirinden ayırmak için icat etmiştir. "Ontoteoloji" Aziz Anselm'in Tanrı'nın varlığı için geliştirdiği ünlü "ontolojik argümanın" örneğini sunduğu tranzandantal teoloji türünün adıdır; Anselm'in ontolojik argümanı şudur: "Tanrı'ya inananlar bir [ilk varlığın (*Urwesen*)] mevcudiyetini başka herhangi bir tecrübenin yardımı olmaksızın sedece kavramlarla bilebilirler" (*Critique of Pure Reason/Kritik der reinen Vernunft*, A632/B660; bakınız keza P. F. Strawson, *Bounds of Sense*, 17). Heidegger "ontoteoloji" terimini Kant'tan almış olabilir, fakat göreceğimiz gibi, onu farklı bir tarzda kullanır.

düşünürler kuşağının antimetafizikçilere yönelmesine katkıda bulunmuştur, fakat Heidegger'in dekonstrüksiyonu aslında metafiziğe tarihsel inşada ve anlaşılabilirliğin idamesinde fiilen asımetrik bir yer ayırır.[2] Heidegger'in dekonstrüksiyonu sadece metafiziğin fildişi kulelerine çekilmiş filozofların esoterik ilgisi değildir; tam tersine "Metafiziğin bir çağı temellendirdiğini" (OCT 115/GA5 75) varsayar. Sorunu hızla, fakat vaktinden önce ortaya koymak gerekirse, Heidegger'in tezi "varolan şeyi" tarihsel kavrayışımızı şekillendirerek metafiziğin kendimiz dahil *herhangi bir şe-*

---

[2] Dermot Moran, "yıkarak inşanın" (destruction) bilgi yüklü bir soykütüğünü çıkararak benzeri bir felsefi kavramlar ailesinin Ortaçağ düşüncesinden Platon'un *Euthydemus*'una kadar geriye doğru izini sürer ("The Destruction of Destruction," 176-96; Jorge Borges, "Averroes Search," *Collected Fictions*, 235-417; Moran, Heidegger'in *Destruktion*'unu, Derrida'nın "dekonstrüksiyon"undan farklılığını vurgulamak amacıyla, "destruction/yıkarak inşa" diye çevirir. Benim *Destruktion*'u riskli "dekonstrüksiyon"la karşılamamı, Derrida'nın "dekonstrüksiyon" kavramını Heidegger'in *Abbau* ("taş ocağı açma/taş kırma/sökme, parçalama ya da kompozisyonunu bozma) kavramını — Heidegger'in daha sonra *Destruktion*'un sadece negatif bir eylem, bir "yıkım/tahrip" (*Zerstörung*) değil, dar anlamıyla *de-struere* [Latince "*struere*" "yerleştirmek/döşemek, istiflemek veya inşa etmek" anlamına gelir] olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamak için kullandığı eş anlamlı kelimedir [GA15 337, 395]— tercüme etme girişimi sırasında icat etmesi doğrular. (Bakınız Derrida, *The Ear of the Other*, 86-87). Göstereceğim gibi, Heidegger'in Batı metafiziğini dekonstrüksiyonu metafiziği ne yıkar ne de onu yapısından eder. Tam tersine metafiziğin tortulaşmış tarihsel tabakalarının yapısını bozar, kompozisyonunu bozar, heyararşisini yıkar, belirsiz ontoteolojik yapısını yeniden inşa eder ve bu ortak yapıdan sorumlu "belirleyici tecrübelerin" örtüsünü kaldırmayı dener; bu tecrübelerin ontoteolojinin ötesine uzanan bir patika açmakta bize katkıda bulunacakları umuduyla yapar bunu. Fakat ben Moran'ın şu nokta koyan iddiasıyla bütünüyle hemfikirim: "Heidegger'in kullandığı şekliyle *destruktion* kavramı ... izah edilmemiş belirli bir tarih görüşüyle sınırlıdır" (192). Aslında bu benim, burada Birinci Bölüm'de doldurma girişiminde bulunduğum literatürdeki boşluklardan biridir.

yin ne olduğu ile ilgili en temel önkabullerimizi belirlediğini varsayar.[3] "Entitelere hatta kendisine yönelik bütün vaziyet alışlarında Batılı insanlığa metafizik hayat vermiş ve kılavuzluk etmiştir" (N4 205/NII 343).[4]

Entitelerin ne *olduklarına* ilişkin kavrayışı kodifike ederek parçalayan metafizik her tarihsel idrak/anlaşılabirlik (intelligibility) çağına ontolojik temelini/zeminini sağlar. Ayrıca entitelerin doğdukları nihai kaynağa ilişkin bir yorum yaparak metafizik idraki/anlaşılabilirliği Heidegger'in "teolojik" diye nitelediği bir temel niteliğinde meşruiyetle/doğrulamayla teçhiz eder (nedenlerini biraz sonra ele alacağız). Böylece "metafiziğin tarihi temellendirdiğini" öne sürmek, metafiziğin tarihin birbirini izleyen üniter/yekpare anlaşılabilirlik çağlarının hem çok temel kavram parametrelerini hem de meşruiyet standartlarını tesis ettiğini öne sürmektir. Bu çağa özgü "anlaşılabilirlik/idrak kümeleri" ne muhtemel (contingent) kümelerdir ne de başı-boş kümelerdir; tam tersine onlar entitelerin ne *olduklarına* ilişkin metafizik kavrayışımızda gerçekleşen tarihsel dönüşüm serilerini temellendirirler

---

[3] Dreyfus bunu kısaca şöyle açıklar: "İnsan olmanın ne olduğuna ilişkin anlamayı içeren pratikler, bir şeyin ne olduğuna ilişkin yorumu içeren ve toplumu toplum yapan şeyleri tanımlayan pratiklerdir: Bu yüzden sosyal pratikler sadece insan olmanın, hayvan olmanın, nesne olmanın ne anlama geldiğine ilişkin değil, herhangi bir şeyin ne anlama geldiğine ilişkin örtülü/zımni bir anlayışı da taşırlar." ("Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics," 295).

[4] Bu yüzden Heidegger'in ontoteoloji eleştirisini anlamak, "Batı"ya savunulamaz bir ayrıcalık vermesinin değil sözde Occicentric/Batımerkezci görüşlerinin aslında Batı metafiziğini sıkı yorumunun sonuçlarını kökleri ontoteolojik gelenkte bulunmayan geleneklere teşmil etmeyi derhal reddetmesinden kaynaklandığını görmemize katkıda bulunur. Batılı "teknolojik" ontoteolojimizin kolonize edici yayılışının bu tür ayırımları giderek nötrleştirdiği, fakat bundan daha iyi bir şey yapmadığı anlaşılıyor.

ve onlara yansırlar.[5] Yeterince açıktır ki, Heidegger birşeyin ne anlama geldiğine ilişkin anlamayı *varlığı anlama* diye adlandırır ve onun ünlü *varlığın tarihi* deyimi, varlığın bu tarihsel çağa-temel teşkil eden kavrayışlar serisini adlandırmak amacıyla kulllandığı klişeden/kısa ifadeden başka bir şey değildir.

Aşağıda metafizik geleneğin her idrak/anlaşılabilirlik çağının temellerini, bizim varolan şeye ilişkin değişen tarihsel hissimizi ontolojik açıdan temellendirerek ve teolojik açıdan meşrulaştırarak inşa etme tarzlarıyla ilgili çok daha ayrıntılı bir izahını yapacağım. Fakat ilkin, hermenoytik tarzda keşfedilmemiş alanlara böyle bir yolculuğu motive etmek amacıyla, yukarıda sözünü ettiğimiz şeyle — Heidegger'in en derindeki ontolojik temelimizin/en temel ilkelerimizin zaman içinde değişebilir oldukları teziyle — ilgili potansiyel en sıkıntı verici önkabulleri kısaca ele almak istiyorum. "En derindeki temel" ifadesini Wittgensteinci anlamda kullanıyor olmamı açaklamam — burası açıklayıcı aletin ulaşabileceği kaçınılmaz nokta olduğu için — zorluğu yeterli ölçüde gideremeyebilir.[6] Çünkü, eğer temel arayıcı sezgilerimiz yeterince keskinse, ontolojinin, varolan şeye ilişkin temel kavrayışımızın zamanla değişeceği iddiasında önce belirli bir baş dönmesi hissetmemiz muhtemeldir. Yine de

---

5 Bu güzel tasvir edici ifadeyi Dreyfus'un ifadeleriyle birleştirerek elde ettim (*Being-in-the World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I*) ve Schürmann (*Heidegger on being and Acting: From Principles to Anarchy*). Göreceğimiz gibi Heidegger'in yorumunda Batı tarihi bize varlıkların ne *olduklarıyla* ilgili temelde birbirinden farklı beş anlama tarzı sunar; bu beş farklı annlama tarzı Varlığın tarihindeki beş dönemle örtüşür: pre-Sokratik, antik/kadim, ortaçağ, modern ve şimdi, yani geç modern — yani "cerçeveleme" (*das Gestell*).

6 *Philosophical Investigations*, 217, 85.

insanlığın en temel gerçeklik hissinin dahi değiştiği ve bu yüzden tarihe göre anlaşılmayı gerektirdiği fikri aslında geç Heidegger'in *ontolojik tarihsellik* doktrinidir; Heidegger'in kendisinin doğruluğunu 1927 tarihli ilk magnum opusu/şaheseri *Varlık ve Zaman*'da henüz farkedemediği ihtilaflı bir doktrin. Fakat 1941'de Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın *eleştiriden yoksun/eleştiri öncesi* (*precritical*) ontolojik geleneği ünlü ilk dekonstrüksiyona tabi tutma çağrısını — eleştiriden yoksun, çünkü o bu dekonstrüksiyonun kendisine bir tarihüstü (transhistorical) bağlayıcı/muteber "temel ontolojiye" ulaşma imkanı vereceği yolundaki felsefi bakımdan naif varsayımı içeriyordu — üzerinde kafa yormaya başladı; bu temel onlotoloji, Üçüncü Bölüm'de de göreceğimiz gibi, "genelde varlığın anlamının" her farklı tarihsel idrak/anlaşılabilirlik çağında geçerli olacak ölçüde temel bir müstakil kavrayışı anlamına geliyordu.[7] Heidegger'in, bu tür müstakil, tarihüstü hiçbir temel ontolojinin kendisini ontolojiyi radikal tarihselleştirmeye yüreklendirmediğini itirafı/kabulü — birçok araştırmacının hemfikir olduğu bir hamledir — "geç dönem" düşüncesinin *sine qua non*'u/*olmazsa olmaz*ıdır.

---

[7] Üçüncü Bölüm'de Heidegger'in felsefesi ile 1930'lu yıllardaki hastalıklı politik bağlılıkları arasındaki ilişkinin en iyi Alman akademisi ile onun arkasındaki Alman ulusunu birleştirmeye yetenekli bir temel ontoloji keşfetmeye yönelik metafizik tutkusuna (bu *Varlık ve Zaman* ile Rektörlük Konuşması gibi metinlerinde açıkça sergilenir) göre anlaşılabileceğini öne süreceğim. Fakat eğer doğru ise bu, geç Heidegger'in temel ontolojiyi reddinin aynı zamanda politik tutumunun arkasındaki büyük felsefi motiften vazgeçtiği anlamına gelir. Bu, paralel şekilde, geç Heidegger'in felsefesini politik açıdan kusurlu/lekeli/sakat (tainted) bir felsefe diye ıskartaya çıkaran etkili Habermasçı görüşün Heidegger'in felsefesi ile politik tutumu arasındaki ilişkinin temel bir yanlış kavranışa dayandığını açıkça ortaya koyar.

Geç Heidegger'in bu merkezi doktrini ne kadar ihtilaflı olursa olsun, bugün artık poststrüktüralizmin/ postyapısalcılığın, postmodernizmin ve dekonstrüksiyonun potansiyel her büyük pratisyeninin tescilli felsefi hareket noktasıdır. O halde, aksi durumda farklı bu düşünce ekolleriyle yarışan ya da onları eleştirel tarzda temellük eden [büyüyen] felsefi literatürde hiçbir yerde Heidegger'in metafiziği tarihselciliğinin dayandığı egzantrik kavrayışının titiz bir yeniden inşasını bulamamamızın sebebi nedir?[8] Sadece metafizikten değil *tout court* felsefeden de genellikle "ontoteoloji" olarak sözeden Derrida, Baudrillard, Irigaray gibi düşünürler bile yeterince deşifre edememişlerdir. Bu bölüm (ve daha genelde bu kitap) kısmen bu göz kamaştırıcı yorum boşluğuna bir tepki olarak anlaşılabilir. Fakat son zamanların Kıta felsefesinin dile getirilmemiş bir varsayımına açıklık getir-

---

[8] "Tarihselciliğin/tarihselliğin" (historicity) Hegelci bir eleştirisi ve böyle bir doktrin vaadinde bulunan "sol-Heideggerci" bir eleştirisi için bakınız Robert Pippin, "Heideggerian Postmodernism and Metaphysical Politics," 17-37. Benim kendi şikayetim bir ölçüde farklıdır: (Hem içerdeki hem de dışardaki) çok sayıda post-Heideggerci "Kıta" filozofu Heidegger'in metafiziği "ontoteoloji" olarak eleştirisinin ve dolayısıyla her felsefi doktrin modeline "metafizik" diye karşı çıkmasının tam kapsamını değerlendirmeyi başaramaz. Bu tür aşırı genellemelerin talihsiz sonuçlarından biri, bir çok kendi kendisini-tahrip eden pozisyonun, yanlış şekilde, Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonunun koruyucu şemsiyesi altında geliştirilmiş pozisyonlar olmasıdır. Heidegger söylem bilgisinin son kavranışını habire aşıyor izlenimi bırakan şeyin tecrübesine büyük önem atfetse de, metafiziği dekonstrüksiyonunun, filozofların her önerme dilini ve dile getirilemez olanı sessizcce "etkili kılmayı" terketmelerini gerektirmediği açıktır. Kaldı ki Heidegger bütün pozitif programlarımızı, tutarlı kimliklerimizi, özcü bağlılıklarımızı kıvamında bir değişimde eritmemiz gerektiğini de düşünmez. Gerçekten de, göreceğimiz gibi, bu tür bir suni/taklit radikalizm önceleri yeterince anlaşılmamış temel teşkil edici nihilizmi yeniden üretir.

menin ve dolayısıyla bu çalışmayı kendi terimleriyle (ister eleştirmek, ister onun üzerine birşey inşa etmek amacıyla ya da herekisini amaçlayarak) anlayacaklar için gerekli temeli sağlamanın ötesinde benim için Heidegger'in Batı metafiziğinin tarihini dekonstrüksiyonunu yeniden inşa etmemi motive eden çok daha önemli bir şey var. O da şu: Heidegger'in metafizik geleneğin tarihsel olarak oynadığı temel teşkil edici role ilişkin anlayışı hatırı sayılır ölçüde onun olgun eleştirel felsefesinin felsefi arkabahçesidir; bu arka bahçe dikkate alınmadığında geç dönem görüşleri kolaylıkla keyfi veya savunulması imkansız görüşler haline gelebilir. Dolayısıyla ben Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışının onu kendi açısından dikkatle ele almayı hakedecek kadar önemli ve karmaşık olduğunu düşünüyorum; bu benim burada Birinci Bölüm'deki yegane amacım.

Bu bölüm şöyle dizayn edilmiştir. Bölümün ikinci kısmında Heideggerin başlangıçta tuhaf metafiziğin ontoteolojik bir yapıya sahip olduğu iddiasının anlamını açarak izah edeceğim. Sonra üçüncü kısım Heidegger'in ontoteoloji anlayışını düşüncesinin daha geniş kontekstine yerleştirecek; bunu metafizik temel arayıcılığı nihilizm eleştirisi amacıyla dekonstrüksiyonunun anlamının/öneminin ana hatlarını çizerek yapacak. Dördüncü kısımda Heidegger'in metafiziğin ontoteoloji olduğu tezine destek sağlamak amacıyla yaptığı metafiziğin tarihiyle ilgili ilk açıklamasının önemli unsurlarını, yorumunun en derinlerindeki problemlerinden birini ele alarak yeniden inşa edecek. Sonuç niteliğindeki beşinci kısım Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonunun pozitif bir boyuta sahip olduğunu, çünkü kendimizi metafizik-dışı anlama tarzlarımızın ve kendi dünyalarımızla ilişkilerimizin ayrıntılı izahına katkıda bulunduğunu gösterecek.

2. Ontoteoloji Olarak Metafizik

> Her soru aradığı cevabın kapsamını ve içeriğini soru olarak belirler [*grentz*]. Her soru aynı zamanda kendisine cevap bulma imkanları alanının sınırlarını da belirler [*umgrentz*]. Metafizik sorusu üzerine yeterince kafa yormamız için onu öncelikle bir soru olarak ele almamız gerekir; metafiziğin tarihi içinde bu sorudan doğan cevaplar kafilesi olarak değil.
>
> (N4 206/NII 344)

1920'lerin sonundan 1930'ların ortalarına kadar Heidegger metafizik geleneğin yapısal ortak özelliklerini Batı geleneğinin tarihindeki her "temel metafizik pozisyonu" içine yerleştirebileceği bir formel çerçeveye ulaşıncaya kadar damıtmaya çalıştı (N3 179/NII 25). O bunu yaparak ("Metafizik Nedir" ve *Kant ve Metafizik Problemi* gibi metinlerinde) 1940'ta "metafiziğin özü kavramı" — bu ifade şunu dile getirir: "Metafizik aslında entiteler totalitesinin hakikatidir" (N3 187/NII 257) — diye adlandırdığı şeyi takdim edinceye kadar, ilk kez 1929'da ileri sürdüğü metafizik anlayışını rafine etmeye devam etti. Bu "metafiziğin özü kavramı"nın bize söylediği şey nedir? Heidegger'in bu bölümün girişinde verdiği tavsiyeye kulak verelim ve metafizik sorununun/sorusunun kendi mümkün cevaplarını belirleme ve sınırlarını çizme tarzı üzerine kafa yoralım.

Heidegger metafiziğin tarihini şöyle anlar: "Batılı-Avrupalı düşünmeye şu soru kılavuzluk eder: 'Entite nedir? [*'Was ist das Seiende?'*]* Bu onun varlık [*Sein*]

---

* entite (entity): Başka Türkçe çevirilerde bu felsefi kavrama "kendilik" olarak karşılık veriliyor; bence bu karşılık tarihsiz, anlamdan

hakkında soru yöneltme formudur" (KTB 340/GA9 448-9). Fakat Heidegger'e göre metafiziğin "varlık" olarak gördüğü entitelerin ne *oldukları* sorusunun cevabı aslında çok daha net bir şekilde "entitelerin varlığı" [*das Sein des Seienden*] diye anlaşılmış olmayı gerektirir. Bu Heideggerci konuşma tarzı ilk bakışta tuhaf gelebilir, fakat aslında çok açık bir felsefi izahtır. Entitelerin ne *olduklarını* (veya entitenin ne *olduğunu*) sormak bu entitelerin *varlığı* hakkında soru yöneltmek anlamına gelir. Heidegger bunu şöyle ifade eder: "Entitelerden sözedilen her durumda küçük "is/(olmak/varolmak)dır" kelimesi [bu] entitelerin *varlığını* adlandırır" (PR 125/GA10 183). "Entite nedir" sorusuna cevap vermek için metafizik entitelerin ne (ve nasıl) *oldukları* konusunda ve dolayısıyla bu entitelerin *varlığı* konusunda bir iddia ileri sürer.

Fakat Heidegger'in sarsıcı tezi, entitelerin varlığıyla ilgili bu metafizik postülaların metafiziğin tarihinin tümünde aynı formu aldıklarıdır: "Metafizik entitelerin tümünden/entiteler totalitesinden [ve] dolayı-

---

yoksun ve çağrışımsız, ve Heidegger'i çevirirken pek bir işe yaramıyor. Entite şey(thing) ya da "varlık" (being) anlamına geliyor. *Sein: being: varlık; (das) seinde: varolan şey, varlıklar.* Fakat "güzel" kelimesi ne kadar çoğul olabilir? İngilice yazan felsefeciler bir karışıklığı önlemek ve Heidegger'i doğru anlamak için Almanca terimi "entity" ile karşılamayı tercih ediyorlar. Entiteyi varlık veya varlıklarla karşılamak, Heidegger'in düşüncesinin yanlış anlaşılmasına yolaçar. Bunun açıklanması sayfalar dolusu bilgiyi gerektirebilir. (Bu konuda bakınız: Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, 1999, özellikle de "being" maddesi). İki kavram arasındaki farklılık Heidegger'in "ontolojik farklılık" ayırımını gösteriyor. Diğer taraftan Heidegger'in metinlerinde ve Heidegger'i konu edinen metinlerde "varlık" kavramı çok geçtiği ve Heidegger'in temel kavramlarından biri olduğu için entiteyi varlık diye karşılamak, "varlık" ile "entite"nin birbirine karıştırılmasıyla sonuçlanıyor ve bu da metni anlaşılmaz kılıyor. Entity Türçe'ye "entite" olarak aktarılsa, kıyamet mi kopar, Türkiye'de felsefe (!) mi çöker, Türkçe felsefe dili olma potansiyellerini mi yitirir? /ç.)

sıyla entitelerin *varlığından* aynı şekilde sözeder" (N4 151/NII 205). Metafiziğin en temel postülaları — Heidegger bu postülaları "temel metafizik pozisyonlar" diye adlandırır — " aslında entitelerin totalitesi/tümü hakkındaki hakikati" (N3 187/NII 258/GA50 4) tesbit çabasındadır. Metafiziğin bu "çekirdek içeriğini" [*Kerngehalt*] analizi onu şaşırtıcı bir keşfe götürür; her "temel metafizik pozisyon" aslında "iki katlıdır/yüzlü/"dür (KTB 340/GA9 450). Yani metafizik "entitelerin *varlığına* ilişkin soruya" aslında mahirane birbirinden farklı, fakat birbiriyle ilişkili iki cevap verir. En basit formuyla Heidegger'in tezi, her temel metafizik pozisyonun şu iki ayırt edilebilir unsura sahip olduğudur: entiteleri "entiteler olarak" anlama ve entiteler "totalitesini" anlama. Bu durumda, yapı itibarı ile, metafizik sorgulama, "Entite ne'*dir*?" sorusuna birbirinden çok farklı iki cevap bekleyerek aynı anda iki yolu birden izlediği için "Entite ne'*dir*?" sorusu "iki katlı" bir sorudur (KTB 11/GA9 449).[9] Heidegger şöyle izah eder: "Entite ne'*dir*?" hem bir entiteyi entite yapan *şeyi* (bu yolla entitenin entite olarak "özünü" veya "nelik"lerini sorgulayan bir soru olarak) hem de bir bütün olarak entitlerin entiteler olma tarzını (ve dolayısıyla entitelerin "varoluşunu" ya da "neliğini" bir bütün olarak araştıran bir soru olarak) sorgulayan bir soru olarak işitilebilir. Sorunun belirsiz formu dikkate alındığında bunların herikisi de meşru sorulardır ve göreceğimiz gibi tarihsel olarak "entitelerin varlığını" yaygın anlama tarzlarıdır. Bu yüzden metafiziğin *Kerngehalt'ı/çekirdek içeriğinin* (metafiziğin entitelerin

---

9 *Par excellence/tam anlamıyla* metafizik sorununu/sorusunu, yani Sokratik *to dia ti*'yi "Aristoteles'in [metafizik] düşünmenin değişmeyen sorusu" [N4 206/NII 344] olarak formüle ettiğini göreceğiz; sözün gelişi bakınız Aristoteles, *Physics* II.I, 192b3 8.

varlığını kavrayışı) kavramsal olarak iki katlı, belirsiz bir çekirdek olduğu ve bu kırılmış çekirdeğin tarihsel olarak birbiriyle sarmaş dolaş iki gövde halinde geliştiği anlaşılıyor.

1946'da Heidegger çok açık şekilde metafizik sorusununun bu iki gövdesini biri birine diğeri ötekine karşılık gelecek şekilde "ontoloji"yle ve "teoloji"yle özdeşleştirir ve bundan böyle "metafiziğin temel ontolojik karakteri" (N4 209/ NII 348)[10] diye anlayacağı şeyi açıkça dile getirir. 1961'de sonradan anlamanın avantajıyla Heidegger bize belki de metafizik sorununun/sorusunun ontolojik yapısının en açık yorumunu verir:

> Batılı-Avrupalı düşünmenin tarihini bir kere daha hatırlarsak, şununla karşı karşıya kalırız: Enti-

---

[10] Kısaca ifade etmek adına Heidegger'in yavaş yavaş izah ettiği kendi ontoteoloji anlayışının tarihsel gelişiminin geneolojik/soyağacını çıkaracak bir incelemesinden vazgeçiyorum. Yine de bu açıdan çok dikkate değer olan şey 1928 tarihli *Mantığın Metafizik Temelleri* [*Metaphysical Foundations of Logic*]'ne yazdığı büyüleyici fakat karmaşık "Zeyl"dir (Appendix) (MFL 154-9/GA26 196-202) Bu zeyli Heidegger'in olgun ontoteoloji anlayışının ışığında okumak, onun burada geliştirdiği kısa-ömürlü "metontoloji" projesinin — uygun tema bir bütün olarak entiteler temasını içeren özel bir problematiktir (MFL 157/GA26 199) — en iyi Heidegger'in "temel ontolojinin" batan gemisinden bu projenin ontoteolojik bitmiş şekline — bir "temel teoloji" veya "theioloji" tipidir — atlama girişimi olarak anlaşılabilir (bakınız HCE 135/H 195) 1928'de Heidegger burada hala metafiziği "pozitif" bir görev, aslında "bizatihi felsefenin en temel problemi, hala *yerine getirebileceğine* inandığı bir görev olarak görür. Bununla birlikte o şunları yazarken metafiziği daha sonra ontoteoloji olarak gören pozisyonuna çok yaklaşır: "Birleşik durumlarında ontoloji ile metontoloji metafizik kavramını oluştururlar" (MFL, 158/GA26 202). Bunun, Heidegger'in kendi ontoteolojik uğraşlarındaki — "temel ontoloji" ve sonra "metontoloji" — ölümcül hataların metafiziği ontoteoloji olarak kesin şekilde reddetmeden önce farkına varmış olduğunu gösterdiğini düşünüyorum ("Metontoloji" konusunda bakınız Growell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, 222, 43.

> telerin varlığı sorunu/sorusu olarak varlık sorusu/sorunu formu itibarı ile duble bir sorudur. O bir taraftan şu soruyu yöneltir: Genelde bir entite olarak entite nedir? Felsefenin tarihinde bu sorunun kapsamı altına giren refleksiyonlar ontoloji başlığını/adını alırlar. "Entite nedir" [veya "Varolan şey nedir?"] sorusu eş zamanlı olarak şunu da sorar: Hangi entite en yüksek [veya en üstün, *höchste*] entitedir ve hangi anlamda en yüksek entitedir? Bu Tanrı sorusu, Tanrılıkla ilgili bir sorudur. Biz bu sorunun alanına teoloji diyoruz. Entitelerin varlığına ilişkin sorudaki bu düalite ontoteoloji başlığı altında birleştirilebilir.
>
> (P 340/GA9 449)

Heidegger burada metafizik sorusunun formel ontoteolojik yapısının kısaca ana hatlarını çizer. Bu soru iki farklı cevap üretecek şekilde kendisi üzerine katlanan/kıvrılan, sonra tekrar kendisi üzerine kıvrılan/katlanan bir sorudur. Şimdi bu katları dikkatle izah edelim.

"Entite ne*dir*" sorusu bir taraftan şunu sorar: ""Entite olarak entite nedir?" Heidegger bunu *ontolojik* soru diye adlandırır; çünkü o *on hêi on*'un, entiteler *sıfatıyla* entitelerin veya Heidegger'in çok daha net ifadesiyle "varolmaya/olmaya göre, yani yalnızca entiteyi entite haline getiren şeye — varlığa/varolmaya — göre entitelerin" (MFL 10/GA26 12) yorumunu [*logos*] verir. Heidegger'in yorumu açıkça *Metafizik*'te Aristoteles'in dolaysızca "ilk felsefeyi" — *on hêi on*'un *episkopei katholou peri tou ontos hêi on* olarak inceleme, yani "entiteleri varlığa [*Sein*] gelebildikleri kadarıyla araştıran sorgulama"[11]— izahına başvurur. (Burada "var-

---

[11] Aristoteles, *Metaphysics*, IV.I, 1003a.

lık" Aristoteles'in *to on* ortacının/çekimsiz fiilinin karşılığıdır. Aristoteles mastar ya da soyut isim *to einai*'yi, yani "varlığı" (being) kullanmadığı halde Heidegger'in görüşü bunu pekala yapabileceğidir. Aristoteles'in ilk felsefesi (first philosophy) entiteleri entiteler oldukları kadarıyla inceler; Heidegger'in "entitelerin varlığına" ilişkin metafizik soru olarak karakterize ettiği şey işte tam da budur.)

Heidegger'in buradaki temel fikri metafiziğin entitelerin en genel temellerini ararken ontoloji olarak görev yaptığıdır; metafizik, bütün entitelerin paylaştıkları birleştirici unsurun ne olduğunu bulmaya çalışır. Ontologlar entitelerin *varlığını* o entitenin gerisinde ya da altında "keşfedilecek" veya "kazılarak bulunabilecek" [*ergründt*] başka hiçbir temel entite kalmayacak şekilde anlar ve sonra da bu "örnek/numune entiteyi" kavrayışlarını bütün entitelerin *varlığına* teşmil ederler. Bu örnek kabilinden entite böylece bütün başka entitelere ontolojik "temel sağlama" [*ergründen;* "giving the ground"] rolünü yerine getirmeye başlar; başka bir söyleyişle bu temel ontolojik entite varlığını diğer bütün entitelerle paylaşan ve dolayısıyla onları kompoze eden ya da birleştiren bir entiteye dönüşür. (EP 20/NII 421). Heidegger'in ifadesiyle metafizik entiteleri aslında her entite için ortak temele göre düşündüğünde" (I&D 70/139) metafiziktir. Tarihsel olarak, farklı metafizikçiler bu evrensel temeli çok geniş bir farklı "tarihsel belirleyiciler/yapı taşları" [*Prägung*] yelpazesine göre belirler: "*Phusis, Logos, Hen, Idea, Energeia,* Substantialite/Cevher olmaklık, Objektivite, Sübjektivite, İrade, Güç Tutkusu/Güce Tutku (Will to Power), Tutkuya Tutku (Will to Will)" (I&D 66/134); ve elbette "*Ousia,*" ilk-töz/cevher (proto-substance); göreceğimiz gibi Heidegger "asıl metafiziğin " entite-

lerin varlığının bu ontolojik yapı taşları ile birlikte "başladığını" (EP 4/NII 403) düşünür.

Diğer taraftan, "Entite nedir?" (veya "*Was ist das Seinde?* sorusunu bu kontekstte "Varolan şey nedir?" sorusu daha iyi karşılar) aynı zamanda şunu da sorar: "*Hangi* entite en yüksek (veya üstün) entitedir ve bu entite hangi anlamda *vardır*?" İtalikle yaptığım vurguların ve Heidegger'in ifadesinin ("*Welches ist und wie ist* ...") de ortaya koyduğu gibi, metafizik sorusunun bu teolojik boyutunun iki cephesi vardır. "Varolan şey nedir?" hem (1) *Hangi* entitenin üstün, paradigmatik ya da örnek teşkil edici anlamda üstün, paradigmatik veya örnek teşkil edici olduğunu, hem de (2) Onun hangi anlamda *varolduğunu* sorar. Heidegger ilk soruyu "Tanrı sorusu," ikincisini "ilahilik/tanrılık sorusu" diye adlandırır. "Tanrı sorusuna" (varolan entitelerden en üstün entite olma anlamında hangisinin üstün olduğu sorusuna) cevap vermek için metafizik "ilahilik/kanrılık" sorusunu (en üstün varlık *türü* nedir?) yöneltme ihtiyacı duyar. Teoloji olarak metafizik varolan şeyin varlığının birbiriyle ilişkili şu iki boyutunu anlamayı dener: "*Hangi* entite en üstün entitedir ve bu entite *ne tarzda* üstündür?' (P 340, vurgu bana ait/GA9 449).[12] Birarada düşünüldüklerinde, der Heidegger,

---

[12] Bu şu ateistik ya da kuşkucu "Bu en üstün varlık/varoluş türü gerçekten var mıdır?" sorusunun saçma olduğuna imada bulunur. (İlkin, eğer böyle bir varlık yoksa, o zaman bu varlık en üstün, örnek teşkil edici ya da paradigmatik entite "varlığı itibarı ile en üstün" entite de olamaz.) Kuşkucu soru ilkin "Tanrı sorusuna" daha önce verilmiş belirli bir cevap (aslında Tanrı sorusuna makul cevap verilemeyeceği öne sürülerek) sorgulandığında ve (Tanrı sorusunun saçma olduğu ileri sürülerek) *herhangi bir* entitenin en yüksek ya da paradigmatik entite "*olduğundan*" kuşku duyulmaya başlandığında doğabilir yalnızca. Fakat bana göre geç Heidegger ateist değil, politeisttir; çünkü o uygun şekilde — "serbest/özgür bırakma" ya da *Gelassenheit* diye adlandırdığı fenomenolojik tu-

bu iki boyutlu "Tanrı ve tanrılık sorusu" *teolojik* bir sorudur; *teolojiktir* çünkü *theion*'un, yani "entitelerin nihai nedeni ve nihai temeli"nin (N4 209/NII 347) varoluşunu sorgular ve yorumunu [*logos*] yapar.

Heidegger'in buradaki temel tezi metafiziğin, "entiteler totalitesi olarak entiteler totalitesini ... üstün/nihai, herşeyi temellendiren entiteye göre düşündüğü" (I&D 70-71/139) zaman teolojik olarak düşündüğüdür. Göreceğimiz gibi, Batı metafiziğinin başlangıcından itibaren bu, "en yüksek/nihai entite"nin entitelerin varlığının nihai temeli olarak anlaşılmıştır (tekrar belirtelim, farklı birçok tarzda da olsa). Bu yüzden Heidegger metafiziğin, en üstün entiteyi "herşeyi temellendiren/herşeye temel teşkil eden" entite olarak belirlediği her durumda teoloji olduğuna inanır; bu "herşeyi temellendiren entite" ister bir "hereket etmeyen hareket ettirici" ister "kendi kendisine-neden olan neden" (yani Heidegger'in "metafizik Tanrı kavramı" diye nitelediği "*causa sui*") ya da başka bir söyleyişle Aristoteles'le birlikte "ilk neden" olarak, Leibniz'le birlikte *ens realissimum* ("varlıkların varlığı") — Heidegger yerinde bir tutumla Leibniz'in "en yüksek entite"sini böyle karşılar — olarak anlaşılan şey; farketmez. Aynı şekilde Kant da "sübjektivitenin öznesini her objektivite imkanının koşulu olarak," yani anlaşılabilirlik imkanının nihai koşulu olarak postüle etti-

---

tumla — yaklaşıldığında birçok farklı türde entitenin kendi varlığını örnek teşkil edici tarzda ifşa ettiğine (o bu fenomene "şeylerin şeyleşmesi" der) inanır. Bu son görüş için benim şu metnime bakınız: "Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy." Heidegger'in metafiziği eleştirisinin dini önemini/anlamını ortaya koymak amacıyla yapılmış genellikle birbiriyle çatışan, fakat ilgi çekici bir dizi girişim için şu denemeler koleksiyonuna bakınız: Mark A. Wrathall. Ed., *Religion after Metaphysics.*

ği — tıpkı Hegel'in "en yüksek entiteyi koşulsuz sübjektivete anlamında mutlak varlık olarak" belirlediği zamanki gibi — zaman "teolojik olarak" düşünür (I&D 60/127; N4 208/NII 347); bu belirlenen şeyler anlaşılabilirlik imkanının nihai koşullarıdır. Heidegger'e göre, Nietzsche bile "teolojik tarzda entiteler totalitesinin *extentiası*'nı aynı olanın ezeli ve ebedi dönüşü olarak düşünür" (N4 210/NII 348); çünkü (Nietzsche'nin entitelerin varoluşunu spekülatif kozmolojik kavrayışında) ezeli ve ebedi dönüş entiteler totalitesinin varolma tarzı değildir sadece, (oluşun sonsuz akışı *varlığa* gelişinin zirvesi olarak) onların *en yüksek* varoluş modudur aynı zamanda.

Tablo 1. 1. *Metafizik Gelenekteki Farklı Ontoteolojiler*

Onto-	-Teoloji
Entiteler olarak entiteler	Bir bütün olarak entiteler
En Temel Entite	En Yüksek Entite
Nelik (Whatness)	O olmaklık/Nasıllık (Thatness)
Koinotaton	*Katholon*
Essentia	*Existentia*
Evrensel olarak *İdea*	Paradigma olarak *Idea*
Deutera ousia	*Prôtê ousia*
Ultima ratio	*Causa prima*
Ens commune	*Summum ens*
Quidditas (özsellik/essentiality)	*Quomodo* (modalite)
Realite	Reel olan
Sübjektivite/Öznellik	Özne
Substantialite/Tözsellik	Substance/Töz
Tranzandantal/Aşkın	Aşkın olan
İçerik	Form
Eylem	Organizasyon
Güç Tutkusu (Will-to-power)	Aynı olanın ezelî ebedî dönüşü

Böylece, Batı metafiziğinin tarihine uygulandığı zaman, Heidegger'e ontoteolojiyi altyapı niteliğinde bir çerçeve olarak kavrayışı ona (yukardaki tablodaki) ontoteolojik ayırımları ortaya çıkarma imkanı veren şey, Batı metafiziğinin tarihine uyguladığı ontoteolojiyi — her metafizik aygıtın üzerine inşa edildiği — altyapı/temel niteliğinde bir çerçeve olarak anlayışıdır.[13]

3. Metafizik Temel Arayıcılığın Dekonstrüksiyonu

Dördüncü Kısım'da bu tablonun içeriğine ve bu tablonun beslediği "derin problemlerden" birine döneceğiz. (Bu problemi henüz yeri gelmemişse de şu şekilde formüle edebiliriz: Neden Heidegger'in ontoteoloji anlayışını, bu tür "ontolojik" kavram çiftlerini göründükleri kadarıyla aralarındaki birçok farklılığı dikkate

---

[13] Bu tablo ne bu ayırımları tüketen bir tablodur ne de burada adları belirtilen ayırım çiftlerinin tümünün bir tarihsel çağı temellendirmede başarılı olduklarını ima ediyor. Kaldı ki diğerlerinin tümünü açıklayabilecek bir "master çift" de vardır. ("Essence [Öz]/existence [varlık/varoluş] ayırımı buna yaklaşır, fakat Heidegger şunları yazarken anakronistiktir: "*Essentia/existential (öz-varoluş) ayırımı* her metafiziği temellendirir" [EP 82/NII 489].) Benim yaptığım, ayırım çiftlerinin birbirleriyle "aile benzerliği" taşıdığını söyleme girişimidir; fakat bu hemen şu soruyu doğurur: *Neye göre/neyin ürünü* aile benzerliği? Heidegger bu ayırım çiftlerinin en iyi, metinde izah edilen anlamıyla aynı ontoteolojik olarak yapı kazanmış farklılığın farklı versiyonları olarak anlaşılabileceklerinde ısrar eder. Ben bu yüzden burada, "terimler listesini çoğaltma, terimleri düzenleme, terimleri bir yapısal modelde sabitleştirme dürtüsünü" " hakiki/gerçek doktrine yönelik ilgisine" ihanet ederek "düşünmenin akıcı, yankılanan, davetkar, asli kelimelerini/sözlerini sanki onlara manipüle edilebilecek varlıklarmış gibi" muamele eden "akademik bilgiçlik" (Gail Stenstad, "The Turning in *Ereignis* and the Transformation of Thinking," 92-3) diye bir kenara fırlatan ortodoks Heideggercilikle ilişkimi koparıyorum.

almaksızın biraraya getirmeye sürüklediği halde, makul bulmamız gerekiyor?) Fakat ilkin amaçlarımız açısından, Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışının yukardaki izahındaki yegane önemli noktanın ne olduğunu vugulamak isterim. Bu önemli nokta metafiziğin asıl tarihsel rolünün, varolan şey için bir "temel" *tesis etmek* — "birbirine bağlı bir dönüşümler serisinin paradoksal sürekliliği" (GA15 395) dahilinde — bu "temeli" *korumak/sürdürmek* olduğu tezidir. Şunu söyler Heidegger: "Batı düşüncesinin ilk zamanlarından beri varlık her entitenin entite olarak içinde yerini bulduğu temel ya da ilke [*Grund*] olarak yorumlanmıştır" (I&D 32/96). (Burada, Heidegger'in metafiziği kavrayışı kontekstinde, " 'varlığın' daima ve her durumda *entitelerin* varlığı" (I&D 61/129) anlamına geldiğini ve dolayısıyla "varlığı anlamanın" "entitelerin varlığını" anlamanın kısa ifadesi olduğunu hatırlamamız gerekir.)

Ben Heidegger'in entitelerin varlığının entitelere *temel teşkil ettiği/entiteleri temellendirdiği* iddiasında, "temellendirmenin" [*gründen*] metafiziğin "temellendiriyor/temel teşkil ediyor olmasının" ontolojik anlamı ile teolojik anlamları arasında "raslantıya bağlı bir belirsizlik" olduğunu görmenin hayati olduğuna inanıyorum. Ontolojik açıdan, bir kez genelleştirilerek bütün entitelerin varlığı olarak anlaşıldı mı temel entite entiteleri, entitelere "temel sağlama" [*ergründen*] anlamında *temellendirir*; ontoloji metafizikçinin araştırmasının "nüfuz edemeyeceği" derinlikteki en alt düzeyi/tabakayı keşfederek ortaya çıkarır. (*Ergrunden* yalnızca "dibine ulaşmak, nüfuz etmek ya da keşfetmek" anlamına değil, aynı zamanda "birşeyin temeline ulaşmak" ya da "çak daha kesin şekilde tesbit etme arayışı" anlamına da gelir.) Teolojik açıdan, en yüksek

(ya da en üstün) entite — aynı zamanda entitelerin varlığı olarak anlaşılır — nihai noktada bütün entitelerin doğdukları ve sonra kendisiyle "gerekçelendirilebilecekleri" kaynağı "tesbit ederek" entiteleri "temellendirir"/entitelere temel sağlar [*begründen*]. (*Begründen* yalnızca "nedenlerini vermek" ya da "gerekçelendirmek" anlamına değil, aynı zamanda "temelini verme" anlamında "tesis etmek" ya da "kurmak" anlamlarına da gelir.)[14] Şunu söyler Heidegger:

> Metafizik entitelerin varlığını hem [ontoteolojik olarak] en genel olan şeyin, yani aynı tarzda her yerde geçerli olan şeyin birliğini sağlayan-temele [*ergründenden*] hem de aynı zamanda [teolojik olarak] her şeyin birliğini, yani başka herşeyin üzerindeki En Yüksek Şeyi tesis etme [*begründenden*] açısından düşünür. Böylece entitelerin varlığı peşinen temellendiren temel [*der grünge Grund*] olarak düşünülmüştür. (I&D 58/125)

Tuhaf-görünüşlü, fakat hayati önemi haiz bu iddiayı metafizik gelenek içinde ontoteolojik "temellendirici temel"in hem ontolojik hem de teolojik anlamlarda *temellendiriyor olması* anlamına gelecek şekilde yorumluyorum. Başka bir söyleyişle, bu ifade eş zamanlı olarak hem ontolojik açıdan "temel sağlama" hem de teolojik açıdan "temel tesis etme/kurma" anlamına geldiği içindir ki ontoteolojik olarak anlaşılan entitelerin varlığı, varolan şeye ilişkin değişen tarih hissimizin kendisine özgü *çifte* "temellendirmesini" gerçekleştirebilir.

---

[14] Bakınız Terrell et al., *HarperCollins German Dictionary*, 98, 220, ve G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, 298, 519.

Heidegger'in fenomenolojinin ilk yasası olarak gördüğü "yakınlık yasası" (the law of proximity) apaçık ortada olan şeylerin/bize apaçık görünen şeylerin dikkatimizden kaçmasının kuvvetle muhtemel olduğunu" dikte eder. (PAR 135/GA54 201). Bunu düşünürken şunu unutmayalım. Metafizik entitelerin varlığını başka bütün entitelerin varlığına katıldıkları [varlığa] göre ontolojik olarak kavrarken, ve teolojik olarak bütün entitelerin doğduğu herşeye kaynak teşkil eden entiteye göre kavrarken, "muhakkak/kesin sayılan" şey (entitelerin varlığı olarak anlaşılan) varlık'ın "entitelerin temeli" rolünü, yani *temel/temel teşkil edici* bir rolü yerine getirmesidir.[15] Gerçekten de metafizik ne *oldukları* ve nasıl *olduklarıile* ilgili temel arayıcı iddiasını — "entiteler totalitesi olarak entiteler totalitesiyle ilgili hakikatini" — probleme eş zamanlı olarak kavram skalasının heriki ucundan yaklaşarak güçlendirir: metafizik hem aşağıdan yukarıya doğru "temel-sağlama ya da tesis etmeyi" gerçekleştirir (bununla en temel entite anlayışından genelleştirerek ulaştığı entitelerin varlığına ilişkin kavrayışı anlaşılabilir düzeni içeriden dışarıya temellendirir) hem de yukarıdan-aşağıya doğru teolojik "temellendirmeyi veya gerekçelendirmeyi" gerçekleştirir (bununla en yüksek entite anlayışından türettiği entitelerin varlığı kavrayışı anlaşılabilir düzeni dışarıdan içeriye doğru teminat altına alır). (I&D 61/129; 39/104) Her başarılı, çağ-temellendirici metafizik sistem temel arayıcılığın (foundationalism) bu iki farklı formunu (dolayısıyla anlaşı-

---

15 Mark Okrent bunu şöyle izah eder: "Varlık'ı entitelerin temeli olarak anladığı için metafizik daima başka herşeyi açıklayan nihai temellere, nihai prensiplere sürüklenir." (*Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, 227, terminolojik açıdan benim terminolojimle uyuşuyor).

labilir düzeni temellendirmeyi) entitelerin varlığına ilişkin kavrayışımızı *hem* içerden *hem de* dışarıdan hareketle, mikroskopik ve teleskopik olarak, hem döşemeden hem tavandan hareketle — veya Heidegger'in ifadesiyle, hem ontolojik *hem de* teolojik olarak, yani *ontoteolojik olarak* — teminat altına alır.

Fakat, ontoteoloji olarak metafiziğin tarihi nasıl temellendirdiğiyle ilgili bu anlayışı özenle yeniden inşa ettikten sonra Heidegger temel arayıcı metafiziğin tarihi altındaki halıyı çeken darbe niteliğindeki şu soruyu yöneltir: Bu *aslında* ne türde bir temeldir? Başka bir söyleyişle, eğer metafiziğin entitelerin varlığı ile ilgili ontoteolojik postülaları bu entiteleri iki katmanlı temellendiriyorsa, bu durumda *entitelerin varlığını hangi sırayla temellendirmektedir?* Yalnızca iki cevap türü geriye çekilmeyi önleyebilir. Ya entitelerin dışında entitelerin varlığının kendisini içinde veya kendisi vasıtasıyla temellendirdiği bir şey olmaladır ya da aksi takdirde entitelerin varlığı kendi kendisini-temellendirmelidir/kendi kendisine-temel olmalıdır. Göreceğimiz gibi Heidegger ilk cevabın bir varyasyonunu geliştirir: "Varlık olarak Varlık" entitelerin varlığının metafizik farklı çağlara ait postülalarını mümkün kılan — fakat ontoteolojik olarak "temellendirmeyen — şey için geliştirdiği problematik adı olacaktır. Fakat Heidegger metafizik geleneğin ikinci obsiyonu/şıkkı seçtiğinden emindir. Metafizik için "Entitelerin varlığı kendisini, kendisini [ontolojik olarak] temellendiren ve kendisini [teolojik olarak] tesis eden/kuran temel olarak ifşa eder" (I&D 57/124)

Böylece metafiziğin giriştiği bu özel "çifte temellendirmenin" entitelerin varlığını kavrayışını ontolojik olarak temel bir entiteye demirlediğini, ve teolojik olarak bu kavrayışı üstün/yüksek bir entiteden çıkar-

dığını görmüş bulunuyoruz. Ancak Dördüncü Kısım'da göreceğimiz gibi, Heidegger'in metafiziği dekonstrüktif analizi, bu ontoteolojik olarak yapılanmış "temel metafizik pozisyonlar" ne kusursuz bir ontolojik *Ur-grund/ilk-temel*, yani varlığı kavrayışımızın sarsılmaz "asli/ilk temelini" ne de sanki anlaşılabilir dünyanın altında sürekli dipsiz "uçurumlar" açılıyormuşçasına bütünüyle istikrarsız/değişken bir *Abgrund/sonsuz derinlik/temelsizlik* oluştururlar. Tam tersine bu temel metafizik pozisyonlar tarihi, Heidegger'in *Un-grund/temelsizlik* diye nitelediği şeyle — herbir çağa ait anlaşılabilirlik koleksiyonları için gerekli "temelin muhtemelen zorunlu görünüşüyle" (IM 3/GA 405) — teçhiz ederler. Başka bir söyleyişle, Metafiziğin teşebbüs ettiği özel "çifte temellendirme" entitelerin varlığını kavrayışımızı daima epistemik bakımdan temel ile dipsiz uçurum/temelsizlik arasında "muallakta" bırakır. Bu vukuf çok önemlidir; çünkü metafiziğin tarihinin neden hem kesintisiz bir çağ hem de sürekli bir akış değil de nispeten istikrarlı ve birbirini izleyen bir varlığı kavrayışlar *silsilesi* olduğunu izah eder. Heidegger bize "denetim altında tutmak/zaptetmek/durdurmak"ın (to hold back) Grekçe'de *epochê* demek olduğunu hatırlatırken (T&B 9/ZSD 9) söylemek istediği şey, entitelerin varlığını kavrayışımızın tesisinde birbirini izleyen her bir ontoteolojik tarzda yapılanmış metafizik postülanın ontolojik tarihselliğin akıntı selini bir sure — bir "çağ" zamanı — durdurduğudur/kontrol altında tuttuğudur.[16] Bu metafizik süspansiyonlar bir çağ boyunca bir

---

[16] Varlığın tarihindeki her farklı metafizik tarzda temelndirilmiş çağ tarihselliği "varlık olarak varlığı," anlaşılabilirliği koşullandıran fenomenolojik " "mevcuduyete çıkışı" "kontrol altında tutarak" (zorunlu olarak eksik bir kavramsal yorumda dondura-

tarihsel "anlaşılabilirlik koleksiyonunu" çifte temellendirmeyi sürdürür ve yalnızca bir sonraki ontoteolojik olarak temellendirilmiş çağ onu yerine kendisini ikame edebilir.

Ve bu şekilde o varlığın tarihinin akışı içinde — Heidegger'in yorumuyla, Nietzsche metafizik temel bulma (foundationalism) projesinin felsefi sicimlerini koparıncaya kadar herbiri kendi çağı için "entiteler totalitesi olarak entiteler totalitesiyle ilgili hakikati" zamansal olarak tesis etmeyi başaran bir üniter ontoteolojik postülalar serisi, yani "temel metafizik pozisyonlar" keşfettiğimiz kırılmış çekirdekte — yaşamaya devam eder. Ben Nietzsche'nin bunu ontolojik demirleme çapasını yerinden çıkararak — sözün gelişi

---

rak) muallakta bırakır. "Aynısı" benzeri "varlık olarak varlık" Heidegger'in, hem nihai kavramsal çerçeveye yerleştirmeyi sorgulayarak hem de ona maydan okuyarak ontolojik tarihselliği mümkün hale getiren tüketilemez fenomenler için kullandığı isimlerden biridir. Metafizik "varlık olarak varlığı" her bir anlaşılabilirlik koleksiyonu için gerekli temel kavram parametrelerini kodlayarak parçalarken yorumdışı bıraktığı için etki alanı total değildir; düşünce hiçbir şekilde bütünüyle kendi çağına hapsedilemez. Fakat metafiziğin etkisiyle biz bunu unutma eğilimindeyizdir. Gerçekten de Heidegger için "en büyük tehlike"nin, Nietzsche'ci "egemen olma" metafiziğinin tesis ettiği perspektiften entitelerin varlığını [ezeli ve ebedi şekilde mükereren vukubulan güç tutkusu/güce tutku (will-to-power)] (N4 203/NII 340), sadece buharlaşan bir gerçekliğin son kalıntısı (IM 42/GA40 43) olarak Nietzscheci kavrayışımızın "varlık olarak varlık" (hiçlik olduğu ortaya çıkan bir fenomendir) nosyonunun bizatihi kendisini kuvvetle gayrımeşru hale getirmeyi başarabilmesi olduğunu göreceğiz. Heidegger "varlık olarak varlığın" "hiçliğe" bu indirgenişini "asıl nihilism" olarak görür (N4 202/NII 339); çünkü bu onun nihilistik-olmayan, çağlar sonrası bir çağ umudunu teminat altına alan fenomeni — biz böyle bir indirgemeyi farkedebileceğimiz ve dolayısıyla Heidegger'in onun "özgürleşme talebi" (freeing claim) diye adlandırdığı şeye nüfuz edebileceğimiz ölçüde (Donuzuncu kısmın C şakkında göreceğiz) — ıskartaya çıkarır.

"Bir Hata'nın Tarihi"nde, Kantçı bu dünyanın bu dünyanın ötesindeki veya içindeki bir "hakiki dünya"ya demirlenebilmesini sağlayacak hiçbir kesintisiz/sağlam zincirin inşa edilemeyeceği dersini genelleştirdiğinde — ve aynı zamanda bir yüksek/üstün varlığa başvuruyu hem bilgi bakımından yetersiz hem de etkisi bakımından nihilistik bir şey olarak ikna edici tarzda eleştirerek — sözün gelişi "deli" "Tanrının öldüğü... Onu bizim öldürdüğümüz" haberlerini pazar yerine getirdiğinde — yaptığını düşünüyorum. Burada Nietzsche'nin "deli"sini bizi *daha önce* vukubulmuş bir olayın derin anlamıyla karşı karşıya getiren elçi/mesaj taşıyıcı olarak sahneye yerleştirdiğini görmek önemlidir. Nietzsche için, metafizik bilginin limitlerini ve Tanrı'nın varlığının geleneksel delillerinin yanlışlığını göstererek bu anlamda "Tanrı'yı öldüren" Kant'dır.[17] Heidegger'in ifadesiyle Nietzsche — Kant'ın metafiziğin tarihine örtülü katkısını göz önüne sererek — Kant'ın düşünmediği-

---

[17] Bakınız Nietzsche, *Twilight of Idols*, 50-51; *The Gay Science*, (# 125), 181. Müteakip yorum için bakınız Heidegger, "Nietzsche's Metaphysics" (N3 185-251/NII 257-333). Nietzsche Kant'ı öldürme girişiminde bulunan (aslında "tanrı'yı öldürme" girişiminde; başka bir söyleyişle ahlakın temeline ilahi otariteyi değil aklı koyma girişiminde bulunan); fakat sonra bu cinayeti rasyonalleştirmek ve günahından kurtulmak için (Musevi-Hıristiyan değer sistemini benimseyerek) harsızlık yaptığını düşünen Raskolnikov figürü olarak görür. Nietzsche'ye göre Kant bununla, gerçek bir radikal eylemle, "tanrının ölümünün" "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebiyle karşı karşıya gelmekten kaçar; başka bir söyleyişle dünyayı bir öte dünya ile hep menzilimizin dışında bir dünya ile mukayese ederek değersizleştirmeyen yeni, nihilistik-olmayan bir değer-sisteminden kaçar. Bakınız Nietzsche, "On the Pale Griminal," *Thus Spoke Zarathustra*, 149-52; ve benim şu makalem:: "Deconstructing Hero"; Nietzche'nin Kant'a henüz dikkate alınmayan borcu için R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*.

ni düşünür; ve Heidegger daha sonra aynı şeyi Nietzsche için yapar.

Metafizik güç-tutkusu/güce-tutku (will-to-power) ve ezeli-ebedi tekrar/dönüş doktrinlerinin "düşünülmemiş" ontolojik *birliğini* ortaya çıkararak Heidegger Nietzsche'nin kendi temel metafizik pozisyonunun kendisinin bilincinde olmadığı metafizik varsayımları temelinde düşündüğü ölçüde kendisinin de mücadele ettiği bir nihilizmi (ya da anlamsızlığı) başlattığını öne sürer. Heidegger'in indirgemeci fakat ifşa edici Nietzsche yorumunun arkasındaki merkezi fikir, birarada düşünüldüklerinde, Nietzsche'nin güç-tutkusu ve ezeli ve ebedi tekrar/dönüş doktrinlerinin anlaşılabilirliği ontoteolojik bir temelle teçhiz etme projesi olarak anlaşılan metafiziğin kemale ermesini ve çöküşünü temsil ettiğidir. Heidegger'in ontoteolojisini Platon'unkinin (Heidegger'in Platon'u ilk ontoteolog olarak anladığını göreceğiz) "tersyüz edilmesi" olarak takdim ederek, Nietzsche'yi ünlü ve ihtilaflı "son metafizikçi" (yani son ontoteolog) diye adlandırmasının nedeni budur. Fakat Nietzsche'nin metafizik temel arayıcılığı yerle bir etmesinin, "atomik çağın" Nietzscheci metafiziğinin ezeli ve ebedi tarzda tekerrür eden güç-tutkusu'nun temelsiz özgür düşüşünü yola çıkış noktası olarak kabulüne son vermediğini kavramak önemlidir. Nietzsche'nin temelsiz ezeli ve ebedi mükerrer güç-tutkusu ontoteolojisi metafizik temel arayıcılık projesini yerle bir ettiği halde kendi çağımıza entetitelerin varlığının ontoteolojik kavrayışını sağladığı için, Heidegger Nietzche'nin Batı metafiziğinin "tamamlanmış veya kemale ermiş [*vollendet*]" "son aşamasını" başlattığına inanır; çünkü Nietzsche vasıtasıyla metafizik özel bir anlamda kendisini kendi temel imkanından mahrum bırakmıştır; metafiziğin diğer

imkanları artık görünüşe çıkamayabilirler" (EP 95/GA7 81; OCT 53/GA5 209). Heidegger bununla ne demek istemektedir?

Nietzsche'den önce metafizik gelenek temel arama projesini terk etmeyi reddetmiştir; metafiziğin sürekli bir çağ değişimi yıkımları serisi olarak kendi tarihi [bu tarih içinde metafizik olarak temellenenen her çağ kendisini önceleyen metafiziğin küllerinden doğar] metafiziğin aradığı epistemik bakımdan kusursuz ve dolayısıyla tarihsel bakımdan değişmez ontoteolojik temeller sağlamaya yeteneksizliğini ısbatladığı halde yapmıştır bunu. Fakat ironiktir ki Nietzsche'nin başlattığı metafizik geleneğin çağı şimdi kendisini ve dolayısıyla bizi hangisi olursa olsun her *temelden* yoksun bırakıyor. Heidegger'in Nietzschesi için entiteler yalnızca güç-tutkusunun — nihai noktada kendi sınırsız kendisini-büyüten, artış peşinde koşan ve dolayısıyla her şeye tahakkümünü teminat altına alacak tutkudan, yani saf "tukuya tutku"dan (will-to-will) başka birşey olmayan bir tutkunun —hizmetindeki güç halkalarıdır (EP6 4/NII 4 68; I&D 66/134). Fakat "ezeli ve ebedi olarak tekerrür eden güç-tutkusunun (ya da kısaca "tutkuya tutkunun" [will to will]) bu temelsiz Nietzscheci ontoteolojisi entiteler totalitesi olarak entiteler totalitesini yine de peşinen/önceden kavramlaştırmaya devam eder; enerji halkaları, kendi kendisini artırmak için biraraya gelen ve kendisini artırmak dışında hiçbir amaç taşımayan güçler olarak kavramlaştırmaya devam eder; kendimiz dahil bütün entiteler böylece yalnızca nihai noktada sınırsız ve sonu gelmez bir "sürekli aşma" spiralinde optimal şekilde düzenlenmeye ve randımanlı şekilde elden çıkarılmaya hazır ham maddeler, doğaları gereği anlamsız *kaynaklar* [*Bestand*] olarak anlaşılır. Bu yüzden Heidegger için Nietzsche'nin mirası nihilistik "sibernetik" "çer-

çeveleme" [*Gestell*] (bu kavramı bir sonraki bölümde ele alacağız) çağımızdır; kendi temelsiz metafizik varsayımlarını kalitatif olanı kantitatif hale getirerek/niteliği nicelleştirerek — her anlaşılabilirliği çift değerli (bivalent), programlanabilir "enformasyon" olarak stoklanabilir şeylere indirgeyerek (TTL 139-42/USTS 21-28) — ve insani anlamı her meşrulaştırma girişimini "Potansiyellerinizi gerçekleştirin!" gibi boş optimizasyon buyruklarıyla eşitleyerek yasalaştırabilen bir sibernetik çerçeveleme. Kibirli soyut kaynak maksimizasyonu tarzları böyle bir arkabahçede boyverir, fakat Heidegger entitelerin varlığının bu "teknolojik" kavranışının artık fiilen herhangi bir kişinin ya da amacın hizmetinde olmadıklarına dikkat çeker. Tam tersine, siber-uzay teknolojilerinin hazla çoğalmasıyla sürat kazanan entiteler (Baudrillard'ın yerinde bir tutumla) "saf sirkülasyon durumu"[18] diye tanımladığı sirkülasyona girmek için giderek anlamlarını kaybederler.

Bu noktada Heidegger'in disütopik geç modernite vizyonunu — bu geç modernite vizyonuna göre, biz tarihsel olarak sibernetik çağa göre bir tür sibernetik son oyunu oynamakla karşı karşıya kalmış durumdayız — daha fazla tafsilatlandırma ihtiyacı duymuyoruz; üstelik Heidegger'in çağımızı görünüşte soğuk ve kasvetli felsefi portresinin doğurduğu ihtilafları ele alma gereği de duymuyoruz — bunu İkinci Bölüm'de yapacağız.[19] Burada şimdi bilmemiz gereken şey me-

---

[18] *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, 4.

[19] Bu ihtilaflar Sokal'lenmiş bir bilimsel tepkiyi içeriyor. (Bakınız Alan Sokal and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*.) Heidegger'in ontolojik "teknoloji eleştirisi"nin bir yeniden inşası ve savunması için İkinci Bölüm'e ve benim şu makaleme bakınız: "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger. Marcuse. Feenberg."

tafiziğin süreklilik arzeden kendi ontoteolojik temellerini teminat altına alma başarısızlığının Heidegger'i şu soruya zorlamasıdır: Entitelerin varlığının tarihsel olarak "peşinen/önceden" bir çifte, ontoteolojik *temel* olarak "düşünülmesinin" sebebi nedir? Heidegger'in ifadelerini kullanmak gerekirse, "varlığın peşinen temel olarak damgalanması" (I&D 57/124) nasıl vukubulmuştur? Varlığın böyle bir kalıba dökülme biçimi nasıl gerçekleşmiştir? Bu soruşturmanın amaçları konusunda daha baştan Dreyfus'ün şu ifadesini onaylayarak net olmalıyız: "Varlık ve anlaşılabilirlik olarak kabul edilen şeyleri belirleyecek türde derin olayların nedenini aramanın hiçbir anlamı yoktur; insan kendisini onlardan yalnızca tarihlerini yeniden yorumlayarak kurtarmaya çalışabilir."[20]

Metafizik temel arayıcılığın tarihsel olarak aldığı formun geneolojik dekonstrüksiyonu — varlığı mevcut kavrayışımız ile onun tarihsel kökleri arasındaki kesintisiz epistemik zinciri sağlamlaştıracak metafizik ilhamlı bir başka girişim olarak değil, şeyleri farklı tarzda anlamaya yönelimli bir ilk adım olarak, zorunluluğunu sorgulamak amacıyla metafiziğin tarihini yeniden yorumlamamızı sağlayacak bir dekonstrüksiyona — ilham veren ruhuyla şimdi Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışında içkin/mündemiç derin problemlerden birine kendi tepkisini ele alabiliriz.

---

[20] *Being-in-the-World*, 127.

4. "En Derin Problemlerden Biri"

Heidegger'in metafiziğin ontoteolojik yapısını aşırı ihtiraslı tasviri başlangıçta felsefe tarihi öğrencilerini/araştırmacılarını dev bir aşırı başitleştirme olarak sarsar.[21] Çünkü, Heidegger bu iki katmanlı metafizik sorun tarihsel olarak izlendiği çin farklı metafizikçilerin bu ontolojik düaliteyi farklı terimlerle formüle ettiklerini açıkça kabul etse de, bütün büyük tarihsel "temel metafizik pozisyonların" aynı ontoteolojik çerçeve içinde durduklarını söyler. Bu yüzden, provokatif bir tarzda şunu ileri sürer: "Bütün büyük düşünürler aynı şeyi düşünür" (N I 36/I 46). Heidegger böylesi bir içeriksiz önermenin anında itiraza davetiye çıkaracağını biliyordu elbette. Nitekim 1955 tarihli "Felsefe Nedir" metninde şunları söyler:

> Felsefenin kendisinin ve kendi doğasını kavrama tarzının ... ikibin yıldır sık sık dönüşüme maruz kaldığı kolayca gösterilebilir. Bunu kim reddedebilir? Fakat keza, Aristoteles'ten Nietzche'ye felsefenin, tam da istikametindeki bu dönüşümler temelinde aynı kalması da gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü dönüşümler bu aynıların yakınlığını doğrulamaktadır.
>
> (VIP 61/60)

Yine Heidegger provakotif bir tarzda şunu da söyler: Bütün temel metafizik pozisyonlar "aynı şeyi" [*das Selbe*] düşünür. Metafiziğin kendi kendisini-kavrayışının metafizik geleneğin uzun tarihinde sık sık dönüşüm geçirdiği kesindir; fakat bu dönüşümler bu aynı şeylerin yakınlığını/akrabalığını tescil eder. Bu tür

---

[21] Bu itirazı açıkça yönelten kişi Derrida'dır; bakınız "Interpreting Signatures (*Nietzsche/Heidegger*): Two Questions," 29-42.

açıkça paradoksol iddiaları nasıl anlammamız gerekir?

Çoğu provakosyon gibi Heidegger'inki de *prima facie/ilk bakışta* yanlış yola götürücüdür; söylemek istedikleri şey meseleyi baştan sona etraflıca düşünmeye *provoke edilmemize* bağlıdır; böylesi görünüşte açık yanlışlardan kaçmamıza değil. Aslında Heidegger burada üç önemli iddiada bulunmaktadır. İlkin, bekleyebileceğimiz gibi, farklı bütün metafizik sistemler şöyle bir şeye ortaktır: Hepsi de entiteler için "temel" inşa etmek ister. Heidegger'in daha önce 1929'da söylediği gibi:

> Metafiziğin açık temel-kurması asla *ex nihilo* / *boşlukta* gerçekleşmez; daha ziyade mümkün çıkış noktalarını önceden dizayn eden bir geleneğin gücünden ve zayıflığından doğar. Bunlara referansla bu gelenek kendisine-kapanır; çünkü her temel-kurma, aynı görevin önceden gelen şeyle ilişkisi dahilindeki transformasyonudur.
>
> (KPM 2/GA3 2)

Heidegger'in söylemek istediği şey, batı geleneği *içindeki* (biz bu geleneğin bir anda nerede başladığını soracağız) her Batı metafizik sisteminin "temel-kurma/temellendirme" girişiminde bulunduğudur, ve gördüğümüz gibi, bu temellendirme, entitelerin varlığının temel bir ontoteolojik düaliteyle kavrayışımızın "çifte temellendirmesi" formunu alan bir temellendirmedir. Bununla birlikte Heidegger, farklı "temel metafizik pozisyonların" herbirinin bu üniter/birleşik ontoteolojik düaliteyi bir ölçüde *farklı tarzlarda* belirlediklerini teslim eder. Aslında, Heidegger'in çalışmasında listesini yaptığı entitelerin varlığını ontoteolojik kavrayışlar durumundaki farklı düalite çiftleri, birarada, ilk

bakışta hayret verici ölçüde farklı kavramlar oluşturur: nelik (whatness: öze ilişkinlik nelik,ç.)—nasıllık (thatness: varoluşa ilişkin nasıllık,ç.) (EP 2/NII 401); *koinotation — katholon* (GA9 450); evrensel olarak *idea*—paradigma olarak *idea* (EP 13/NII 413; PDT 268/GA9 234); *protê—deutera ousia* (EP 6-8/NII 405-6); *quidditas—quomodo* (WIT 236-8/GA41 238-40); *ultima ratio—causa prima* (I&D 60/127); *ens commune—summum ens* (WIT 118/gA41 119); öz (essence)—varoluş (existence) (EP 82/NII 489); içerik—form (PLT 27/H 12); reel—reelin realitesi (WIT 212,20/GA41 214-18); subjektivite/öznelik—özne (subject) (I&D 60/127, 66/134); substantiality/tözellik—substance/töz (a.g.y.); tranzandantal/aşkınlık—tranzandandant/aşkın (N4 211/NII 349); organizasyon—eylem ((EP 66/NII 471);[22] ve hatta gördüğümüz gibi güç-tutkusu/will-to-power— aynı şeyin ezeli ve ebedi geri dönüşü (EP 70/NII 476). İlk bakışta bu inanılması güç bir kavramlar serisi gibi görünebilir, fakat Heidegger metafiziğin derin tarihinin böylesi "özgün ve dolayısıyla eşsiz" metafizik pozisyonlardan — bunlardan yalnızca bazıları Batı tarihinin birbirini izleyen anlaşılabilirlik koleksiyonları için yapı iskelesi sağlamayı geçici olarak başarmıştır — oluştuğunu öne sürer (GA66 75). Peki bu görüşü en iyi nasıl anlamlı hale getirebiliriz?

Heidegger'in olgunluk dönemine ait varlığın tarihinde yalnızca (pre-Sokratik çağ, Platoncu çağ, ortaçağ, modern çağ ve geç-modern çağ diye arlandırabileceğimiz) beş temel çağ vardır; onun listesini verdiği "eşsiz" metafizik pozisyonların birçoğu ontotarihsel olarak nispeten *tesirsiz* olmuştur. Yani onlar ne varlı-

---

[22] Bu ayrımla Heidegger Amerikan "pragmatizmi"ne ontoteolojik olarak yapılanmış bir metafizik atfeder.

ğın yeni bir kavranışına devrimci önayak olmaya ne de bir tarihsel anlaşılabilirlik koleksiyonuna yapısal destek sağlamaya layık görülmüşlerdir; bu yüzden Heidegger'in varlığın tarihi yorumunda hayati bir rolleri yoktur. Kaldı ki Heidegger her ontoteolojinin tarihsel anlaşılabilirliği "çifte temellendirmeyi" *başardığını* da, Batı kanonu'ndaki her büyük filozofun metafizikçi olduğunu da öne sürmez. Kierkegaard ve Hume gibi bazı önemli düşünürler Heidegger'in vurguladığı anlamda "metafizikçi" değildir; çünkü başarıyla çağ-temellendiren bir ontoteoloji geliştirmek şöyle dursun entitelerin varlığını yeniden kavrama girişiminde dahi bulunmamışlardır. Bu tür düşünürlerin hatırı sayılır ölçüde etkileri olsa da. Bu etki doğrudan doğruya ontotarihsel kendi kendimizi-kavrayışımız üzerinde işlemez ve bu tür düşünürlerin varlığı tarihsel anlayışımızı, onları geç Heidegger için pek ilgi çekici kılacak kadar etkilememişlerdir. Aslında Heidegger'in geç dönem merceği öncelikle Platon, Descartes ve Nietzsche gibi ontotarihsel bakımdan devrimci düşünürlere, sonra da Aristoteles ve Kant gibi metafizikçilerin varlığı çağ-temellendirici kavrayışlarını önemli ölçüde rafine hale getiren filozoflara odaklanır. Ayrıca, "Gerçekliğin keşfinde temel olan şeyin bilimde değil, asli felsefede — aynı zamanda büyük şiir ve büyük şiirin projeksiyonlarında" (ET 47/GA34 64) gerçekliştiğini ve gerçekleşeceğini" düşünse de — Üçüncü Bölüm'de tekrar kendisine döneceğimiz provokatif bir iddiadır bu — Heidegger belirli metafikçilerin failliklerini tanrılaştırmaz. Büyük metafizikçiler kendi özel, yaratıcı vukuflarını yasalaştırmazlar; onlar daha ziyade kendi tarihsel çağlarının temel ve nihai hakikatlerine (kendilerinden sonraki çağ için) odaklanır ve onları parçalara ayırırlar. Batı metafiziği geleneğinin kendisini radikal ölçülerde dönüştüreckler için

gerekli konteksti sağladığının farkında olması nedeniyle Heidegger asla büyük metafizikçilerin entitelerin varlığına ilişkin yeni bir kavrayışı *ex nihilo/sıfır noktasından* dile getirdiklerini iddia etmez. Aksine bunu, Platon'un ontotarihsel devrimci *idealar* doktrinine göre şöyle açıklar: "Bu keşif Platon için gündelik hayata uzak bir spekülasyon değildi; o herkesin entitelerle ilişkisinde gördüğü ve kavradığı şeyi dile getirir. Platon sadece bunu önceden bilinmeyen bir güç ve güvenle ortaya koymuştur o kadar." (ET 38/GA34 51). Yine de biz büyük metafizikçilerin ontotarihsel önemlerini görmezden gelerek karşıt bir hataya da düşmemeliyiz. Çünkü, der Heidegger, Büyük metafizikçinin odaklanarak parçalara ayırdığı hayati önemi haiz ontotarihsel keşif (bu tür bir keşfin daha sonra kendimizi ve dünyadaki yerimizi temel kavrayışımızı dönüştürme tarzı şöyle dursun) "ne apaçıktır, ne insana burun ve kulak gibi basitçe verilmiş bir şeydir, ne insana uykusunda gelmiştir ne de bütün zamanlarda aynıdır." (ET 115/GA34 157).

Bu "ne de bütün zamanlarda aynıdır" bizi geç Heidegger'in provokatif "Bütün metafizikçiler aynı şeyi düşünürler" iddiasının gerisindeki ikinci önemli noktaya taşıyor. "Aynı olanın ezeli ve ebedi dönüşü"nü Nietzsche'nin varlığın tarihine "teolojik" (başka bir söyleyişle, Nietzsche'nin entitelere tümüyle dışardan bakma ve bu totalitenin nihai varolma tarzını karakterize etme çabası olarak) katkısı saysa da, Heidegger'in entitelerin varlığına ilişkin farklı ontoteolojik kavram serilerinin *tümünün* "aynı/aynı şeyi" düşündükleri tezi bizi bir "bütünüyle özdeş/aynı," bir "monoton" tekerrür tahayyül etmeye sürüklememelidir. Heidegger'in böylesi bir devasa aşırı basitleştirmeye kalkışmadığını teslim etmek için şunu bilmemiz

gerekir; şunu söyler Heidegger: "Aynılık "ile" ilişkiye, yani bir arabulmaya, bir bağlantıya, bir senteze imada bulunur: bir ünitede/birlikte birleştirmeye. ... Fakat bu unite/birlik hiçbir suretle ilişkiden yoksun kendi başına, monoton halde varlığını sürdüren ruhsuz bir boşluk değildir" (I&D 45/111). Başka bir söyleyişle iki şeyin "aynı/özdeş" olmasının aslında farklı olmalarını *gerektirdiğini* farkettiğimizde sorun çözülür. Heidegger bunu şöyle dile getirir: "Aynı [*das Selbe*] bütünüyle özdeş [*das Gleich*] anlamına gelmez. Tümüyle özdeş olanda farklılık ortadan kalkar" (I&D 45/111). Heidegger dikkatimizi "birliğe/üniteye egemen ilişkilenmeye" (I&D 25/87-88) çekerek Alman İdealizmini ciddiye alır; fakat "aynı olanın kendisiyle-özdeş-değilliği" ile ilgili bu iddiaya en kısa ve en provaktif karşılığı/söyleyişi kazandıran Derrida'dır: "Öteki aynı içindedir."[23] Bu tür iddialar paradoksal izlenimi bıraksa da, taşıdıkları farklılık yeterince açıktır: Aynılık önemli bazı bakımlardan (sözün gelişi ortak ontoteolojik yapıları bakımından) benzerliği/aynılığı gerektirir; oysa özdeşlik her açıdan benzerliği/aynılığı gerektirir. Bu yüzden Heidegger'in provakosyonları dikkati görünüşte paradoksal şu olguya çevirir: "aynı olan" iki şey arasında daima bir *farklılık* vardır.

Nihayet, Heidegger'in "bütün büyük düşünürlerin aynı şeyi düşündükleri" ve metafiziğin "dönüşümlerinin/transformasyonlarının aynı'nın akrabalığını tescil ettiği iddiaları keza bir üçüncü ve hatta çok daha ince bir fikir inşa etmeyi amaçlar. Çünkü bu iddialar Reiner Schürmann'ın farkına vardığı şekliyle, "çağlara özgü farklılıkların gerisinde aynı kalan şeyi öne çıkardıklarını"[24] söyleyen fenomenolojik gerçeğe işaret

---

[23] "Ellipsis," *Writing and Difference*, 295-7.

[24] *Heidegger on being and Acting*, 118; keza bakınız I&D 25/87.

ederler. "Bu aynı," der Heidegger bize, "öylesine zengin ve temel bir şeydir ki hiçbir düşünür onu tüketemez" (N1 36/NI 46). Gerçekten de, "Biz yalnızca zorlukla bu aynıyı asıl karakteri dahilinde görünüşe çıkarabilir ve nadiren bütün zenginliğini ortaya koyabiliriz" (PR 91/ GA10 135). Bu "aynı" mefhumu Heidegger'in "varlık olarak varlık" (yani entitelerin metafizik olarak anlaşılan varlığından *farklılığı* ile varlık) için bulduğu adlardan biri olarak görülebilir. Bu yüzden Heidegger aynı zamanda aynı'ya/aynı olana şöyle atıfta bulunur: "O *düşünmeye/düşünülmeye bahşedilen [va rolan]* varlıktır [*Daß Es, das Sein, zu denken gibt*]" (N4 228/NII 372). "Aynı" böylece geç Heidegger'in Parmenides'le (Parmenides'in şu ünlü *"düşünme ile varlık aynı şeydir"* ifadesiyle) ilişkilendirdiği bir soruna işaret eder: o, [anlam dünyalarımızca, ç.] hiçbir zaman tüketilemeksizin anlam dünyalarımızı doğuran şeye — bir pozitif içeriğe göre kavrayarak dile getirmek için, öncelikle nihai tarzda *bilme* girişimlerimizi eleyerek bilincimizden çektiği şey olarak tecrübe ettiğimiz anlaşılabilirlik boyutunua — Heidegger'in verdiği isimlerden biridir. Heidegger onu, ona Nietzscheci *"enigma"* adını verecek kadar gizemli ve sürükleyici bulur (I&D 23-41/85-106; GA15 410-17). Bu üçüncü anlamı Heidegger için çok önemlidir; çünkü, içerdiği zorluklara rağmen, her metafizikçinin bir isim verdiği, fakat hiçbirinin nihai şekilde "tüketemediği" bu ilk fenomenolojik "öne /görünüşe çıkışa" nüfuz etme girişimi, onun metafizik temel arayıcılığı dekonstrüksiyonunu motive eder. Aslında biz burada *Heideggerci umudun* çekirdeğindeki fikre temas ettik; çünkü onun felsefi mücadelesi varlığın nihilistik-olmayan muhtemel bir kavranışına ulaşma mücadelesidir ve bu kavrayış bir şekilde gelecekse, fenomenolojik tecrübeden ve her değişmenin altında "aynı" kalan daimi epifanilerin/tezahürlerin dile geti-

rilmesinden doğacaktır.[25] Başka bir söyleyişle bu gizemli "aynı" Heidegger'in varlığı metafizik açıdan entitelerin ontolojik temeli olarak düşünmeye alternatif geliştirme girişiminin parçasıdır (sonuç bölümünde tekrar döneceğimiz zor bir mesele).[26]

İşte bir anlamdadır ki geç Heidegger bunun (ruhunu değilse bile) lafzını başarıyla *Varlık Zaman*'da istenen ünlü dekonstrüktif projesine taşımıştır : "*Varlık sorusunu/sorununu ipucumuz olarak* kabul ederek kadim ontolojinin geleneksel içeriğini, varlığın doğasını belirlemenin ilk tarzlarına — öteden beri bize kılavuzluk eden tarzlarına — ulaşmamızı sağlayan asli/ilk tecrübelere nüfuz ederek onları ele geçirinceye kadar *dekonstrüksiyona* tabi tutmamız gerekir" (B&T 44/ S&Z 22). Çünkü, göreceğimiz gibi, Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonu hem varlığı ilk Batılı tecrübelerin fenomenolojik kaydına/siciline ulaşmamızı garanti eder hem de ayrıca bize bu ilk/asli tecrübelerin *zorunlu* olarak değil tarihsel olarak *belirleyici* olduklarını anlamamıza imkan sağlar. Heidegger'in bu ilk fenomenolojik öne-çıkışa/görünüşe çıkışa yaklaşımını izlemek için, bu "aynı"yı göz önüne sermenin zorluğunu, ontoteoloji anlayışına daha önceki itirazımıza teşmil ederek sorgulayalım.

---

[25] Heidegger'in özellikle de şu denemesine bakınız: "The Turning" (QCT 36-49/GA79 68-77).

[26] Bazıları geç Heidegger'in anlaşılabilirliğin tarihinde "varlık olarak varlığın" oynadığı izah edici role ilişkin kavrayışının kendi ontoteoloji suçlamasından yakasını kurtaramayacağı endişesi duyarlar. Fakat burada söylenen şeylerden böyle bir yıkıcı içeriden eleştirinin ancak ve ancak Heidegger "varlık olarak varlığı" *kendisinin metafiziğe yüklediği özel anlamıyla*, yani anlaşılabilirliği ontolojik ve teolojik çifte "temel" olarak metafizik açıdan anlaması durumunda doğru olacağı açıkça ortada olmalıdır. Benim için yüksek ölçüde kabul edilemez olougu için, bu eleştirinin geliştirilmesini böyle düşünenlere bırakıyorum.

Heidegger'in bütün büyük Batılı metafizik sistemlerin bu ontoteolojik yapıyı paylaştıkları iddiasını aldıktan sonra, postrüktüralist/postyapısalcı devrimle birlikte belirli bir naiflikle gözü açılan filozof, Heidegger'e şöyle bir açık soru yöneltmek zorunda kalır: Neden bütün metafiziklerin bu derin ontoteolojik yapıyı paylaştıklarını düşünelim? Eğer Heidegger basitçe metafiziğin *a priori* yapısıyla ilgili savunulamaz bir iddiayı yasa haline getirmiyorsa, entitelerin "temeli" hakkında sorular yöneltmenin bu iki tarzının koparılamaz şekilde birbirleriyle ilişkili olmalarının — ve dolayısıyla bu temel rolünü yerine getirecek bir ontoteolojik "entitelerin varlığı" postüle etmenin — *nasıl* vukubulduğunun bir izahını borçlu demektir. Ayrıca yalnızca böyle bir izah bize ontoloji ile teolojinin metafiziğin kalbindeki bu içiçe geçmişliğinin, birlikte yaşamayı iyi öğrendiğimiz zorunlu bir ilişki mi yoksa sadece alternatiflerini tasavvur edebileceğimiz yazgı niteliğinde tarihsel bir imkan mı olduğunu söyleyebilir.

Şimdi göstereceğimiz gibi, Heidegger'in kendisi de aslında "bu derin probleme," genellikle sadece ima yoluyla da olsa, belirsiz "metafiziğin özünün henüz *düşünülmemiş* birliği" (I&D 55/121) başlığı altında ilgi göstermiştir:

> Metafiziğin temelde ontoteolojik yapılanışı nereden geliyor? Böyle bir soruyu ele almak aynı zamanda geriye doğru adım atmak anlamına gelir. Bu adımla şimdi her metafiziğin ontoteolojik yapısının asıl kaynağı/nesebi üzerine kafa yorabiliriz.
>
> (I&D 56/123)[27]

---

[27] Keza bakınız I&D 60/128: "Çünkü ontoloji ile teolojiyi birleştiren şey hala düşünülmeyi bekliyor." 1930'da Heidegger bu sorunun ilk versiyonunu yöneltmişti: "İşte tam da bu nelik (whatness)—na-

Heidegger'e göre, bu soruya cevap arayışı "geriye adım" (N4 224/NII 390) atmamızı gerektirir. Bu geriye adım atma, varlığın düşüncemizi örtülü olarak şekillendiren belirli bir metafizik kavranışından geriye adım atmamız ve varlığın dikkate değer ölçüde *farklı* kavranışlarının tarihini mümkün kılan daha kuşatıcı bir fenomene ("aynı"ya) nüfuz etmeye çalışmamız anlamına gelir. Ontotelojinin ötesine uzanan bir yol bulmak için ilkin, varlığın tarihinin aksi durumuda akıntılarına gömülü kaldığımız belirli bir çağından geri adım atmamız gerekir. Bunu yapmanın bir yolu, der Heidegger, özellikle "her metafiziğin ontoteolojik yapısı"nın " geneolojik "nesebini" çıkarmak, anlama umuduyla metafiziğin köklerini sorgulamak ve böylece düşüncemizi yakalayan pençesini gevşetmektir. Heidegger'in yorumunun hatırı sayılır bir kısmı gibi metafiziğin kaynağı sorusuna/sorununa cevabı da Batı felsefesinin "başla-ma"sının [*An-fang*] genellilikle az ya da çok ayrıntılı "skeçleri/özetleri" durumundaki yazılarından çıkarılması gerekir.[28] Yine de bu poststrüktüralist kuşkuculuğu çıkş noktası kabul ederek biz metafizik sorusunun formel yorumunun ötesine, Heidegger'in "geriye adımını" izleyerek, bu suretle ontoteolojinin birbirini izleyen çağlara özgü permu-

---

sıllık (thatness) çifteliğinin/ikiliğinin Varlık'ın orjinal özüyle ilişkili olmasının nedeni en derin problerden [*der tiefsten Probleme*] biridir ... gerçekten de şimdiye kadar asla problem olmamış, fakat apaçık birşey. Bu sözün gelişi *essentia—existential*, varlıkların neliği-nasıllığı ayırımının yapıldığı geleneksel metafizikte görülebilir. Bu ayırım gece-gündüz ayırımı kadar apaçık bir ayırım olarak kullanılmıştır" (FCM 357/GA 29-30 519-20).

[28] Heidegger'in tire (-) leyerek "*An-fang*"la söylemek istediği şey, "tarihin "başla-langıcının zamanın" "pençelerindeki" [*fangs*] varlığı yakalama olarak gerçekleştiğini öne sürmektir (N4 199/NII 335).

tasyonlarının/değişimlerinin altındaki "aynı" olarak ortaya çıkan şeyi kavrayışına yaklaşarak, geçeceğiz.

Mümkün mertebe açık olması için, bu "en derin problem" şu şekilde yeniden ifade edilebilir. *Metafizik entiteleri temellendirme projesi nasıl ontototelojik bir yapıya kavuşmuştur?* Bu soruya, onu oluşturan şu üç alt soruya verdiği cevapları anladığımızda cevap vermiş olacağız: Metafiziğin çekirdeğindeki ilk ontoteolojik yarılma/rahne (Q1) *Nerede/nereden* — ve (Q2) *Hangi zorunlulukla* gerçekleşmiştir? (Q3) Bu yarılma tarihinin tümü boyunca varlığını sürdürecek şekilde *nasıl* metafiziğin yapısıyla bütünleşmiştir?

1957 tarihli zor, fakat önemli "Metafiziğin Ontoteolojik Oluşumu" (The Onthoteological Constitution of Metaphysics) dersinde Heidegger ontoteoloji olarak metafizik yorumunu Q1 sorusuna, yani *nerede/nereden* sorusuna cevap olacak şekilde kadim Batı felsefesinin kontekstine yerleştirir. "Düşünmenin ilk/asli meselesi"ni ("primordial matter") [*ursprengliche Sache*] — bu Heidegger'in "ilk/asli mesele" (*die ur-Sache;* "primal matter") dediği şeydir — sorgulayan ilk Batılı metüafizikçiler, bu *prôtê archê*'yi dile yerleştirme girişiminde bulunmuşlardır (I&D 60/127).[29] *Prôtê archê*'yi "ilk temel" diye tercüme eden Heidegger onun, ilk Batılı metafizikçilerin *prôtê archê* rolünü yerine getirecek iki farklı entite türünü postüle etmelerini sağlayacak türde bir temel arayışının sonucu olduğunu gösterir; onlar entitelerin varlığını hem ontolojik "evrensel ilk entite" hem de teolojik "en üstün ve nihai entite" olarak anlamışlardır (I&D 61/128). Başka bir söyleyişle ilk Batılı metafizikçilerin *prôtê archê* arayışı kendilerini

---

[29] Bu "asli/ilk konu" [*Ur-Sache*] mefhumuyla Heidegger dikkatimizi bildik "neden/sebep/illet" [*Ursache;* "cause"] kelimesini oluşturan anlamlara (sememes) çeker.

bütün entiteleri varlıklarının kavranışında "temellendirmenin" iki farklı tarzını postüle etmeye sürüklemiştir. Onlar hem aşağıdan-yukarıya (veya içerdendışarıya) proto-ontolojik "temel-sağlama" — entitelerin varlığını diğer bütün entitelerin paylaştıkları bir "evrensel ve ilk entite"den hareketle genellemeler yaparak anlayan — *hem de* yukardan-aşağıya (veya dışardan-içeriye) — entitelere ilişkin kavrayışını model niteliğindeki bir "üstün ve nihai entite"den türeten — proto-teolojik bir "temel" bulma girişiminde bulunmuşlardır. İşte tam da burada Heidegger "Batı düşüncesinin ilk günlerinden bu yana varlığın entite olarak her entitenin temellendiği temel" (I&D 32/96) diye yorumladığı tezini destekleyen tarihsel bir analize ulaşır. Fakat o kim hakkında düşünmektedir?

Varlık ve Zaman'dan yıllar önce, 1924-25 tarihli Platon'un *Saphist*'i konulu derslerinde Heidegger öğrencilerine şunu söyler: "Grekler *on*'nun *logos*'ta nasıl varolduğunu, ya da daha net biçimde *onta* içinde *koinonia*'ın nasıl mümkün olduğunu" (S 354/GA19 512) sorar. Burada Heidegger kadim Greklerin varlığı (*on*) dile (*logos*) yerleştirme/getirme girişimlerinin *onta* içinde/arasında bir *koinonia* — entiteler arasında birlik (veya "komünite") — arayışı olarak gerçekleştirildiğini hatırlatmaktadır. Heidegger'in ünlü Pre-sokratik *polla*'da *hen*, yani Çokluk'ta Bir/Birlik arayışını yorumu budur. İlk bakışta bu "Bir/Birlik" arayışının yalnızca bir proto-ontolojik çaba olduğu düşünülebilir, fakat 1941'de Heidegger şunu yazar: "*Polla*'ya göre *hen* ... *koinon* olarak Bir'dir; [hem] çokluğun doğduğu yer [*Woher*] hem de Çokluğun paylaştığı şey[*Gemeinsame*] olarak (EP 2/NII 400-1). Başka bir söyleyişle, başlangıçta *koinon* "gelinen yer" ile "paylaşılan şey" arasında belirsizdir; Bir, hem Çokluğun (entitelerin)

doğduğu/geldiği yerdir hem de Çokluğun (entitelerin) *paylaştıkları* şeydir. Bu tür mülahazalar bize, Heidegger *prôtê archê*'nin bir proto-ontolojik "evrensel ve ilk entite" ile bir "proto-teolojik "en üstün ve nihai entiteye" arkaik bölünmesini/yarılmasını yeniden yorumlarken, *prôtê archê* arayışları sırasında daha sonra onto-teolojik ayırım/bölünme haline gelecek şeyi ilk dile getiren filozoflar olarak düşünülebilecek Thales ve öğrencisi Anaximander hakkında düşündüğünü tahmin imkanı verir.

Heidegger Milet okulunun bu düşünürlerini doğrudan bu proto-ontoteolojik *koinon*'un bir *ne*'ye ve *nereden*'e ayrılmasından sorumlu düşünürler olarak anmaz. Fakat eğer metafiziğin entiteler totalitesini sorgulayarak ontolojik bir modda işgördüğü, metafizikçinin entitelerin bütün entitelerin paylaştıkları evrensel temelini ortaya çıkarmaya çalıştığı yolundaki açıklamasını hatırlarsak, — su'yu evrensel entite ("tek element") olarak kavrayışıyla — Heidegger'in proto-ontologu olarak en iyi Thales'in düşünülebileceği açıkça ortaya çıkar. Çünkü metafizik, "entiteleri aslında bütün entitelere ortak temel açısından düşünürken" (I&D 70/139) *ontolojidir*. Ve kesinlikle su Thales için, Thales'e bütün entitelerin varlığını su'ya göre anlama imkanı sağlayarak böyle bir rolü yerine getirir.[30] Ayrıca, metafiziğin "en üstün ya da yüksek" entiteyi, yani bütün entitelerin varlığının kendisinden doğduğu ya da varlıklarının kendisinden türetilebileceği ve kendisiyle gerekçelendirilebileceği entiteyi ararken, *teolojik* modda işlediğini hatırlarsak, — *"archê*'nin *apeiron* ol-

---

[30] "Evrendeki tözleri birbirleriyle birleştirmesi, kaynaştırması, katılaştırması — su'yu çok tartışalan dört elementin en önemlisi haline getirir." Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, 19).

duğu" doktriniyle — Anaximander proto-teolojik düşünüre en iyi adaydır. Çünkü "Metafizik entiteler totalitesini entiteler totalitesi olarak ... en üstün, herşeye temel teşkil eden entiteye — diğer bütün entitelere kaynaklık eden, diğer bütün entitelerin kendisinden doğduğu ve kendisiyle gerekçelendirildiği nihai entiteye (ya da Anaximander örneğinde, sınırlı varoluşunu cezalandıran, yargılayan ve bu entite Anaximander'in "sınırsız"ı *apeiron*'u olsa bile, hakedilmemiş bulan entiteye — göre düşünürken" teolojidir (I&D 70-71/13).[31]

Bu yüzden yukardaki Q1 sorusuna — yani, metafiziğin çekirdeğindeki ilk yarılma/rahne nerede gerçekleşmiştir? — cevaben, bu yarılmanın ilkin (modern Türkiye'nin Batı sahilindeki) Milet'de MÖ yedinci yüzyılın sonunda gerçekleşmiştir; Milet Presokratik düşünürlerden oluşan kadim Milet okulunun *protê archê* arayışının bu düşünürleri entitelerin varlığını hem Thales'in ontolojik "evrensel ve ilk varlığı"na gö-

---

[31] Sınırsız [*apeiron*] varolan şeylerin ilk materyalidir; ayrıca varolan şeylerin varlıklarını türettikleri kaynak, aynı zamanda yıkımları sırasında zarureten kendisine döndükleri şeydir; çünkü onlar birbirlerine Zaman'ın mutabakatına göre adaleti sağlar ve birbirlerinin adaletsizliklerini telafi ederler" (Freeman, *Ancilla*, 19). Thales'in ve Anaximander'in farklı *archê* arayışlarının bu yorumunu destekleyen bir analiz için bakınız Kirk. Raven, and Schofield, eds., *The Presocratic Philosophers*, 88-90, 98-99, 108-17. *Apeiron*'un kolayca entite olarak anlaşılamaması (belirsiz kendisiyle-özdeştir) Anaximander'in onu algılama tarzından karmaşık ve trajik bütün entitelerin varlığına ilişkin bir kavrayış elde etmesine engel teşkil etmez. Bu konu (ve çok daha genelde Thales ile Anaximander'in metafiziğin tarihindeki rolleri konusunda) benim şu metnime bakınız: ""Interpretation as Self-Creation: Nietzsche on the Pre-Platonics," özellikle 198-200. Ayrıca, Heidegger'in de gördüğü gibi, Nietzsche'nin kendi karşıt varoluşu *gerekçelendirme* girişimini, yani onun *amor fati* doktrinini de motive eden şey ("teolojik) ezeli ve ebedi tekerrür etme anlayışıdır.

re hem de Anaximander'in teolojik 'en üstün ve nihai varlık"ına göre anlamaya götürdüğü yerdir. Q2 sorusunu erteleyerek Q3 sorusuna —yani, bu ontolojik bölünme, tarihinin tümü boyunca varlığını sürdürecek şekilde Batı metafiziğinin yapısıyla nasıl bütünleşmiştir? —dönelim.

Heidegger'in yorumunda metafizik Aristoteles'e kadar tek, üniter bir ontoteolojik doktrin halinde açıkça formelleştirilmiş değildir.[32] *Metafizik'te* kendi *protê philosophia*'sını izah ederken Aristoteles (hem teolojik "nereden" hem de ontolojik entitelere "ortak" görevi yerine getiren) Presokratik *koinon* anlayışında içkin/mündemiç proto-ontoteolojik belirsizliği formelleştirir. Aristoteles bu *koinon*'u bir ontolojik *"koinotaton"* — "müştereken paylaşılan" evrensel varlık — ile bir teolojik *"katholon (Theion)'a* — "bir bütün olarak, [ya da] genelde (*Theion*)" varlık — olarak açıkça ikiye ayırır. (GA9 450, not a). Fakat Aristoteles'e metafiziğin ontoteoloji olarak kurucusu onurunu veren Heidegger Platon'un daha önceki gelişmeye belirleyici katkısını ihmal etmez. Tam tersine o, Aristoteles'in kurucu hamlesinin yalnızca daha önce Platon'un tesis ettiği temel üzerinde gerçekleştirilmiş olabileceğini ileri sürer. Heidegger (1941'de) şunu söyler: *"Essentia/öz — existential/varoluş"* ayırımını — Platon'un düşüncesinin bu ayırımı, bu ayırımın tesisini/tesbitini provoke ederek ona zemin hazırlayacak şekilde varlığa uygu-

---

32 "[M]etafizik iki şekilde entitelerin başlangıcını [*Seiendheit*] temsil eder: ilkin en evrensel niteliklerine [*on katholoy, koinon*] bakışla entiteler totalitesi olarak entiteler totalitesini; fakat aynı zamanda en yüksek ve dolayısıyla tanrısal entite [*on katholoy, akrotaton, theion*] anlamında entiteler totalitesi olarak entititeler totalitesini. Aristoteles'in *Metafizik*'inde, entiteler olarak entitelerin gizlenmemişliği özellikle bu iki tarzda geliştirilmiştir. (c. Met. Bk. 3, 5, 10)" (P 287/GA9 378).

lanmasını onaylamasından sonra — ilk kez kavramlaştıran ve dolayısıyla onu asli temel haline getiren Aristoteles, tarihin ışığında yapmıştır" (EP 4/NII 403). Başka bir söyleyişle, sonradan *essentia* ve *existentia* "denilmeye başlanan" şeyler arasındaki metafizik ayırımı/farklılığı, formel olarak ilk dile getiren ve dolayısıyla ilk Platoncu "nelik/whatnes" — "nasıllık/thatness" ayırımına dönüştürerek " tarihin ışığında tesis eden" Aristoteles'tir. Çünkü, Platon Presokratik *koinon*'da mündemiç belirsizliği aştığı halde, bu ayırımın kendisi düşüncesinde örtülü olarak varlığını koruyordu (EP 8/NII 407-8). Platon'un kendisinin bu metafizik ayırımı *par excellence/mükemmelen* hangi anlamda "poroveke ettiğini" veya bu ayırıma "davetiye çıkardığını" özetle karakterize ettikten sonra Aristotelesin ontoteolojiyi bu kurucu hamlesi hakkında daha fazla şey söylebiliriz.

"Platon'un Hakikat Doktrini" ["Plato's Doctrine of Truth"]'inde (1940) Heidegger bu ontoteolojik ayırımı daha önce Platon'un, formlar ya da *idealar* doktrininin zımnen içerdiğini öne sürer. "Varlığın *idea* olarak yorumu, yani entitelerin varlığı hakkında düşünme metafizik olduğu için metafizik, teolojiktir" (PDT 268/GA9 235-36). Burada Heidegger orta dönem Platon'un *idealar* doktrinini — burada *idealar* hem teolojik tarzda entitelerin sadece eksik şekilde varlık kazandığı paradigmalar olarak hem de her entite türünün çok sayıdaki örneği için ortak evrenseller olarak anlaşılır — düşünüyor gibidir.[33] Platon'un *Symposium*'unda,

---

[33] Özzellikle de bakınız Platon, *Phaedo*, 73a-77. Heidegger'i doğrulayan analizinde David Bostock "formların hem mükemmel paradigmalar hem de evrenseller oldukları" tesbitinde bulunur; "Bu belirsiz anlayış bütün ortadönem diyaloglarında mevcuttur" ("Plato," *The Oxford Companion to Philosophy*, ed., T. Honderich, s. 684.

sözün gelişi, güzellik *ideası*, hem güzelliğin *paradigması*, yani güzel herşeyin en güzeli hem de güzellik *evrenseli*'dir; çünkü bu evrensele göre ('güzel bedenler, güzel sanat eserleri, güzel yasalar gibi) farklı güzellik türlerinin tümü güzel sayılır. Heidegger'in de kısaca dile getirdiği gibi, Platon'un *ideaları* entitelerin hem "nasıllıklarını /thatness" hem de "neliklerini/whatness" açıklar (EP 2-3/NII 401). Çok belirsiz bir pasajda Heidegger Platon'un *idealar* doktrininde içkin/mündemiç ontoteolojik belirsizlikte nasıllık'ın/thatness neliğe/whatness tabi kılındığını ortaya koyar: " *İdea* entitenin mevcut herhangi bir örneğinde ne olduğunun mevcudiyete çıkışına, özellikle de görünüşe/mevcudiyete gelmesine yolaçar. Entite herbir durumda neliği ile mevcut hale gelir. ... Platon için entitenin asıl varlığının nelikte ikamet etmesinin nedeni budur" (PDT 173/GA9 225). Platon nasıllığı neliğe tabi kılar; çünkü *ideaları* olmaksızın entiteler varolamazlar. Başka bir söyleyişle, Bir varlığın varolması *ideasına* bağlıdır; çünkü varlık, kendisini örnekleyen özel entitelerin varlığından bağımsız ise de, ona (az ya da çok eksik şekilde) mevcudiyet kazandıran bu *ideasıdır*. Aristoteles'in Platoncu rasyonalizme ünlü empirist itirazını yaparken yine de Platon'un, tutarlı bir şekilde bir *idea*'nın varoluşunun o *idea*'yı örneklendiren entiteler sınıfının tümünden bağımsız olduğunu söyleyemeyeceğini ileri sürer.

Fakat *Posterior Analytics*'de "bir şeyin *ne/what* olduğunu [*ti estin*] keşfetme kapasitemizin *nasıl/that* olduğuna (veya *nasıl/that* varolduğuna [*hoti estin*] ilişkin bilincimize bağlı olduğunu"[34] ileri sürerken Aristoteles'in açıkça belirleyerek formelleştirdiği şey Platon'un

---

[34] *Posterior Analytics*, 93a28-29 (vurgular bana ait).

nelik ile nasıllık arasındaki zımni/örtülü ayırımıdır (Platon'un neliğe/whatness nasıllık/thatness [veya anakoronizme düşmemizi bağışlayacaksanız öze/essence varoluş/existence karşısında] tanıdığı imtiyazını tersine çevirdiğinde bile bu böyledir). Heidegger'in yorumuyla Aristoteles bu ontoteolojik ayırımı, "neliği" "nasıllıktan" açıkça ayırmak için *prôtê* ile *deutera*'yı (standart tercümesi "birincil" ve ikincil töz (substance)") birbirinden ayırdığında metafiziğin kalbine yerleştirir.[35] *Prôtê ousia* Aristoteles'in *"hoti estin"*e, yani metafizik "birşeyin ne olup ne olmadığı" sorusuna cevabıdır. Aristoteles *prôtê ousia*'nun "tekil Bu," yeni "bir şeyin olması [veya varolması]" olduğunu iddia eder. "Mevcudiyete çıkma"yı (presence) Batı metafiziğinin burada ortaya çıkan temel karakteristiği olarak yorumuna uygun şekilde Heidegger, Aristoteles'in "bir şeyin kendi kendisini erteleyerek/oyalayarak varlığını sürdürmesi" diye tanımladığı şeyi "açık ve asli anlamıyla mevcudiyete çıkış" (EP 7/NII 406-7) olarak izah eder. Oysa *deutera ousia* Aristoteles'in *ti estin* sorusuna cevap verir. Bu soru "birşeyin *ne* olduğunu" tanımlar. Heidegger bu soruyu "ikincil anlamda mevcudiyet" (presence) (EP 7-8/NII 407) olarak anlar. Heidegger'in yorumuna göre Aristoteles için olmak, mevcut olmak/mevcudiyete çıkmaktır. Böylece, Heidegger'de örtülü, Derrida'da açık, Aristoteles'in burada mevcudiyet metafiziğini başlattığı iddiasına ulaşıyoruz; daha sonraki iki bin beşyüz yıl, başka her ne değişmiş olursa olsun, entitelerin varlığının Heidegger'in bu entitelerin sürekli "mevcudiyeti" diye adlandırdığı şeye göre karakterize edildiği (B&T 47/S&S 25) iddiasına.[36]

---

[35] Bakınız Aristoteles, *Categories*, 2a11 vd.

[36] Bakınız Derrida, "Difference," *Margins of Philosophy*, 22. Derrida'nın Heidegger'in çok-çağlı varlık tarihini tek bir *"diapherein* ça-

Heidegger, bana göre ikna edici bir tarzda, Aristoteles'in *prôtê—deutera ousia* ayırımının, Batı metafiziğinin ontototeoloji haline gelişinin tarihindeki belirleyici mafsalı/bağlantı noktasını oluşturduğunu öne sürer. Çünkü Ortaçağ Skolastiğinin *existentia/varoluş* ile *essence/öz* arasındaki apaçık-farklılık olarak göreceği ayırım işte tam da bu ayırımdır. Bu yüzden, Heidegger'in Q3 sorusuna (yani bizatihi metafizik sorunun yapısındaki ontoteolojik yarılma nasıl gerçekleşti ve Batı geleneği bunu belirleyici bir şey olarak nasıl ebedileştirdi?) cevabı şudur: Aristoteles *prôtê — deutera ousia* ayırımıyla nelik ile nasıllık arasındaki farklılığı, yani ilk kez Miletli Presokratiklerce açılan, sonra da örtülü şekilde Platon'un *idealar* doktrinine taşınan Ontoteolojik rahneyi resmileştirdiğinde/formelleştirdiğinde, — daha sonra "skolastiklerin metafiziğine", başka bir söyleyişle Aristoteles'in metafiziğinin çok derinden etkilediği ortaçağ skolastisizm geleneğine ortak kavram formülasyonunun (*essentia—existentia*) yardımıyla — Batı tarihinin müteakip seyri için belirleyici bir adım atmıştır (EP 4/NII 402).

Fakat Heidegger Q2 sorusunu, Aristoteles'in "asıl metafiziği" kurma hamlesini yeniden yorumlayarak cevaplandırsa bile, Heidegger bununla Q2 sorusunu —Metafiziğin çekirdeğindeki ilk rahne/çatlak *hangi/ne tür bir zorunlulukla* geliştirilmiştir? — yöneltmesine katkıda bulunmak dışında bir şey yapmaz.

> *Essentia/öz ti estin* sorusuna cevap verir: (Entite) nedir? *Existentia/varoluş* entitenin *hoti estin* olduğunu söyler: O böyledir. Bu ayırımda farklı bir *es-*

ğı"na göre yorumu konusunda çekincelerim var; çünkü Derrida'nın yorumu sonuç kısmında göreceğimiz gibi, Heidegger açısından hayati Heraklitosçu ve Parmenidesçi momentleri de "*diapherein* çağı"na dahil ederek belirsizleştirir.

> *tin* sözkonusudur. Burada *einai* (varlık) kendisini bir farklılıkla ifşa eder. Varlık bu farklılıkla nasıl bölünebilmektedir? Varlığın hangi özü [*Wesen*] kendisini, sanki bu öz açıkça ortaya çıkıyormuşçasına bu farklılıkta gösteriyor?
>
> (EP 4/NII 403)

Gördüğümüz gibi, Aristoteles'in *ti estin*'i ile *hoti estin*'i iki farklı *estin*'e, entitelerin ne (ve nasıl) olduklarını anlamanın veya bu entitelerin *varlığını* anlamanın iki farklı tarzına atıfta bulunur. Fakat bu nasıl mümkündür? Heidegger'in *fenomenolojik* bir soru yönelttiğini ve bu yolla nedensel bir açıklama değil fenomenolojik bir açıklama aradığını kavramış olmak önemlidir. Sorusu şöyle dillendirilebilir: Varlığın, bu iki farklı *estin* ayırımına göre anlaşılmasına imkan sağlayan ilk Batılı manifestasyonu nasıl gerçekleşmiştir? Fenomenolojik mevcudiyete çıkma entitelerin temelini bu iki farklı anlama tarzını — gördüğümüz gibi, *hem* batı geleneğinden tevarüs edilecek hem de Batı metafiziğinin kurucu parçalanmış/yarılmış çekirdeğindeki "üniter ontoteolojik belirsizlik" olarak varlığını sürdürecek anlama tarzları — nasıl üretmiştir?

Heidegger bu soruya (Q2 sorusuna, yani ilk ontoteolojik yarılmanın *gerekliliği/zorunluluğu* sorusuna) henüz cevap vermiş değil; çünkü; Q3 sorusuna verdiği cevap (bu cevap Aristoteles'in *prôtê—deutera ousia* ayırımının metafiziğin ontoteolojik yapısını nasıl belirleyici bir şekilde birleştirdiğini ve resmileştirdiğini göstermiştir) Q2 sorusunu cevapsız bırakmakla kalmaz, aynı zamanda bizi, her cevap arayışını eli boş bırakan bir geriye çekilme türüyle karşı karşıya bırakır. Çünkü, Heidegger'in metafiziğin ontoteolojik yapısını resmileştirmekle Aristoteles'in Platon'un "düşünmediği şeyi düşündüğü (veya daha yerinde bir söyleyiş-

le Platon'un kendisinin Miletli Presokratiklerde "düşünülmemiş" duran şeyi düşündüğü) iddiası bu ilk yarılmanın kendisinin *zorunlu/gerekli* olup olmadığı, hangi anlamda gerekli olduğu sorusuna cevap vermez; yalnızca bu soruyu zamanla atılacak başka bir adıma doğru iter. Bu yüzden ilk ontoteolojik yarılmanın bulunamayan fenomenolojik açıklaması belki de Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışında içkin yegane "en derin problem" olarak durur; bu soruya cevap bulma imkanı tekrar Batı tarihinin başlangıç aşamalarını kuşatan sise gömülüyor görünüyor.[37] Peki bu durumda güvenle metafizik geleneğin çekirdeğindeki bu ontoteolojik yarılmanın yalnızca bir tarihsel tesadüf, — tarihsel olarak belirleyici olsa da — nihai noktada şansın *keyfi* etkisi olduğu sonucuna varabilir miyiz?

Varlığı entitelerin ikili, ontoteolojik *temeli* olarak değil başka türlü düşünmeye ilgisine rağmen Heidegger bu cevabı fenomenolojik açıdan tatmin edici bulmadığı için reddeder; çünkü bu cevap bize sorgulanmaya tabi fenomenlerin farazi/varsayılan mantığını anlama imkanı veremez. Heidegger'in Batı metafiziğinin başlamasını yorumu bunun yerine metafiziğin çekirdeğindeki ontoteolojik yarılmanın/bölünmenin varlığın kendisini Batı tarihinin başlangıcında gösterme tarzından çıkarılması gerektiğini söyleyen fenomenolojiye uygun önkabüle dayanır. O bu realist sezgiyi (1961'de) şöyle dile getirir:

> Açıktır ki, varlık hakkındaki [metafizik] sorunun iki-katmanlılığı entitelerin varlığının kendisini ifşa etme tarzından doğuyor olmalıdır. Varlık ken-

---

[37] Bakınız Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 37-41.

> disini temel diye adlandırdığımız şey karakterinde ifşa eder: genelde entiteler, entitelerin daha sonraki mülahazalarının üzerinde gerçekleştiği temel anlamında temeldir; en yüksek entite olarak bir entite bütün entitelere varlığa gelme imkanı veren şey anlamında temeldir.
>
> (KTB 340/GA9 449-450)[38]

Heidegger burada varlığın başlangıçta "kendisini" "temel" *olarak* ifşa ettiğini postüle eder, ve bunu, Presokratiklerin Miles okulundan sözederken gördüğümüz gibi, şu iki farklı anlamda gerçekleştirmiştir: proto-ontolojik aşağıdan-yukarıya "temellendirme" — bu temellendirme entitelerin varlığını (Thales'in su'yu gibi) temel bir entitenin *temeli-sağlaması* "temeli"nde [*Bodens*] anlar — ve proto-teolojik yukardan-aşağı *temel kurmanın/kaynak teşkil etmenin* (founding) "temellendirmesi" — bu temellendirme entitelerin varlığı kavrayışını (Anaximander'in *apeiron*'u gibi) en yüksek entiteden çıkarır.

Problem *prôtê arche*'nin bu Milesçi iki katmana ayrılışını — bu ayrılma sayesindedir ki entitelerin varlığı hem bir proto-ontolojik "evrensel ve ilk entite"ye hem de bir proto-teolojik "en üstün ve nihai entite"ye göre anlaşılmıştır — açıkça ortaya koyduktan sonra, eğer bu yarılmanın zorunluluğu/gerekliliği sorusunu yeniden yönelterek, varlığın kendisini entitelerin bu ikili ontoteolojik temeli olarak yorumlanmasına elve-

---

[38] Heidegger bu hayati tezi çeşitli yazılarında, sözün gelişi 1929 tarihli "Metafizik nedir?"'e daha sonra yazdığı "Giriş"te tekrarlar (yani 1949 tarihli "The Way Back into the Ground of Metaphysics"de): "Asli/ilk felsefenin (*prôtê philosophia*) bu ontoteolojik doğası, *on*'un kendisini *on* olarak açıklığa çıkarma tarzında temellenir. ... İşte bu tarzdadır ki entiteler daha başlangıçtan itibaren kendilerini entiteler olarak ifşa etmişlerdir" (P 287-8/GA9 379).

rişli hale getiren ilk fenomenolojik ifşasının ne olduğunu sorarak zamanda geriye doğru adım atarsak, kendimizi Batı geleneğinde muhafaza edildiği şekliyle felsefi ben/kendi-bilgisinin sınırlarına şiddetle çarpmış halde buluruz. Fakat bir noktada (1941'de) Heidegger ilk fenomenolojik ifşanın ontoteolojik "nelik/whatness - nasıllık/thatness olarak bölünmesini *nasıl* kolaylaştırmış olabileceği konusunda spekülasyon yapar. İddiası şudur: Fenomenelojik bakımdan "görünüşe çıkış" olarak anlaşılan mevcudiyete çıkış, "tükenmek bilmeyen şeyin saf yakınlığı/varlığı (pure proximity) ile [onun] geriye kalan kısmının tedrici ifşaları arasında bir farklılığı/ayırımı kendi içinde taşır (EP 8/NII 407).

Ne yazıktır ki Heidegger bu spekülasyondan birden bire vazgeçer ve onu hiçbir şekilde açıklamaz. Fakat temel fikri şu gibi görünüyor: eğer entitelerin fenomenolojik olarak görünüşe çıkmalarını sorgularsak, bahis konusu entitelerin kendilerini dinamik göstermeleri ile daha pasif varlıklarını korumaları arasında zımni bir farklılık — Heidegger'in sonra "mevcudiyete çıkış" [*Anwesen*] ile "mevcut/mevcudiyet" [*Anwesenheit*] arasında bir ayırım/farklılık olarak formelleştireceği bir farklılıktır — olduğunu anlarız. Başka bir söyleyişle, entitelerin varlığa gelme, bekleme/oyalanma ve göçüp-gitme sürecinde gürünüşe çıkışları ve görünüşten çıkışları/kayboluşları ile devam eden/görünüşte kalan statik boyutları arasında bir ayırım yapabiliriz. Pek Heideggerci-olmayan bir örnek için, bir çiçeğin hayat-çevrimini hızla-gerçekleşiyormuş gibi gösterirken zamanı-durduran bir film hakkında düşünebiliriz. Bu açık "hiçliğe isyan" (EP 1/NII 399) dramasında genç bitkinin ışığa doğru patlayışını seyreder, dalının büyüdüğünü ve tomurcuk verdiğini, son-

ra da çiçeğin kendisinin açtığını, kendi açıklığında (arka bahçesindeki hızlı ışık ile karanlık değişimi günlerin birbirini izlemesini içerirken) kısmen açarak, kısmen kapanarak oyalandığını görür ve sonunda çiçeğin ölerek solduğunu seyrederiz. Burada zamanı-durduran film kaydının tümüyle dinamik bir süreç olarak ifşa ettiği süreçte sahiden devam eden herhangi bir şeyin ayırdına varmak zor görünebilir. Fakat görüşümüze eklenecek bu tür teknolojik protezlerin yardımı olmadığında, bunun tam karşıtı bir durum ortaya çıkar: genellikle çok statik bir varoluş izlenimi bırakan şeye giren ve çıkan herhangi bir şeyin varlığını farkedemeyiz; Heidegger'in "görnüştekinin/mevcut olanın *görünüşe/mevcudiyete çıkışı*" (*presencing* of presence) dediği şeyi ortaya çıkarmak çok zordur.

Gerçekten de, entitenin varlığıyla/varoluşuyla, sevilen veya kendimize ait bir çiçek olmakla dolaysız şekilde yüzüyüze geldiğimizde, bu entitenin varlığagelme ve varlıktan-çıkma sürecine gömülü olduğunu unutmak çok kolaydır. Dolaysız olana fenomenolojik duyarsızlığımız entitenin zaman bakımından dinamik ontolojik ifşasını, onu önceden kavranan mevcudiyetinde dondurarak durdurmayı/gözden kıçırmayı doğal hale getiriyor. (Heidegger daha sonra, kısmen bu tür önkavrayışların etkisinin kırılmasına katkıda bulunmak için "şeyleri azat etme/olmaya bırakma" [*Gelassenheit zu den Dingen*] diye adlandırdığı bir fenomenolojik tavır geliştirecektir.) Bu dinamik zuhur etme bir kez yanlış şekilde değişmez mevcudiyet olarak anlaşıldı mı, onu hem ontolojik hem de teolojik anlamda bir temel olarak kavramanın kapısı da sonuna kadar açılır. Fakat Heidegger'in ontoteolojinin tarihsel şeceresini araştırmasını daha fazla izlemek için aşağıda yeryüzünün ve yukardaki göklerin görünüşte asli fe-

nomenleriyle karşı karşıya kalan ilk Batılı insanlığın fenomenolojik durumunu spekülatif olarak yeniden inşa etmemiz gerekecektir. Çünkü, der Heidegger, kadim insanlığı bu özel temel arayıcılıklara (foundationalisms) pekala yeryüzünün ve göklerin "ezici" asli fenomenleri karşısında hissettiği "korku/huşu" sürüklemiş olabilir (MFL 11/GA26 13). Fakat Birinci Bölüm'ü sorgulayarak sonuçlandırırken, Heidegger'in aynı zamanda bu *mitos*'un her [sözde] mevcut şeyde [aktif olarak] mevcudiyete/görünüşe çıkan şey olarak olduğu kadar kendisini önceden ve herşeyde gösteren şey" olarak hayati önemi haiz varlık kavrayışını koruduğunu da öne sürdüğünü belirtmekle yetinelim /PAR 60/GA54 89).[39]

---

[39] Heidegger'in Batı metafiziğinin ontoteolojik yapısı konusunda ulaştığı sonuçlar bu tür bir spekülati yorum imkanına bağlı değildir. Fakat bu spekülatif yorumun gücü, metafizik geleneğin varlığı nasıl hem değişmez bir mevcudiyet hem de entitelerin temeli olarak görmeye başlandığının anlaşılmasına imkan sağlamasından değil sadece, aynı zamanda bu değişmez mevcudiyeti (Heidegger'in başlangıçta dekonstrüksiyonunun örtüsünü kaldıracağını düşündüğü) hakiki ontolojik temel olarak görme girişimlerinin neden fiilen bu eleştiri öncesi tutkunun makuliyetinin yıkımıyla sonuçlandıklarını görmemize de katkıda bulunur. Çünkü, gördüğümüz gibi, dolaysız olana fenomenolojik duyarsızlığımız entitenin içkin dinamik tezahür edişini, yani onun "mevcudiyete çıkışını" [*Anwesen*] —onu önceden kavranmış bir değişmez "mevcudiyet"te dondurarak, dolayısıyla bu illüzyonik değişmez mevcudiyeti hakiki bir ontolojik temel olarak kavramamıza ilmkan sağlayarak — durdurmayı natürel hale getirir. Zamanı-durduran çiçek filmini hatırlayalım: Burada değişmez mevcudiyet neredediir? Benzeri bir düşünme hattı Nietzsche'nin ilk çalışmalarında bile bulunabilir (benim şu metnime bakınız: "Interpretation as Self-Creation," 201-5); Nietzsche'nin akışa neo-Heraklitosçu vurgusu, Heidegger'in değişmez mevcudiyet nosyonunun ona diğer bütün entiteler için hakiki temel görevi yapma imkanı verecek hiçbir ontolojik içeriği olmadığını farketmesine katkıda bulunmuş olabilir; bunu ilk temel ontoloji arayışının nihai noktada metefizik temel bulma projesine yakalandığını zorlukla farketmesine kılavuzluk ederek yapmış olabilir.

5. Sonuçlar: Başlangıca Dönüş

Heidegger'in Batı metafiziğini özenli dekonstrüksiyonunun onu götürdüğü sonuç şudur: ontoteolojik "temellendirmenin" çifte temel bulma projesi aslında fenomenolojik tarzda varlığın ilk Batılı kendini-ifşasının bazı temel boyutlarına kök salmış olsa da, bu ontoteolojik projenin tarihsel açıdan *zorunlu* olduğunu varsayamayız. Neden? Metafizik "temellendirme" projesi, varlığın ilk kendini-ifşasının [bu projenin doğduğu] bazı boyutlarınca dahi *belirsizleştirildiği* için. Çünkü, şimdi göreceğimiz gibi, varlığın ilk Batılı ifşasının bu Milesçi boyutları bu ilk kendini-göstermeyi tüketemez; geleneğin varlığın ilk kendini-ifşasının bizim için muhafaza ettiği parçalı/eksik formunda bile.

Gerçekten de işte tam bu minvaldedir — metafizik temel arayıcılığın kendisini Batı metafiziğinin başlangıçlarına geri götüren dekonstrüksiyonu minvalinde — ki geç Heidegger sanki Batı metafiziğinin "başlangıcına" dönüyormuşçasına zamanda geriye doğru bir başka diyakronik adım atmaktan ziyade, Batı'da varlığın ilk kendini-ifşasının başka boyutlarını gün ışığına çıkarma amacındaki bir teşebbüsle diğer Presokratik düşünürlere dönerek yatay ya da senkronik bir tarihsel hamle yapar. Bu yolla Heidegger'in metafiziği dekonstrükrsiyonu, entitelerin ontotelojik *temeli* olmak dışındaki bu pre-kavramsal ve kavramdışı fenomenolojik mevcudiyete/görünüşe çıkışı koruyan ilk varlık kavrayışlarından kalan şeyin keşfine giden yolu açar.[40] Schürmann'ın ortaya koyduğu üzere, bu ne-

---

[40] *Heidegger on Being and Acting*, 168-81. Bunun anlaşılması için Schürmann'a bakılmalıdır, çünkü Heidegger için varlık "çoğul" bir fenomendir. (Bakınız keza Schürmann, "How to Read Heidegger," 4-6.

denledir ki geç Heidegger "tarihinin başlangıcında" varlığın çokboyutlu "açıklığa çıkışının/ışımasının" [*Lichtung*] senkronik analizini geliştirmekle ilgilenir. Bu çokboyutlu açıklığa çıkma/ışıyarak görünme konusunda Heidegger şu sonuca ulaşacaktır:

> Tarihinin başlangıcında varlık kendisini ortaya çıkan/zuhur eden [*phusis*] ve ifşa olan [*Alêtheia*] bir şey olarak açığa çıkarır. O buradan mevcudiyete çıkar [*Anwesenheit*] ve devamlılık [*ousia*] anlamında bakileşir [*Beständikeit*]. Bunun neticesinde ilk metafizik başlar.
>
> (EP 4/NII 403)[41]

Başka bir söyleyişle, varlık *ousia*'nın ("substance") daimi mevcudiyetine göre yorumlanmadan önce, ortaya çıkış ve ifşa, *phusis* ve *alêtheia* olarak düşünülmüş ve bunlarla adlandırılmıştı. *Phusis* ve *alêtheia* — bunlar Batı'da varlığın kendisini-ilk-ifşasına, zikredildikleri sıraya gere, Heraklitos ve Parmenides'in verdiği adlardır — varlık ile kendisiyle anlaşılabilirliğin vuku bulduğu insani varlıklar arasındaki uzlaşmada/yakınlaşmada içkin/mündemiç zamansal dinamizme yön verdiği için, Heidegger bu ontoteolojik *phusis*—*alêtheia* çiftini "varlığın başlatıcı özü" diye adlandırır (EP 10/NII 409).

Heidegger'in geneolojik sorgulaması böylece metafiziğin parçalanmış ontoteolojik çekirdeğinin izini geriye doğru Batı düşüncesinin başlangıcını kuşatan siste arar. Varlığın kendisini-ifşasının *farklı* boyutları Presokratik düşüncenin metin yıkıntıları içinde adlan-

---

41 "*Anwesen*"in zamansal dinamizmi konusunda WHD 143'teki eleştirel mülahazalarına bakınız (ne yazıktır ki İngilizce çevirisinde bu mülahazalar atlanmıştır, WCT, s. 237'ye bakınız).

dırılarak korunduğu için, Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonu sadece Thales ile Anaximander'in etkisi altında kalan tek monolitik ontoteolojik başlangıç olarak göze çarpmaya başlayan varlığın kendini-ifşasını değil, aynı zamanda Parmenides ile Heraklitos'un yazılarında korunan tarihsel olarak gündeme girmiş, fakat hemen unutulmuş alternatif bir varlığın kendini-ifşasını, yani varlığın kendisini çok-boyutlu ifşasını da gözler önüne serer. Heidegger'in Batı felsefesinin başlangıcının Parmenidesçi ve Heraklitosçu boyutlarını yorumunda varlık bir "temel" olarak değil, fenomenolojik tarzda sadece *görünme/görünüşe çıkma* olarak görünür — bu "temel kelimelerle/kavramlarla" adlandırılır ve dolayısıyla zamanın "dişlerine" yakalanmış durumdadır. Daha net biçimde dile getirmek gerekirse, "varlık," *phusis*'in fenomenolojik anlaşılabilirliğin "kendi kendine-açılan tomurcuklanması" veya "kendi kendisine-gerçekleşen zuhuru" olarak Heraklitosçu kavranışına ve düşünmenin zarureten iştirak ettiği aktif tarihsel "açıklığa çıkma" olarak hakikat anlayışına —Heidegger'in Parmenidesçi *alêtheia*'da, "gizlilikten çıkışında" veya ifşasında içkin/mündemiç olduğunu öne sürdüğü (IM 14/GA40 20) anlayıştır — göre zaman bakımından dinamik, temel niteliği taşımayan terimlerle dile getirilmiştir. Fakat iki düşünce kuşağı içinde varlığın tarihi, ilk oluşturucu adımları atarken, ilk metafizikçilerimiz naklettiğimiz ilk birkaç mukadderat tayin edici "tarihsel kararlarını vermişler ve varlığın *phusis* ve *alêtheia* olarak diğer Presokratik kavranışı "unutulmuş," *ousia*'nın "değişmez mevcudiyeti" halinde kemikleşmiş ve bu yüzden töz (substance) metafiziğinde, varlığın tarihini derinden şekillendirecek bir kendini-şeyleştirici kemikleşmede derinliğini kaybetmiştir. Heraklitos ile Parmenides'in fragmanlarında korunmuş olsalar da, düşüncenin içkin rolü ve

varlığın tezahüründe içkin zamansal dinamizm böylece belirsizleşmiş ve sonra da bir "çifte-unutma" (herhangi bir şeyi hem unutmamız hem de herhangi bir şeyin unutulduğunu unutmamız anlamına gelir) türüyle unutulmuştur; işte buna karşı Heidegger dekonstrüksiyonun yukarda naklettiğimiz hatırlatıcı güçlerini harekete geçirir.[42]

Thales ve Anaximander'in gerçekleştirdiği ontolojik yarılmanın/bölünmenin tarihsel bakımdan zorunlu olmadığını tesbit eden metafiziği geneolojik dekonstrüksiyonuyladır ki geç Heidegger varlığın "ilk" kendisini-göstermesinin diğer boyutlarını odağa alma mücadelesi verir; bu mücadele (*pace* Derrida/Derrida *kusura bakmasın*) antik "tranzandantal gösterilen" kadim "nostaljiyi" değil, entitelerin ikili ontolojik *temeli* olarak varlık anlayışı dışındaki varlığı anlama tarzlarını keşfetme amacı taşıyan bir hatırlatma girişimidir.[43] Heidegger'in umudu bu katedilmemiş yolları titiz felsefi sorgulamaya tabi tutmanın kendi metafizik "çerçeveleme" ("enframing) çağımıza — bu çağ, gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin entitelerin varlığını ezeli ve ebedi şekilde tekerrür eden güç-tutkusu (will-to-Power) olarak *ontoteolojik* kavrayışına kök salmış durumdadır ve bütün entiteleri sadece optimize edilmeyi bekleyen doğaları gereği anlamsız kaynaklar olarak gören bir ontoteolojidir — alternatifler tasavvur etmekte bize katkıda bulunabileceğidir. Bu mütefekkirane hatırlatma bize sadece negatif anlamda, giderek homojenleşen "teknolojinin tesfiye ettiği dünya uygarlığımıza" (GA13 243) temel teşkil eden Nietzscheci

---

[42] Bu "çifte-unutma" ve onun Heideggerci "dekonstrüksiyon"la ilişkisi konusunda bakınız B&T 43/S&Z 21, ve PAR 71/GA54 104-12.

[43] Derrida, *Of Grammatology*, 20.

metafiziğin zorunluluğu ile mücadele ederek, ve dolayısıyla kavram uzayımızı varlığı atom çağının mitafiziğine (İkinci Bölüm'de göreceğimiz gibi bu çağ Heidegger'in sibernetik paradigmanın neredeyse rakipsiz yayılışıyla kendisini gerçekleştirdiğini söylediği çağdır) göre anlama dışındaki varlığı anlama tarzları için temizleyerek bu tür alternatifler tahayyül etmemize yardım edebilir. Bu hatırlatma aynı zamanda pozitif anlamda, varlığı anlamanın metafizik olmayan (parça parça da olsa) somut tarihsel örneklerini, yani varlığı anlamanın iki boyutunu — bu iki boyut Heraklitosçu *phusis*'in zamansal dinamizmi ile düşünmenin Parmenidesçi *Alêtheia*'ya zımnen iştirak etmesini mümkün kılan aktif ifşa olarak hakikat anlayışıdır — yeniden keşfederek Heidegger bizi, kendi geç-modern Nietzscheci çıkmaz durumumuzun ötesine uzanan, şimdiye kadar tahayyül edilmemiş patikalar keşfetmeye çağırır. Bu yüzden burada, geç Heidegger'in merkezi felsefi projesine, bu bilmecemsi "yeni başlangıç" çağrısının gerisindeki vizyona — onun ısrarla yalnızca Batı düşüncesinin ilk başlangıçlarıyla yeni ve güçlü bir hermenoytik mücadeleden doğabileceğini söylediği vizyona— tekrar tekrar dönecek ve onu bu metinde ayrıntılarıyla ele alamayı deneyeceğiz.

Sonunda, benim ontoteolojiyi yorumlayıcı yeniden inşamın ontoteoloji mefhumunu tuhaflığından/yabancılığından kurtarma ümidinde değilse de (bunu yapmak Heidegger'in metafiziği tarihsel kavrayışının yüksek düzeydeki orjinalitesini görmezlikten gelmek anlamına gelir), Heidegger'in metafiziğin ontoteoloji olduğu tezinin anlamını ve önemini açıkça izah etmeyi, bu uzun sure ihmal edilmiş nosyonunun Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonu için merkeziliğini ikna edici bir şekilde göstermeyi, bu de-

konstrüksiyonun Heidegger'in daha büyük/geniş projesi için önemine ilişkin birşeyleri en azından makul şekilde aktarmayı umuyorum. Bu böyleyse, o zaman umudum, bir zamanlar ontoteolojiden bahsedildiğinde, hep böyle yaptıkları için, kendilerine sıvışacak kapı arayanların, bunu yapmak yerine kendilerini birazcık daha fazla felsefi bir tepkiye yöneltmeleridir. (En azından Heidegger muhalifleri bugün hedefleri haline getirdikleri şey konusunda çok daha iyi/olumlu bir hissiyata sahip olmalıdır). Yine de ben burada ulaştığım noktadan çok daha ileri gitmek isterim.

Çağdaş felsefede, "metafizik" teriminin başka anlamlı kullanım tarzları da vardır ve birçok kendi kendini-tanımlayan "metafizikçi" Heidegger'in metafiziği "ontoteoloji" olarak tasvirinde kendi uğraşlarına yer bulamayabilir. Fakat çağdaşlarımızdan bazıları kendilerini onun aynasında *görmelidir*; bu (meta)fizikçiler, gerçekliği bütünüyle hem içerden dışarıya (bugün mikroskopik olarak diyebiliriz) hem de dışardan içeriye (teleskopik olarak) spekülatif kavrama girişiminde bulunan —[bu spekülatif kavrayış, bu (meta)fizikçilerin miras aldıkları bir şeydir (ve onlar empirik açıdan doğrulanabilir sonuçlarını cesaretle aşmaya devam ediyorlar)] — Thales ve Anaximander'in adlandırıldıkları gibi *physicists/fizikçiler* diye adlandırılsalar bile. Fakat ben *metaphysics/metafizik* kavramının doğru kullanımını tartışmak yerine, Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışının kabul edilebilirliğini, ilk bakışta ne kadar tuhaf görünürse görünsün bu nosyonun/mefhumun Heidegger'in düşüncesiyle bizim çağdaş dünyamızın kesişme noktasında ortaya çıkan eleştirel sorunlardan bazılarına, karanlık derinlikleri aydınlatan bir ışık tutacağını göstererek daha ileri noktalara taşımayı deneyeceğim.

Geç Heidegger'in merkezi felsefi projesinin genel arkabahçesini ve ana hatlarını ayrıntılı şekilde ele aldık; şimdi bu arkabahçenin, çalışmaları etrafındaki büyük çağdaş tartışmaların bazıları için önemli imalarını, ehemmiyet arzeden teknoloji, totaliteryenizm ve eğitim konularına yönelerek ortaya koymaya hazır durumdayız. İkinci Bölüm'e Heidegger'in nihilistik, "teknolojik" varlık anlayışımızı eleştirisine yöneltilen temel itirazlara sistematik cevaplar vererek, dolayısıyla Heidegger'in mevcut çağa görünüşte disütopik eleştirileri etrafından dönen ihtilaflara dönerek (bunu İkinci Bölümün sonuna erteledik) başlayacağız. Bahis konusu ihtilafı ele almayı şimdiye tkadar beklememiz gerekti; çünkü, Heidegger'in keskin teknoloji eleştirisi, aslında onu felsefi olarak destekleyen ve motive eden ontoteoloji olarak metafizik kavrayışından izole edildiğinde cazibesini ve çekiciliğini büyük ölçüde yitirir. Aslında *Heidegger: Ontoteoloji* Heidegger'in geç dönem düşüncesinin ontoteoloji olarak metafizik anlayışının kavranması (Birinci Bölüm'de bunu yaptık) temelinde çok daha iyi anlaşılalabileceğini, daha sempatik tarzda yorumlanabileceğini, daha güçlü bir biçimde savunulabileceğini göstermeye çalışacak.

Bu gözüpek bir iddia izlenimi bırakabilir, fakat Heidegger'in ontoteoloji anlayışının geç dönem çalışmalarının hem eleştirel hem de pozitif boyutları için hayati bir felsefi arkabahçe sağlama tarzlarını (ana hatlarıyla da olsa) az önce yeniden yorumladığımız tarzda bakıldığında hiç de şeşırtıcı değildir. Tam tersine, daha sonraki üç bölümde yaptığım yorumlar — sadece Heidegger hakkındaki yorumlar değil, aynı zamanda bizim kendi dünyamızın maruz kaldığı bazı derin ve ezici problemlerin teşhisleri ve bu problemlere verilecek anlamlı cevapları ortaya koyan yorum-

lar— ikna edici olduklarını ıspatladıkları ölçüde Heidegger'in burada yeniden inşa ettiğim ontoteoloji anlayışını, çok daha güçlü ve daha kabul edilebilir hale getirecek. Bu iddianın ilk somut izahı için şimdi Heidegger'in varlığı "teknolojik" kavrayışımıza ilişkin eleştirisine yöneltilmiş en güçlü eleştirileri ele almaya yönelelim; bunu yalnızca Heidegger'in varlığı "teknolojik" kavrayışımızla ilgili eleştirisinin doğrudan doğruya metafiziği ontoteoloji olarak yorumlama tarzından doğduğunun bilincindeysek yapabiliriz.

II. Ontoteolojiyi Heidegger'in Teknoloji Eleştirisinin Temeli Olarak Anlamak

6. Giriş: Ontoteolojiden Teknolojiye

Birinci Bölümde, Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak (arabaşlık 1) ve ontoteolojiyi tarihsel anlaşılabilirliğin altyapı iskelesi olarak (arabaşlık 2) kavrayışını yeniden inşalarımızla [Heidegger'in] entitelerin varlığını nihilistik "teknolojik" kavrayışımızdan ve bunun devasa tarihsel sonuçlarından Nietzsche'nin "düşünülmemiş" metafiziğini sorumlu tuttuğunu açıkça ortaya koyduk. Heidegger'in yorumunun iki önemli ayrıntısı bu açıdan özel vurguyu hakediyor: ilki, Nietzsche'nin entitelerin varlığını ontolojik olarak ezeli ve ebedi şekilde tekerrür eden güç-tutkusu/güce-tutku [will-to-power] (yani kısa formunda pür "tutkuya-tutku" [will-to-will]) diye anlamasının bu temel güçleri, ebedileşmelerini sağlayan kendi kendilerini-büyütmek dışında başka hiçbir amaçla birleşmemeye ve başka hiçbir amacın parçası olmamaya mahkum etmesidir. İkincisi, biz geç modernleri örtülü şekilde kendimiz dahil ilişkili olduğumuz entitelerin tümünü doğaları gereği anlamsız *Bestand*, yani optimize edilmeyi, düzenlenmeyi, maksimal randımana kavuşturulmayı bekleyen pür "kaynaklar" olarak anlamaya ve bu tarzda ele almaya teşvik eden şeyin işte tam da entitelerin

varlığının bu ontolojik indirgemeci kavranışı olmasıdır. İlerde Heidegger'in görüşünün bu detaylarını kısaca izah edeceğiz; fakat yukardaki özlü ifadeden bunun *Heidegger'in "çerçeveleme" çağımızı eleştirisinin onun metafiziği ontoteoloji olarak özel kavrayışının sonucu olduğu* açıkça ortaya çıkmış olmalıdır. Heidegger'in "teknoloji eleştirisi" geç dönem düşüncesinin iyi bilinen boyutlarından biri olduğu halde bu temel hermenoytik bağlantının hiçbir zaman yetirince farkedilememiş ve dikkate alınmamış olması şaşırtıcıdır.[1]

Ancak bu hermenoytik dikkatsizlik ciddi problemler doğurur; çünkü Heidegger'in teknoloji eleştirisi, aslında onu motive eden "ontoteolojik arkabahçesinden bilinçsizce koparıldığında, felsefi gücünü ve cazibesini önemli ölçüde kaybeder ve bu yüzden kolayca felsefedışı motivasyonlara sahip bir şey olarak anlaşılır

---

[1] Heidegger'in "teknoloji eleştirisine" atıfta bulunmanın, onun felsefi olarak önplana çıkardığı şeyle ve dolayısıyla görüşlerinden ne ummamız gerektiğiyle ilgili yersiz beklentiler doğurarak bazı okurları yanlış yola sürükleme potansiyeli taşdığını tecrübemden biliyorum. Heidegger gerçekten bir "teknoloji eleştirisi" geliştirmiştir; o gerçekten de giderek önemi artan bu felsefe alanındaki kurucu şahsiyet sayılıyor. Fakat Heideggerin açtığı alan bu arada çok değişmiştir. Başka bir söyleyişle, egemen çağdaş yaklaşım, teknoloji karşısında ısrarla "antiözcü" olmaya çalışan ve dolayısıyla analizlerini *per se* teknolojinin daha geniş etkilerinden çok özel teknolojik aygıtlarda tecessüm eden sosyal normativiteye odaklama eğilimi taşıyan *sosyal inşacılık*'tır (*social constructivism*). Bu "antiözcü" yaklaşımın felsefi tutarlılığını daha sonra sorgulayacağım. Fakat Heidegger'in teknoloji eleştirisinin belirli teknolojik aygıtlarla değil ontolojik *teknolojizasyonla* — özellikle de otoban ve internet gibi örnek kabilinden teknolojik aygıtlarda ve dolayısıyla doğru şekilde "teknolojik" denen aygıtlarda kendini ifşa eden — yıkıcı ve giderek global ontolojik *teknolojizasyonla;* entitelerin biz geç modernlerin Nietzsche'den tevarüs ettiğimiz dikkatten kaçmış bir ontoteoloji temelinde optimizasyonunu bekleyen doğası gereği anlamsız kaynaklara dönüşmesine yolaçan ontolojik *teknolojizasyonla* — ilgili olduğunu bilmek bu eleştiriden etkilenenler için önemlidir.

— sözün gelişi, (eleştirmenlerin sık sık iddia ettikleri gibi) Heidegger'in Kara Ormanlar köylüsünün pre-endüstriyel dünyasına sözde "nostaljisi" olarak ve dolayısıyla (Richard Rorty'nin süslü bir dille yaptığı suçlamada olduğu gibi) bir felsefi "cahil çiftçinin" reaksiyoner antimodernizmi olarak anlaşılıldığı zamanlardaki gibi. Bizim kontekstimizde bu yaldızlı karikatürlerin problemi, eleştirmenleri Heidegger'in derin ve kapsamlı teknoloji eleştirisini Andrew Feenberg'in Heidegger'in Luddite "teknofobisi"* dediği bir teknofobi ürünü olarak bir kenara atmalarını teşvik etmeleridir.[2] Eğer Heidegger'in ontolojik teknoloji eleştirisi sadece

---

* Luddite: Ludit: Kavramı anlamak için Luddism'i ya da Luddittizmi bilmek gerekir. Luddism, İngiltere'de ondokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkan, işçilerin işlerini kaybetmelerine yol açacağını, bu yüzden makinaların, dolayısıyla modern teknolojinin yokedilmesini öngören düşünme eğilimi; makina kırma hareketi. Luddit, makina kırma hareketini gerçekleştiren işçi grubu üyesine verilen ad. Ludditte teknofobisi, makina korkusu, teknoloji korkusu anlamlarına gelir. Ludditte hareketin Batı dünyasındaki ilk anti-teknolojist hareket olduğu söylenebilir; bu yüzden eylemleri ve ideolojileri teknoloji karşıtlığının paradigması haline gelmiştir (çev.).

2 Bana göre Rorty'nin Heidegger'i "cahil çiftçi" olarak karakterize etmesinin ("Taking Philosophy Seriously" ["Felsefeyi Ciddiye Almak"], 33) başka problemleri de vardır. Rorty bu bölümün ilk versiyonunu Yirmibirinci Yüzyılda Pragmatizm ve Teknoloji Felsefesi başlıklı Uluslararası Felsefe Sempozyumu'nda (15 December 2003) sunduğumda oradaydım. Rorty'nin görüşünü takdime başlarken Japon izleyicilerimize (kendi İngilizce-Japonca sözlüklerinde bulunmayan) ve lafzen boynu dışarda çalışırken güneşte mükerreren yanarak kararmış kişiye atıfta bulunan aşağılayıcı "cahil köylü (redneck; ensesi pişmiş köylü) teriminin kozmopolitlerce kır kökenlilerin kaba hazlarını aşağılamak için kullanıldığını izah etmem gerektiğini keşfettim. ((Amerika'nın Güneyi'ndekilerin kullandığı bu terimin çağrışımları genellikle ırkçılıktır; bazı Güneylilerin bu klişenin kolayca bütün beyaz Güneyliler için geçerli yaygın "cahil köylüler" klişesini kullanarak ülkenin geriye kalanını onlardan ayıracak şekilde bu kullanımını görmezlikten gelme eğilimindeki ırkçılık.) Ben Rorty'nin bu kelimeyi tercihinin talihsizlik

maddi güçlere ait teorik bir üstyapı sendromu veya çıkıntısı ise — ve dolayısıyla teknolojik-endüstriyel modernite ile premodern çağın durağan direnen güçleri arasında süregelen bir tarihsel çatışmaya düşünülmemiş bir ideolojik tepki ise, yergicileri bu teknoloji eleştirisini, (tabiri caizse peşinen) kendisine direnerek varlık kazanan tarihsel güçlerin karşı konulamaz zaferinin (tabiri caizse daha önce) geçersiz hale getirdiği felsefi dünya görüşünün ürünü olarak bir kenara atmakta haklı olabilecek demektir. Fakat, eğer Heidegger'i (Marcuse, Jürgen Habermas, Feenberg ve Robert Pippin gibi eleştirel teorininin-enforme ettiği yorumcuların yaptığı üzere) reaksiyoner bir antimodern olarak karakterize etmek doğru ise — ben de aşağıda bu ortak karakterizasyonun Heidegger'in gerçek bakışını hayati açılardan yanlış yola sürükleyici tarzda karikatürize ettiğini öne süreceğim — bu karikatürün Heidegger'in teknoloji eleştirisinin bir kenara atılacak şekilde kullanımının görmezden geldiği şey, Kant'ın insanlığın "temel kaderi"yle ilgili optimistik kehanetlerini yıkan modern dönem ile postmodern dönem arasındaki çarpışmadan kaynaklanan politik yankıların, rasyonel "aydınlanmanın" yavaş fakat sağlam tarihsel ilerleyişine uzun-ömürlü ve şaşırtıcı ölçüde esnek liberal demokratik inancı bir kere daha sorgulayarak yeryüzünü derinden sarsmaya devam etmesidir.[3]

---

olduğunu ileri sürdüm; çünkü Rorty'nin önemli öseri *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twenty-Century America* [*Ülkemizi Oluşturmak: Yirminci-Yüzyıl Amerikasında Sol-Düşünce*] liberalizmin büyük politik hatalarından birinin, toplumumuzun ekonomik bakımdan yoksullaştırılmış üyelerinin sağ-kanat kültürel muhafazakarlık ideolojisinin kucağına düşmelerine izin vermek yerine, (özellikle Amerika'nın güneyindeki) yoksul insanları ortak ekonomik mesele haline getirme başarısızlığı olduğunu gösterir.

3 Bakınız Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" *Perpetual Peace and Other Essays*, 41, 44; Habermas, *The Phi-*

Heidegger'in teknolojik "çerçeveleme" çağımızın ontolojik eleştirisine bu tür bir neo-Marxçı meydan okuma günümüzün önde gelen eleştirel teknoloji teorisyeni Andrew Feenberg tarafından karşı çıkılamaz izlenimi verecek vurgularla ileri sürülmüştür. Feenberg'in eleştirisi belirsiz ve dışarıda bırakıcı bir eleştiri değil eksiksiz ve bilgi yüklü olduğu için, ve aynı zamanda Heidegger'in ontolojik teknoloji eleştirisiyle çok yakından ilgili sorunları Heidegger'in (üçüncü bölümde odaklanacağım) siyasi tavrı etrafındaki daha hararetli ve genel ihtilaftan ayırması dolayısıyla hatırı sayılır bir değere sahip olduğu için, burada daha genel bir Heideggerci tepkinin çerçevesini çizmek amacıyla Feenberg'in bazı itirazlarını ele alacağım. Bunu yapmak bana Heidegger'in ontoteoloji kavrayışının farklı ve etkili eleştirel perspektifine temel teşkil ederek bu eleştiriyi motive etmesinin daha önce gözden kaçırılmış olmasının ehemmiyetini somut şekilde göstermeye başlama imkanı verecek.

7. Teknolojik Özcülükte Yanlış Olan Nedir?

Teknolojiyi Sorgulamak [*Questioning Technology*, 1999] Feenberg'in eleştirel teknoloji teorisi hakkında on yılda kaleme aldığı üçüncü büyük eseridir ve bu onun dünyanın önde gelen teknoloji filozoflarından biri olarak yerini tescil eder.[4] Feenberg'in çalışmalarıyla ilgili

---

losophical Discourses of Modernity, 131-60; Pippin, *Modernity as a Philosophical Problem*, 117-47. Bu sorunları ayrıca "Deconstructing Hero" başlıklı yazımda ayrıca ele aldım.

4 Feenberg'in son kitapları şunlar: *Critical Theory of Technology; Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory;* ve *Questionining Technology.* Feenberg'in *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History* benim kitabım matbaaya gideceği sırada yayınlandı.

daha önce yazdığım bir incelemede Heidegger'den Marcuse kanalıyla Feenberg'e uzanan teknoloji eleştirisi mirasındaki bazı felsefi ve politik gerilimlerin izlerini bulmayı denedim ve Feenberg'in *Teknolojiyi Sorgulamak*'ta ayrıntılı şekilde işlediği eleştirel teknoloji teorisinin Heidegger'e, Feenberg'in Marcuseciliğinin kendisine itiraf etme imkanı verdiğinden çok daha fazla kavram borcu olduğu sonucuna vardım. Buna cevaben Feenberg Heidegger'in eserleri üzerindeki derin etkisini samimiyetle kabul etti; fakat daha sonra kendi eleştirel teknoloji teorisi ile Heidegger'in varlığı teknolojik kavrayışımızı eleşetrisi, yani Heidegger'in "savunulamaz" *teknolojik özcülüğü* (*technological essentialism*) arasındaki en temel ve en önemli farklılık olduğunu düşündüğü farklılığı vurgulama yoluna gitti.[5] Fakat daha yakından bakıldığında, teknolojik özcülük çok daha karmışık bir mefhum/nosyon olduğu için mesele o kadar da basit değil. Gerçekten de, Feenberg'in Heidegger eleştirisine cevap vereceksek, yapmamız gereken ilk şey "teknolojik özcülüğün" ne olduğunu belirleyen kriterleri tespit etmektir. Potansiyel itirazları minimize etmek için Feenberg'in kendisinin öne sürdüğü kriterleri benimseyeceğim. Biraz tuhaf adları olmasına rağmen Feenberg'in kriterleri Heidegger'in varlığı teknolojik kavrayışımızı eleştirisine

---

5 Şu metnime bakınız: "From the Question Concerning Technology to Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg," 203-15; Feenberg, "Constructivism and Technology Critique: Response to Critics," 225-37; ve Feenberg, "The Ontic and the Ontological in Heidegger's Philosophy of Technology: Response to Thomson,' 445-450. Fikir mübadelemiz Feenberg'in varlığı teknolojik kavrayışımızın yolaçtığı ontolojik hasarı teşhisini benimsediğini, fakat Heidegger'in "özcü" ve dolayısıyla aşırı boyutlarda "fatalistik," "teknofobik" ve "total" teknoloji anlayışı diye gördüğü anlayışını reddettiğini açıkça ortaya koydu. Bu itirazları sistematik tarzda aşağıda ele alacağım.

karşı uzun zamandır geliştirilen üç büyük itirazı özetle yeniden dile getirir ve tanımlar. Bu yolla Feenberg'in itirazlarına verilecek cevap Heidegger'in teknoloji eleştirisini kuşatan bazı inatçı şüpheleri gideremeye katkıda bulunacaktır.

Peki *teknolojik özcülük* (*technological essentialism*) nedir ve onda yanlış olan nedir? Teknolojik özcülüğün zorunlu kriteri açık görünüyor: teknolojik özcü olmak için insanın teknolojiye bir öz atfetmesi gerekir. Fakat bu kriter amaçlarımız için yeterli değil, çünkü bize teknolojik özcülüğü *itiraz edilebilir* kılan şeyin ne olduğunu söylemiyor. Bruno Latour ya da Don Ihde gibi bir radikal konstrüktivist/inşacı şunu iddia edebilir: teknoloji yoktur, yalnızca belirli teknolojiler vardır ve bu yüzden *bütün* teknolojik özcülükler geçersizdir. İster tutarlı bir pozisyon olsun ister olmasın (tutarlı olduğundan emin değilim) ben bu pozisyonun Feenberg'in paylaştığı bir pozisyon olmadığını düşünüyorum.[6] Feenberg kendine ait bir "teknolojinin özü

---

[6] Radikal konstürktivistlerin sloganik iddiasının — teknoloji yoktur, yalnızca teknolojiler vardır — anlamlı olup olmadığı açık değildir; hangi gerekçelerle/nedenlerle bütün bu farklı teknolojiler "teknolojiler" dir? (Uluslararası Yirmibirinci Yüzyılda Pragmatizm ve Teknoloji Felsefesi Sempozyumu'nda) bu soruyu Don Ihde'ye sordum; pervasızca şu cevabı verdi: "Bu soruyu pek ilgi çekici bulmuyorum." Ihde daha sonra "bu türde bir cevap verebilme aslında Rorty'den öğrendiğimi farkettiğim şeylerden biridir" açıklamasını yaptı. Fakat akla dayalı diyaloga inanan çoğu filozof böyle bir cevabı tatmin edici bulmayacaktır. Onun açısından Heidegger "teknolojinin" ortaya çıkışını (ikibin yılı aşkın) tarihindeki türlerinden biri durumundaki *technê*'ye — iç potansiyelleri ne olursa olsun madeye önceden mevcut bir form yükleyen faaliyet —varlık kazandıran *poiesis*'in nihai tutulması olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. (Feenberg ile konstrüktivist kamp arasındaki fikir yakınlıkları için bakınız *Questioning Technology*, 83-85, ve Feenberg'in konstrüktivist David Stump'a cevabı için Feenberg, "Response to Critics".)

teorisi" peşindedir; bu öyle bir teori olmalıdır ki teknolojinin bir öze sahip olduğu yolundaki pür inancın kimseyi itiraz ettiği teknolojik özcülük türünde teknolojik özcü yapmak için yeterli olamasın. Bu yüzden Feenberg'in daha ihtiyatsız "temel problem özcülüktür" iddiasına rağmen, eseri problemin teknolojik özcülük olarak teknolojik özcülük değil teknolojik özcülük *türleri* ile ilgili olduğunu gösterir.[7] Aslında Feenberg'in itirazı Heidegger, Jacques Ellul, Albert Borgmann ve Jürgen habermas gibi teknolojik özcüleredir; çünkü bu düşünürlerin herbiri kendisini teknolojinin özüyle ilgili üç özel iddiadan en azından birine (Heidegger örneğinde üçüne de) inanma suçu işler ve bu iddialar onların teknolojik özcülüklerini kabul edilmez hale getirir. Feenberg bu üç kabul edilemez tüeknolojik özcülük formunu *ahistorisizm/tarihdışıcılık, substantivizm/fatalism** *ve tek-boyutlulukçuluk* (*one-dimensionalism*) diye adlandırır. Bir sonraki amacımız bu üç teknolojik özcülük türünü, ne olduklarını ve neden itiraz edilebilir olduklarını anlamak amacıyla açmak olacak. Bu amaçla sırayla herbirine tekrar dönecek ve Heidegger'in bahsi geçen itiraz edilebilir doktrini savunup savunmadığını sorgulayacağız.

---

7 *Questioning Technology*, 17.

* **Substantivizm**: Tözleştirmecilik; bir şeyin kendi kendine yeterli bağımsız bir varlığının olduğunu, kendi kaderini kendisinin belirlediğini; bir şeyin mümkün değil kaçınılmaz olduğunu, bağımlı ya da türev kabilinden bir şey olmadığını savunma eğilimi. Birşeyi töze dönüştürme, dolayısıyla o şeydeki değişmeleri bizzat o şeyin kendisine bağlama eğilimi. **Fatalizm**: kadercilik: herşeyin kadere bağlı olduğunu söyleyen doktrin; olayların ve değişmelerin art arda gerçekleşmesinin bütün zamanlar için geçerli olacak şekilde önceden belirlenmiş olduğunu söyleyen doktrin; bu doktrine göre olayların ve bu metnin konusu açısından teknolojik değişmelerin gidişatını değiştirmek amacıyla yapılacak her girişim boşunadır (çev.).

Peki, *tarihdışı/ahistorical* teknolojik özcülük nedir ve onda yanlış olan nedir? Feenberg'in açıkladığı gibi, tarihdışı teknolojik özcü "tarihsel olarak spesifik/özel [teknoloji] fenomenini tarihüstü/tarihdışı bir kavram yapısına göre "yorumlayan kişidir. Bu yüzden, sözün gelişi Max Weber ve Habermas teknolojinin özünü" "rasyonel kontrol yeterliliğine/randımanına ve verimliliğine" göre anlarken, Heidegger iddiaya göre teknolojinin özünü "herşeyi fonksiyonlara ve hammaddelere" indirgeme olarak anlar. Feenberg'e teknolojinin özüyle ilgili bu tür tarihdışı anlayışların gayrı meşru olduğunu düşündüren nedir? Problem " [teknolojinin] tarihsel akışını tek bir öze sabitleme" girişimlerinde tarihdışı özcülerin kendi teknolojinin özü anlayışlarını, belirli teknolojilerin her durumda tecessüm ettikleri "sosyal ve tarihsel özel kontekstten" koparmalarıdır. Sonuçta, tarihdışıcı/ahistorisist teoriler "teknolojinin özünü bir sosyal fenomen olarak" anlamayı başaramamakla kalmazlar sadece, aynı zamanda teknolojiyi sosyotarihsel kontekstten bütünüyle soyutlamaları "artık güvenilirliğini yitirmiş bulunan" ve dolayısıyla yerine Feenberg'in kendi "tarihsel öz anlayışının" ikame edilmesini gerektiren "temelde tarihdışı" bir teknolojinin özü kavrayışı da üretirler.[8] Bu itirazı değerlendirme işini geciktirecek ve bu itirazın, teknolojik üzcülüğe yapılan diğer iki itiraz formu masaya yatırılmadıkça, Heidegger için gerçekten geçerli olup olamayacağını soracağım.

Şimdi Feenberg'in geçersizleştirmeye ya da aşmaya çılıştığı ikinci teknolojik özcülük formuna, yani "substantivizme/fatalizme" dönelim. *Substantivist/fatalist* özcülük formu nedir ve onda yanlış olan nedir?

---

[8] A.g.e., vii-viii, 15-17, 201.

Feenberg substantivizmi teknolojinin özünün bizim dışımızda biryerden geldiği ve dolayısıyla kontrolümüzün dışında olduğu iddiası diye tanımlar. Marx'dan Heidegger'e kadar substativistler "teknolojiyi sosyal hayatı etkisi altına alarak ... toplumu yabancı akıl alanından koparan özerk güç" olarak anlar. Substantivistler için teknolojinin özü kendisini insanın kontrolünden bütünüyle kaçabilen bir metafizik öteymişçesine empoze ederek tarihi tarihdışı bir noktadan şekillendirmesidir. Eğer "günümüzün temel demokrasi probleminin" bu gittikçe teknolojik hale gelen evrende failin bekasınının nasıl teminat altına alınacağı problemi olduğuna inanan bir eleştirel teorisyen olduğunu anlarsak, Feenberg'in substantivizmi/fatalizmi neden böylesine itiraz edilebilir bir şey olarak gördüğünü de kolayaca anlayabiliriz. Substantivist'in teknolojinin özünün insani kontrolün dışında kaldığı inancının, teknolojinin tarihsel etkisiyle ilgili fatalistik bir tutumu icap ettirdiği anlaşılıyor. Bu fatalizm Feenberg'in giderek teknolojikleşen dünyamızda anlamlı fail fikrini koruma girişimine dolaysız bir meydan okumadır. Feenberg'e göre Heidegger'in substantivizmi, pesimistik tarzda, insani özerkliği büyük ölçüde teknolojik düzene kurban eder.

Bu yüzden Feenberg'in "substantivizm" suçlamasının eski *fatalizm* ithamına yeni bir ad verdiğini söylemek hiç de bir aşırı basitleştirme olmayacaktır. Aslında Heidegger'in teknolojinin özünü substantivist kavrayışına bu itirazıyla Feenberg, Heidegger'e karşı ilk kez Heidegger'in öğrencisi ve Feenberg'in hocası Marcuse tarafından ileri sürülen bir eleştirel teorik suçlamayı geliştirir. Gerçekten de Feenberg Marcuse'nin Heidegger'i çok güçlü *politik* eleştirilerinden birini benimser; Marcuse'nin eleştirisi şöyle özetlenebi-

lir: Heidegger "umutsuz bir heteronomism"e yenik düşmüştür; yani Aydınlanma'nın [insanın] insani hayatın amaçları kadar araçlarına da yön verme kapasitesi olarak özgürlük anlayışına inancını yitirmiştir. Bu yüzden, Feenberg Heidegger'i bir "teknoloji fetişisti" olmakla suçlayarak aynı zamanda bu Marcuseci eleştiriyi Marxist bir uslüpla yeniden dile getirir. Marxist vokabülerde fetişizm (Marx'ın ünlü formülasyonunda dile getirdiği üzere) "insanlar arasındaki sosyal ilişkiler," şeyler arasındaki bir fantastik ilişki formunu varsaydığında gerçekleşir. Bir Marxist için ("eleştirel teorinin" bir interdisipliner, post-Marxist akım olduğunu unutmamalıyız) birşeyi *fetişleştirmek* onu kendisini üreten insani emekten koparmak, fakat yine de ona insani anlamlar yüklemeye devam etmek, dolayısıyla bağımsız gerçekliği bu projeksiyonlarla/anlamlarla çarpıtmak anlamına gelir. Fetişistin bilinçdışı antropomorfik projeksiyonu/yansıtması insanın yarattığı şeylere insani amaçlardan bağımsız bir *telos*'a sahip şeylermiş izlenimi veren bir büyülü görünüş bahşeder. Heidegger'in substantivizmi "teknolojinin özünü," onu sanki insani kontrolün dışında bir insani yaratıymışçasına ele aldığı ölçüde fetişleştirir.[9]

---

[9] Bakınız Marcuse, "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State," *Negations*, 39; Karl Marx, *Capital* (Birinci Cilt), *The Marx-Engels Reader*, 321; ve Feenberg, *Questioning Technology*, vii-viii, 101. Feenberg için Heidegger'in teknolojik fetişizmi şu görüşünde açıktır: "teknoloji kadere dönüşür" (14). Fakat burada Feenberg Heidegger için çerçevelemenin "kaderimiz" olduğu, ancak kaçınılmaz *kaderimiz* olmadığı fikrini görmezden gelir . Dreyfus bu ince fakat önemli farklılığı şu şekilde izah eder: "Şeyleri ve kendimizi düzenlenecek, verimli hale getirilecek ve etkili şekilde kullanılacak kaynaklar olarak kavrayışımız Platon'dan bu yana inşa edilmiş ve pratiklerimize egemen olsa da, ona saplanıp kalmamız gerekmez. Şeylerin olaması gereken olma tarzu bu değildir; fakat hiçbirşey mevcut kültürel ifşa edişimizin

Nihayet, Feenberg *tek-boyutlu* düşünme diye adlandırdığı düşünme tarzını, yani her teknolojik aygıtın aynı özü dile getirdiği inancını benimseyen teknolojik özcülere karşı çıkar. Farklı teknolojik aygıtlar bolluğunun ortak bir özü dile getirdiği iddiasında yanlış olan nedir? Problem, der Feenberg, tek-boyutlu teknolojik özcülerin teknolojiyi ya bütünüyle reddetmelerinin ya da benimsemelerinin gerekmesidir. Tek-boyutlu teknoloji anlayışında teknolojinin gündelik hayatımızdaki giderek çok daha yaygın hale gelen egemenliğinin hem pozitif potansiyellerini hem de negatif etkilerini değerlendirmeye yetenekli sofistike analize yer yoktur. Fakat teknolojinin eleştirel teorisyeni için teknolojik aygıtlar totalitesini eleştiriden yoksun şekilde benimsemek de teknolojinin teknofobik reddi kadar tehlikelidir. Heidegger'in teknolojiyi ontolojik kavrayışını "tek-boyutlu" bir kavrayış olmakla suçlamak böylece onu "totalleştirmek" ya da "farklılıkları görememekle" suçlamaktır; tıpkı Heidegger konusunda geliştirilen daha önceki eleştiride olduğu gibi. ("Tek-boyutlu teknolojik özcülük suçlamasıyla Feenberg Marcuse kadar geriye götürülebilecek bir başka Heidegger eleştirisini geliştirmektedir.)[10]

---

dışındada olamaz. ("Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology," 102). Bu farklılık önemlidir, çünkü Birinci Bölümde gördüğümüz gibi, Heidegger'in Varlığın tarihinin eleştirel gücü yeni bir başlangıç ümidinden gelir; *artık* şeyleri optimizasyonu bekleyen doğası gereği anlamsız şeyler olarak *göremeyeceğimiz* yeni bir başlangıç.

10 Feenberg bu eleştiriyi hocası Marcuse'den alır ve sonra onu tekrar Marcuse'nin kendisinin "tek-boyutlu" "tümüyle bürokratikleşmiş" toplumuna ya da *teknokrasiye* uygular. Marcuse ve Heidegger "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology" adlı makalemde gösterdiğim gibi, bu noktada dikkate değer bir benzerlik sergilerler gerçekten. Feenberg bu anlayışı *Heidegger and Marcuse*'de geliştirmiştir.

Özetle, Feenberg'in itirazları teknolojik özcülük olarak teknolojik özcülüğü hedef almaz; daha çok üç özel teknolojik özcülük türünü, yani teknolojinin kendisini şekillendirmeye devam eden sosyotarihsel akımlara gömülmüşlüğünü gayrımeşru şekilde görmezden gelen *ahistoricismleri/tarihdışıcılıkları*, teknolojiyi bütünüyle kontrolümüz dışında bir güç olarak görmek suretiyle politik bakımdan tehlikeli bir fatalizmi benimseyen *substantivizmleri*, bütün teknolojik aygıtları bir türe ait ve dolayısıyla hem faydalarının hem de zararlarının dengeli eleştirisini önceleyen aygıtlar olarak gören *tek-boyutlulukçulukları* hedef alır. Önümüzde duran bu üç karşı çıkılabilir teknolojik özcülük versiyonuyla Feenberg'in Heidegger'in teknolojik özcülüğünü eleştirisini değerlendirmeye hemen hemen hazır hale geldik; bu değerlendirmeyi şu soruyu yönelterek yapacağız: Heidegger'in teknolojinin özü anlayışı gerçekten kabul edilemez ölçüde tarihdışı, substantivist ya da tek-boyutlu mudur? Fakat bu soruya cevap vermek için önce Heidegger'in "çerçeveleme" eleştirisinin ontototeoloji kavrayışından türeme biçimini anlamamız gerekir. Gerçekten de bunu yapmak, Heidegger'in çağdaş "teknoloji" çağımızı ontoteolojik eleştirisini Feenberg'in keskinleştirerek net şekilde Heidegger'in eleştirisine taşıdığı öteden beri varlığını sürdüren itirazlar karşısında savunmamıza katkıda bulunacaktır.

8. Nietzsche'nin Ontoteolojisini Teknolojinin Özü Olarak Anlamak

Heidegger'in teknolojinin özü anlayışı tam olarak nedir? Heidegger'in "teknolojinin özü hiçbir şekilde teknolojik bir şey değildir" (OCT 4/GA7 7)şeklindeki ün-

lü ifadesinin ilk etapta bu soruya cevap vermekte pek katkısı olmayacak görünüyor. Fakat bu düşünceyi kavramak için bizim "özün" (essence) Heidegger için sanata ilişkin önemli bir terim olduğunu; Heidegger'in 1955 tarihli ünlü "Teknolojiye İlişkin Soru" ["The Question of Concerning Technology"] adlı denemesinde izah ettiği bir terim olduğunu bilmemiz gerekir.[11] Bu izah ilkin Heidegger'in *teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir* tezine en iyi şekilde Wittgenstein'dan sonra *ölçü paradoksu* (*the paradox of measure*) diyebileceğimiz şeye göre yaklaşabileceğimiz izlenimi bırakır. Yükseklik yüksek değildir, ağaç olmaklık bizatihi ağaç değildir, teknolojinin özü teknolojik değildir. Çünkü ölçüyü belirleyen/tanımlayan şey anlamlı bir şekilde fasit bir daireye sürüklenmeksizin tanımladığı ölçüyle ölçülemez.[12] Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bunu şöyle ortaya koyar: "Eğer bir düzenleme ilkesi hakiki ise, bir şey olarak kendisine ait bir içeriği [*Sachgehalt*] vardır; bu içerik hiçbir şekilde bu düzenlemenin kendisi vasıtasıyla keşfedilemez; tersine, dazenleme ilkeyi peşinen varsayar" (B&T 77/S&Z 52). Başka bir söyleyişle, bir sistemi kuran (veya bir kavramı tanımlayan) şey kurduğu sistemle (veya tanımladığı kavramla) temellendirilemez; tıpkı bir aksiyomun bu aksiyomdan türetilen teoremlemlerle ispatlanamayacağı gibi.

Fakat anlamlı olsalar da bu tür analojiler biraz yanlış yola sürükleyicidir; çünkü Heidegger'in söylemek istediği şey kavram tanımının başına bela kesilen

---

11 De Beistegui şunu iddia edecek kadar ileri gider: "öz sorusu/sorunu ... Heidegger'in düşüncesinin tamamına yön verir ve düşünce imkanının kendisine işaret eder" (*Thinking with Heidegger: Displacements*, 88).

12 Bakınız Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, q 50, 25.

kavram zorluklarını göz önüne çıkarmak değildir; Dreyfus'ün da gözlemlediği gibi, Heidegger basitçe "teknolojinin özünün sabit bir tanımını bulmaya çalışıyor değildir.[13] Onun amacı daha ziyade, eğer "teknolojinin özü" ifadesiyle kastettiği şeyi anlamak istiyorsak "özü" ("essence") Platon'dan beri kavradığımız tarzda ("*sürekli* varlığını koruyan" şey olarak) kavrayamayacağımızı anlamamıza katkıda bulunmaktır; çünkü bu kavrayış "'teknolojinin'" [özü] ile sanki bir mitolojik soyutlamayı kastediyoruz" (OCT 31/GA7 32) izlenimi bırakır. Tam tersine "öz'ü (essence)" bir fiil olarak, şeylerin "varlık kazanma" [*west*] veya "oyunda kalma" [*im Spiel bleibt*] (OCT 30/GA7 31) tarzı olarak düşünmeliyiz. Gerçekten de "öz'ü" (essence) bir isim olarak değil bir fiil olarak anladığımızda, "teknolojinin özünün" teknolojik entitelerin "varlığa gelme" ya da bizim için olma/vuku bulma tarzına işaret ettiğini görebiliriz. Bu yüzden Heidegger "Resim Dünya Çağı"nda["The Age of the World Picture"] açıkça şunu söyler: "teknolojinin özü ... çağdaş metafiziğin özüyle özdeştir" (OCT 116/GA5 75). Başka bir söyleyişle, Heidegger'in "teknolojinin özü" ifadesinin referanı (referent) bizim rayiçteki tarihsel anlaşılabilirlik koleksiyonumuz, "çerçeveleme" [*das Gestell*] tarzımız, şeylerin giderek sadece optimize edilecek kaynaklar görünmelerine yolaçan tarihsel "ifşa etme modumuz"'dur. Heidegger çok anlamlı — etimolojik olarak sayısız *stellen* ("yerleş[tir]mek, vaziyet almak, düzenlemek, teminat altına almak, hazırlamak, tesis et-

---

[13] Şunu yazar Dreyfus: "Teknolojinin özüyle ilgili sorular yönelttiğinde, Heidegger'in bir tanım arayışında olduğunu düşünmemeliyiz. Onun sorusu, teknoloji kavramımız tanımlanarak cevaplandırılamaz" (Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics," 305).

mek" vs) formunda *bir araya toplama/getirme* ["Ge-"] anlamına gelen — *"Gestell"* terimini teknolojinin ontoteolojik özünü adlandırmak için kullanır; çünkü bu kavram Heidegger'in bizim rayiçteki "ifşa etme modumuz"un ("meydan okuyan saldırı") — entiteleri kendi metafizik "damgasını veya kalıbını [*Pragung*]" taşıyırak "görünüşe çıkmaya/mevcudiyete çıkmaya" [*Anwesen*] (OCT 16-21/GA7 17-22) zorlama biçimini kavrayışını aktarır. Fakat bu basitçe kafası karışık kötüleyicilerinin iddia ettikleri gibi argümanın yerine etimolojiyi ikame etmek değildir. Heidegger etimolojiyi bizim çağdaş "ifşa etme modumuzu" makul bir adla karşılamak amacıyla kullanır. Fakat Heidegger'in teknolojiyi ontolojik eleştirisiyle ilgili argümantatif metnini, metafiziği ontoteoloji olarak anlayarak, bu eleştiriye temel teşkil eden ve onu doğuran ontoteoloji olarak kavrayarak yazdığını, eleştirisine temel teşkil eden ve onu doğuran şeyin bu anlayış olduğunu görmek önemlidir.

Kendimize Heidegger'in teknoloji anlayışının Birinci Bölüm'de izah edilen detaylarını hatırlatmak için soruna biraz farklı bir açıdan bakalım. Anladığım kadarıyla Heidegger, Alman idealist geleneğinin büyük eleştirel varislerinden biridir.[14] Onun ontolojik "çerçeveleme" eleştirisi Kant'ın dünyalarımızı anlaşılabilirkılma faaliyetine zımnen katıldığımız fikri üzerine inşa edilmiştir, fakat gerçeklik hissimize metafizikten tevarüs ettiğimiz merceklerin aracılık ettiğini öne sürer.

---

[14] Heidegger için "eleştirel varis" terimini kullanmak aslında gereksizdir; çünkü (Üçüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi) taşlaşan "gelenek" yalnızca, onu çağdaş dünyanın değişen ihtiyaçlarına çevap verecek şekilde güncelleştiren, yenileyen bir eleştirel "mukabele" ("reciprocative rejoinder") yoluyla canlı "mirasa" dönüştürülebilir.

Aslında Heidegger, Kant'ın "diskursivite tezini" *tarihselleştirir*; bu tez anlaşılabilirliğin, temelde "açık/kabule hazır" olduğumuz hissedilebilir ölçüde karşı konulamaz bir dünyayı "sponten şekilde" organize etmemizi ve dolayısıyla filtreden geçirmemizi sağlayan bir bilinçaltı sürecinin ürünü olduğunu söyler.[15] Fakat He-

---

[15] Kant'ın "diskursivite tezi" konusunda bakınız Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 65-8. Heideger için "diskursivite" [*Diskursivität*] "anlamanın özüne aittir; diskursivite anlamanın sınırlılığının en kesin indeksidir" (KPM 160/GA3 29-30) ve "insani varoluşu bütünüyle hakim varlık anlayışı ... kendisini insani sınırlılığın/sonluluğun en dipteki temeli olarak ifşa eder (KPM 160/GA3 228). Heidegger daha önce *Varlık ve Zaman*'da Kant'ın kategorilerinin *mükemmelliğine* (*completeness*) (çünkü onların tam oldukları varsayılır) fizik doğanın varlığına göre değil, "ontolojik yaklaşıma uymayacak şekilde yorumlanırsa *görünmez* hale gelen" (B&T 86/S&Z 59) Dasein'ın ayırtedici varlığına göre karşı çıkmıştır. Kant Descartes'ın ortaya koyduğu kategori hatasını (B&T 45-46/S&Z 23-24) beşeri varlığı (fizik doğaya mükemmelen uygun) fizik doğanın incelenmesinden türetilen terimlere göre yorumlayarak "dogmatik biçimde" tekrarlar ve genişletir. "Kant temel bir atlama/ihmal etme hatası işlemiştir" (B&T 46/ S&Z 24). Kant'ın yaklaşımı Dasein'ın ayırtedici ontolojik yapılarını [Heidegger burada "kategorilere" "existentials" demeyi tercih eder, çünkü "kategoriler" "Dasein dışındaki entitelerin varlığının karakteristiklerine" atıfta bulunmaktadır (B&T 70/S&Z 44)] kapatır/gölgede bırakır; sözün gelişi şunları gölgede bırakır: Wrathall tercümesinin harikulade karşılıklarıyla "disposedness [*Befindlichkeit;* temayüllülük/eğilimlilik], "conversance [*Rede;* söz], understanding [*Verstehen;* anlama]. Daha da ileri giderek Heidegger Kant'ın kategorilerinin Dasein'ın zamansallığı *zamansallaştırmasından* türediklerini göstermeyi dener (KPM 60-61/GA3 86-87; KPM 132-6/GA3 189-95). Hatta Heidegger hayati töz(substance) kategorisi için de bu ölçüde geçerli bir argüman geliştirir; bunu bizim temel "tözün" sürekliliği kategorimizin daima "şimdi" olması hissinin tecrübemizi koşullandırma tarzından türediğini öne sürerek yapar. (KPM 75-6/GA3 106-8). Fakat 1938'de Heidegger haklı olarak, anlaşılabilirliği Dasein'ın "kendisini-zamansallaştırma"sından türeyen geçici idealizmini (temporal idealism) — radikal "sübjektivizm" olarak — terkeder. (O bazan aynı zamanda "tranzandantal" varlığa ilk yaklaşımını da eleştirir, fakat bu yanlış yola sürükleyicidir, çünkü o anlaşılabilirlik imkanının koşulla-

idegger için bu zımni organizasyonu gerçekleştiren şey tarihsal bakımdan değişmez idrak "kategorileri" değil, entitelerin ne olduklarına ve nasıl olduklarına ilişkin değişen bir tarihsel kavrayış, yani metafizik geleneğin temin ettiği, gündeme getirdiği ve tarihsel olarak dönüştürdüğü bir ontoteolojidir. "Varlığın [bu] tarihi"nin çekirdeğinde, gördüğümüz gibi, büyük metafizikçiler entitelerin varlığına ilişkin bir ontoteolojik kavrayışı dile getirir, odağa alır ve intikal ettirirler. Metafizik bu ontoteolojik görevi yerine getirdiğinde, zamansal olarak/geçici olarak hem "ontolojik olarak" içerden, hem de "teolojik olarak" dışardan kavrayarak bir anlaşılabilir düzeni teminat altına alır. Ontolojik olan ile teolojik olanın "yöneldikleri" ("spades turn") iki kutbun örtüsünü kaldırarak ve onları birbirine bağlayarak büyük metafizikçiler fiilen Batı insanlığının değişen "gerçeklik" hissinin demirlediği halatları temin ederler; onlar bunu tarihselliğin taşkın sularını bir "çağın" (epoch) — çağ, entitelerin varlığının bu ontoteolojik kavranışı ekseninde birleşen tarihsel anlaşılabilirlik [takım] yıldızıdır — formasyonuna imkan sağlamaya yetecek ölçüde uzun bir süre denetim altına alarak yaparlar.

Biz böylece Heidegger'in Batı metafiziğini (Batı metafiziğinin "bizi biz *yapan* tarihini") ontoteolojik kavrayışını *ontolojik holizm* doktriniyle sonuçlanan bir şey olarak yorumlayabiliriz. Çünkü "varolan şeyi" ta-

---

rına yönelik arayışını asla terketmez.) Blattner yerinde bir tavırla kullandığı *Heidegger'in Zaman İdealizmi* [*Heidegger's Temporal Idealism*] bize Heidegger'in bu erken dönem projesinin, neden başarısız kaldığını ve dolayısıyla onu neden terk ettiğini izah ederek en iyi eleştirel incelemesini sunar.. (Blattner Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi*'nden [*Kant and the Problem of Metaphysics*] aldığı yukarıda bahsi geçen düşünceleri görmezden geliyorsa da (bakınız *Heidegger's Temporal Idealism*, 258-61), ben bunun, argümanını çürütmekten çok desteklediğini düşünüyorum.)

rihsel kavrayışımızı şekillendirmek suretiyle metafizik, kendimiz dahil *herhangi bir şeyin* ne olduğuna ilişkin en temel önkabullerimizi belirler. Bu, gördüğümüz gibi, Heidegger'in şunu söylediğinde kastettiği şeydir: "Metafizik entitelere ve elbette kendisine yönelik her vaziyet alışında Batı insanlığına her açıdan destek sağlamış ve kılavuzluk etmiştir" (N4 205/NII 343). Açıkça entitelerin ne *oldukları/nelikleri* ve nasıl *oldukları/nasıllıkları* ile ilgili ontoteolojik kavrayışa odaklanarak ve onu yayarak büyük metafizikçilerimiz, birbirini izleyen tarihsel çağları için geçerli en temel kavram parametrelerini ve nihai meşruiyet standartlarını tesis ederler. Heidegger'in ontolojik holizmi bu ontoteolojilerin, kerameti kendisinden menkul kehanetler gibi, anlaşılabilirliği kuşatıcı tarzda yeniden şekillendirmek suretiyle tarihsel olarak *nasıl* işgördüklerini böyle izah eder. Daha yalın bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, bütün entiteler *varoldukları* için, entitelerin *nelikleri* ve *nasıllıkları* ile ilgili yeni bir ontoteolojik anlama kabul görerek yaygınlaşırken *bütün* entitelere ilişkin temel kavrayışımızı ileri istikamete sürükleyerek dönüştürür.

Nietzsche Heidegger'in teknolojik çerçeveleme çağımızı eleştirisindeki en önemli şahsiyettir; çünkü Heidegger'in, indirgeyici ancak ifşa edici yorumuna göre, Nietzsche'nin "düşünülmemiş" metafiziği rayiçteki gerçeklik hissimizi örtülü şekilde yapılandıran ontoteolojik mercekleri sağlar. Nietzsche'nin (yanlış şekilde) hayat formlarının sadece bekayı amaçlayarak hayatta kalamayacaklarına işaret ederek Darwin'in "en güçlü olanın hayatta kalması" doktrini olarak gördüğü doktrini eleştirdiğini hatırlayalım.[16] Maddi

[16] Bakınız John Richardson, "Nietzsche Contra Darwin."

kıtlığın ve dolayısıyla rekabetin karakterize ettiği değişen bir çevrede canlıların hayatı yalnızca kendisini sürekli aşarak, daha önce ulaştığı aşama her ne olursa olsun kendisini aşarak varlığını sürdürebilir. Canlıların hayatının bu iç "tutkusu/iradesi" (Nietzsche'nin "güç-tutkusu/güç-e-tutkusu" [will-to-power] dediği şey) perspektifinden bakıldığında, daha önceden ulaşılan herhangi bir varolma durumu yalnızca sonu gelmez egemenlik kurma merdivenindeki bir basamak görevi yapar. Nitekim Heidegger'in de dile getirdiği gibi, Nietzsche "entiteler totalitesi olarak entiteler totalitesini" *ontoteolojik olarak* "ezeli ve ebedi tarzda tekrar sahneye çıkan güç-tutkusu (veya basitçe "tutkuya-tutku") olarak anlar; başka bir söyleyişle güçlerin — biteviye kendilerini aşmaya çalışarak [kendi kendilerini]-takviye eden daha fazla güç arayışları dışında herhangi bir amaç ya da hedeften yoksun — daimi parçalanması ve tekrar biraraya gelmesi olarak. Günümüzde, Batı kültürünün bu Nietzscheci ontolojiye düşünülmemiş bağlılığı bizi, kendimiz dahil bütün entiteleri *Bestand*'a, yani optimize edilmesi, düzenlenmesi ve maksimum randımanla çoğaltılması gereken pür kaynaklara/hammaddelere dönüştürmeye sürüklüyor. Heidegger bunun anlaşılabilirliğin rayiçteki teknolojik takım yıldızı içinde, başka bir söyleyişle post-Nietzscheci çerçeveleme çağında giderek şöyle birşeye dönüşeceğinden derin bir endişe duyar: "Varlık önceden hesaplanabilir olandan başka birşey değildir" (TTL 139/USTS 17). Nitekim varlığı teknolojik kavrayışımız bir "hesaplayıcı düşünme tarzı" üretiyor (DT 46/G13); entiteleri çift/iki değerli, programlanabilir "enformasyona" indirgeyerek (TTL 139/USTS 17) bütün kalitatif/niteliksel ilişkileri kantitatif/niceliksel ilişkilere, Internet'teki "pür dolaşım ağına" girmeye hazır dijital verilere dönüştüren bir dü-

şünme tarzı.[17] Varlıkların doğası itibarı ile anlamsız kaynaklara bu tarihsel dönüşümü giderek zçok daha yaygın hale geldikçe eleştirel bakışımız da o ölçüde gündemden düşüyor; aslında bizler kendimizi bile dünyayı teknolojik yeniden şekillendirme tarzımıza temel teşkil eden nihilistik terimlerle anlamaya çalışan geç modernleriz: artık objektif dünya önünde/karşısında duran bilinçli özneler değiliz (Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da eleştiriye tabi tuttuğu modern dünya görüşünde olduğu gibi); ister kozmetik, ister psikoformotolojik, hatta ister sibernetik tarzda [farketmez] optimize edilmesi, düzenlenmesi ve maksimal randımanla artırılması gereken doğası gereği anlamsız kaynaklarız.[18]

Varlığı bu "teknolojik" kavrayış kabul görür ve yaygınlaşırken kendimizle ve dünya ile ilişkilerimizi de dramatik ölçüde değiştirir, fakat biz bu dönüşümleri farketmeyiz; çünkü kuşatıcılıkları ve etkileri onları görünmez kılar; bu Heidegger'in "fenomenolojinin ilk yasasına" başvurarak izah ettiği görünüşte paradoksal olgudur. Bu "yakınlık yasası" (veya "en yakın olanın en uzak oluşu yasası"), bir şeye yaklaştıkça onu açıkça bakış alanımıza yerleştirmenin o ölçüde zorlaştığını söyler (sözün gelişi, gözlüklerimizdeki camlar veya Poe'nun ismiyle müsemma çalınan mektubu*) ve dolayısıyla bir şey bizi ne kadar fazla biçimlendirirse,

---

17 Bakınız Baudrillard, *The Transparency of Evil*, 4; Dreyfus'ün önemli monografisi *Thinking in Action: On the Internet*.

18 İnsanlığın bu dehşet verici teknolojik kaynaklara dönüşümünün çok sayıda somut izahı için bakınız David Shenk, "Watching You," 2-29.

* Poe'nun, "kayıp eşya/nesne temalı" *Çalınan Mektup* adlı ünlü hikâyesi bir otel odasında bütün aramalara rağmen bulunamayan bir siyasi şantaj mektubunu konu alır. Mektup, herkesin gözünün önünde, şöminenin üstündeki karton "mektuplukta"dır! ed.n.

onu açıkça anlamak da o ölçüde zordur. Fakat nihai belirlemede Heidegger ya entitelerin yeni bir kavrayışının ortaya çıkacağını ve kabul göreceğini (belki de Kuhn'un ileri sürdüğü gibi, egemen ontototeolojiye göre anlaşılmaya direnen istisnai entitelerle ilgili araştırmanın doğacağını) ya da aksi durumda entitelerin *tümüyle* ilgili anlayışımızın sürekli bu yaygın ontoteolojiye uyumlu kalmaya devam edeceğini düşünür. Bu ikinci alternatif (şimdiye kadar hiçbir ontoteoloji kendisini sürekli müesses hale getiremediği için) asla gerçekleşmemiştir, fakat Heidegger bunu "en büyük tehlike" diye niteler. Nietzscheci ontoteolojimizin Dasein'ın "özel doğasını," belirleyici dünyayı ifşa etme kapasitemizi, kendimiz dahil bütün entiteleri, her şeyi maksimal esnek kullanım için optimize edilmesi gereken anlamsız şeyler olarak gören Nietzscheci anlayışın pençesinde yaşayan hayatları "total düşünceden yoksunlukla" doldurarak ve dolayısıyla belirsizleştirerek (DT 56/G 25) gerçekten *totalleşebileceğinden*, "başka her ifşa etme imkanımızı kantrolü altına alabileceğinden" (OCT 27/GA7 28) endişe eder. Eğer Nietzsche'nin metafizik "çerçevelemesi" reel şeyler üzerindeki tekelini garantiye almayı ve dolayısıyla varlığın her alternatif kavranışını peşinen gayrı meşru hale getirmeyi (sözün gelişi onları "naturel-olmayan," ve bu yüzden konudışı, ciddiyetten yoksun, irrasyonel vb şeyler olarak istihza ile karşılamayı) başarırsa, Heidegger bu çerçevelemenin bir çifte unutmaya yolaçacağını ve bir çifte unutmayı takviye edeceğini düşünür, kendimize özgü dünya ifşa etme kapasitemize ilişkin vukufumuzu yitireceğimizi *ve* bu yüzden herhangi birşeyi unutmuş olduğumuzu da unutacağımızı düşünür. Heidegger'in daha önce provakatif şekilde dile getirdiği üzere tehlike [kendimizi ve dünyalarımızı optimize edilmesi gereken kaynaklar olarak

görmeye başlayarak] aslında kendi kendimizi-kavrayışımızı kaybetttiğimiz hissimizin bizatihi kendisini de kaybedecek (sözün gelişi entitelerin "kendilerinden mündemiç anlamları" bulunduğu fikri miyadını doldurmuş bir mit gibi görünmeye başlayabilir) ölçüde sınırsız esnek kendi kendini-optimizasyon imkanlarıyla *tıka-basa dolu* hale gelmemizdir. Bu geç Heidegger'in ilginç ve görünüşte paradoksal "en büyük tehlike", "gereksizliğin" "otantik gerekliliği"nde ("authentic need" of "needlessness") keşfedilmesi gerekir iddiasını, yani tam da kendimizi hiçbir suretle gerekli olmayan şeyler olarak tecrübe ettiğimiz ölçüde en büyük gereklilik çağında yaşadığımız fikrini izaha katkıda bulunabilir.[19]

---

[19] Nitekim Heidegger'in *mutlu çerçeveleyici problemi* diyebileceğimiz provokatif en büyük tehlike tasavvurunda Marx'a verilmiş bir onay buluruz: "Uzun zamandır insanı ölümle ve aslında kendi doğasının ölümüyle tehdit eden şey, herşeye amaçlı kendini-dikte etme anlamında koşulsuz pür tutkudur [yani tutku-ya-tutku (will-to-will); bu ifade Heidegger'in güç-tutkusu (will-to-power) ile ezelî-ebedî dönüşün ontoteolojik birliği için kullandığı kısaltmadır]. İnsanı bizatihi kendi doğasıyla tehdit eden şey, insanın, fizik doğasının enerjilerini barışçı şekilde özgürleştirerek, dönüştürerek, depolayarak ve kanalize ederek insani durumunu, insanın varlığını herkes için tolere edilebilir ve her bakımdan mutlu hale getirebileceği yolundaki revaçta bakıştır" (PLT 116/GA5 294). Heidegger'in bir büyük "gereksizliğin gerekliliği"ni postüle etmesi tuhaf görünebilir (o bunu nükleer enerjinin maddi kıtlığı ortadan kaldıracağı vaadinde bulunduğu sırada yazmıştı), fakat burada Alman felsefesi için (yalnızca eleştirel teori için değil) uzun zamandır çok bildik bir düşünce çizgisi geliştirir; bu düşünce hattı hastanın hiç farkına varamadığı hastalıkları Hipokratik teşhis geleneğine kadar geri götürülebilecek düşünme hattına paralel bir hat. (Bakınız Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School.*) Sözün gelişi Kant'ın şu tarihsel tahminini hatırlayın: "İnsanın doğası kötülüklerin en insafsızını, dışsal refah/mutluluk kılığında ortaya çıkan kötülüğü taşıyabilir"; çünkü ""Ahlaki bakımdan iyi karakteri aşılayamayan her iyi, illüzyondan ve gözkamaştırıcı ıstıraptan başka bir şey değildir" (Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent," *Perpetual Peace and Other Essays*, 36, 32).

9. Feenberg'in Heidegger'in Teknoloji Eleştirisine İtirazları

Heidegger'in varlığı teknolojik kavrayışımızı eleştirisinin ontoteoloji hakkındaki görüşlerinden türeme tarzına ilişkin anlayışımızı derinleştirdiğimiz için artık Feenberg'in Heidegger'in eleştirisine üç itirazını değerlendirmeye hazırız.

A. Tarihdışıcılık

Önce Feenberg'in şu itirazını ele alalım: Heidegger *tarihdışıcı/ahistorik* bir teknolojik özcü müdür? Yani Heidegger gayrımeşru şekilde ontolojik teknoloji kavrayışını tarihten/tarihsel kontekstten koparmakta mıdır? Feenberg Heidegger'in teknolojinin tarihine "ontolojize edici yaklaşımının" "kendi teorisinin tarihsel boyutunu [bütünüyle] gizlediğini" öne sürer; fakat bu bana Heidegger'in düşüncesine yönelttiği üç itirazın en az makul olanı gibi görünüyor. Çünkü, geç Heidegger'in teknolojiyi *ontolojik olarak* anladığı doğru olsa bile, aynı zamanda ontolojiyi *tarihsel olarak* anladığı da apaçıktır. Heidegger için teknolojinin özünün son ikibin beşyüz yılda tekrar tekrar tartışılan ve yeniden tanımlanan ontoteolojik köklere sahip kendi kendini-kavrayıştan başka bir şey olmadığını hatırlayalım.[20] Aslında bize teknolojinin özüne ilişkin ilk tarihsel kavrama biçimini armağan eden kişi Heidegger'dir ve

---

[20] Benim Feenberg'le ilk fikir mübadelemde Heidegger'in teknolojinin "özünü" tarihsel kavrayışının kendisine "konstrüktivizm/inşacılık" ve "özcülük" kutuplarından kaçma imkanı verdiğini öne sürmemin nedeni budur. Feenberg aslında *Questioning Technology* kitabının son bölümünde "bir tarihsel öz kavramı" geliştirirken benzer bir görüş ileri sürer. (Bakınız *Questioning Technology*, 16, 201 ve benim şu metnime bakınız: "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology," 208.)

ben Feenberg'in bu tarihsel kavrayışı Heideggerci gelenek üzerine inşa etmeye devam ederken, kendisini böyle yapmanın sağlam hiçbir felsefi nedeninin bulunmadığı noktada Heidegger'den uzaklaştırmaya çalışmaktan çok bu önemli kavramsal borcu hakkıyla teslim ettiğini düşünüyorum. Fakat eğer bu doğru ise, Feenberg neden hala Heidegger'in tarihdışı/tarihüstü bir teknoloji anlayışına sahip olduğunu düşünebilmektedir? İzleri Feenberg'in yorumunun vazgeçtiği yerde sürmek öğretici olacaktır.

Derrida gibi eleştirmenler Heidegger'in varlığın tarihine çağ-çağ/devir-devir (epochal) yaklaşımını uzun süredir sorguluyor. Heidegger'in yorumunun ontolojik kendi kendimizi-kavrayışımızı — pre-Sokratik çağı, Platonik çağı, ortaçağ, modern ve (kendimizin) geç-modern zamanlar'ı diye birbirinden ayırarak — beş üniter anlaşılabilirlik takımyıldızı serisine bölme tarzı onları ikna etmez. Heidegger'in birbiriyle örtüşen ancak farklılık ve devamlılık sergileyen birbirini müteakip çağlar gördüğü yerde, eleştirmenleri çok daha büyük ontotarihsel (ontolojik-tarihsel) bir akış gözlemlediklerini öne sürer. Fakat bu kitabın Birinci Bölümünün ikinci kısmında gördüğümüz gibi, metafizik geleneğin entitelerin varlığını ontoteolojik kavrayışı her tarihsel çağın elde ettiği en derin ve en kuşatıcı vukufları birleştirir ve bu yolla *Grund/temel* ile *Abgrund/dipsiz uçurum* arasında bir epistemik *Ungrund/temelsizlik* oluşturur (IM 3/GA40 5); başka bir söyleyişle onlar en derin ontoteolojik kazılarımızın tarihsel olarak dönüşüme uğrattığı ikili kutuplardan başka bir şey değillerdir. Metafiziğin gerçekleştirdiği ontoteolojik "çifte temellendirmelerin" hiçbiri bu yüzden, metafiziğin aradığı ölçüde sağlam temeller olmadıkları gibi Heidegger'in postmodern ve poststrüktüralist/

postyapısalcı varislerinin düşündükleri ölçüde çürük /zayıf temeller de değildir ve bu Heidegger'in varlığın haritasını çıkardığı tarihinin neden hem kesintisiz tek bir çağ hem de kesintisiz bir akıştan çok varolan şeye ilişkin nispeten sürekli bir kavrayışlar serisi formunu aldığını açıklar.[21] Şimdi, Derrida gibi Feenberg de Heidegger'in varlığın tarihini "periyodikleştirmesini" sorguluyor, fakat onun itirazı daha keskin ve net: "Bütün [tarihsel] sürekliliği reddetmek ve modern teknolojiyi eşsiz birşey olarak ele almak" için" Heidegger modern teknoloji ile premodern zanaat arasına savunulması imkansız bir "kesin ontolojik kopuş" yerleştirir. Fakat buradaki problem Heidegger'in gerçekten de varlığı çağdaş teknolojik kavrayışımızın eşsiz olduğunu öne sürdüğü halde, bu iddiayı ileri sürmek için tarihsel sürekliliği tümüyle reddetmemesidir. Aslında çok az araştırmacının yaptığı gibi biz de Heidegger'in çağdaş kendi-kendimizi kavrayışımızda tam olarak neyi eşsiz gördüğünü anladığımızda, Feenberg'in şimdiki çağın "eşsiz şekilde kontrole eğilimli olduğu yolundaki "ikna edicilikten yoksun" iddiayı Heidegger'e atfederken yaygın bir yanlış okumayı benimsediği apaçık hale gelir.[22]

---

21 Heidegger'in yorumunun detaylarını sorguladıkları yerde bile önde gelen düşünürler onun ilk kez birbirinden ayırdığı temel çağ ayırımlarını çürütmekten çok doğrulama eğilimindedir. Bakınız sözün gelişi Michel Foucault, *The Order of Things;* Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies;* bu kitapların ikisi de Heidegger'in varlığın tarihi üzerine inşa edilmiştir ve onu rafine ederek genişletirler. (Foucault'nun yorumunun Heidegger'in yorumuyla ilişkisi konusunda bakınız Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault;* ve keza Dreyfus, "Being and Power: Heidegger and Foucault" ve "Being and Power: Revisited.")

22 Bakınız Feenberg, *Questioning Technology,* 15, 16. Keza bakınız Trish Glazebrook, "From *Phusis* to Nature, *Technê* to Technology: Heidegger on Aristotle, Galile and Newton."

Heidegger'in çerçevelemenin ontoteolojik "temeli"ne ilişkin anlayışına göre, "[bütün entitelerin] ham maddelere" indirgenmesi "kontrol ilgilerine/çıkarlarına" yönelme değildir. Neden değildir? Çünkü post-Nietzscheci çağımızda giderek kontrol altına alınacak hiçbir özne kalmamıştır. Keza özne de "emre amade rezerve" dönüşmüştür. (OCT 173/GA7 55)![23] (Darwin, Nietzsche ve Freud'un analizlerinin kurucu unsurlarına bölünerek parçalanan) öznenin bu geç-modern ayrışması daha önceki tarihsel çağlarda bilinmiyordu ve şimdiki-çağımızı Heidegger'in gözünde biricik yapan budur; fakat yine de o bu devam eden gelişmeyi tarihsel olarak açıklar. Basitçe ifade etmek gerekirse, modernitenin yaralı öznesinin sadece optimizasyonu bekleyen bir başka doğası gereği anlamsız kaynağa dönüşümü biz geç-modernlerin doğayı objektifleştirerek kontrol etmek amacıyla modernlerce geliştirilen pratiklerin *geriye kendimize* dönmesinden doğmuştur.[24] Bir zamanlar objektif dünyaya egemen modern özneler *kendilerine* nesne muamelesi yapmaya başlamış, özne/nesne ayırımının kendisi bile yıkılmış ve özne böylece sadece *optimize edilmesi gereken* — yani *"esnek kullanım uğruna* güven altına alınan ve düzenlenen"[25]— bir başka kaynak olma patikasına konmuştur.

---

[23] *Questioning Technology*, 15, 178. Yakın zamanlarda kaleme aldığı "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap" adlı denemesinde Feenberg Heidegger'e "modernitenin randıman ve kontrole takıntısı ile ilgili bildik şikayeti" tekrar atfeder. (Eğer "moderniteyi" "geç modernite"den ayırıyorsa haklı olabilir; fakat moderniteyi burada kullandığı tarzda, şimdiki çağın eşanlamlısı olarak kullanıyorsa değildir.)

[24] Muhtemelen Heidegger'in en açık sözlü eleştirmeni Levinas bile, Heidegger'in "dünyanın ışığındaki [mevcut] mutasyonumuzda" "*öznenin nedenler düzeninden elimine edildiğini*" (*Humanizm of the Other*, 59) söyleyen vukufunu benimser.

[25] Bakınız Spinosa, Flores, and Dreyfus, "Skills, Historical Disclo-

Heidegger için Kartezyen modernıteden Nietzscheci geç modernıteye bu geçiş istihdam şirketlerinin "insan kaynakları" departmanlarına hayret verici dönüşümü sırasında, 1955'te önceden görülebir durumdaydı (OCT 18/GA7 18; N3 250/NII 333). Aslında Feenberg, bu yanlış okumaya rağmen, bu temel Heideggerci fikri benimser. "Modern Teori ve Teknoloji İncelemeleri" başlıklı son denemesinde Feenberg cansıkıcı bir ironiyle şunu gözlemler: çağdaş "toplumlar teknik eyleme tabi kılmak için insanları dünyasızlaştırmakta eşsizdir — biz buna yönetim diyoruz." Feenberg'in bu metninde kabul ediyor göründüğü üzere, Heidegger günümüzde yalnızca yeterince yakın ilgi göstermeyenlere fiili sosyotarihsel gerçekliğimizden kopuk bir şey gibi görünen ürkütücü ontolojik eğilimi öngörüyle tasvir etmiştir. Gerçekten de, Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, üniversitenin çağdaş teknolojizasyonu, onunla birlikte hocaların ve araştırmacıların online "içerik tedarikçilerine" indirgenmesi, yeterlilik ve esneklik adına "part-time" hocaların "giderek marjinalleşmesi" modern öznelerin geç-modern kaynaklara dönüşmesine yolaçan temel mantığı yalnızca yaygınlaştırır ve böylece kristalleştirir.[26] Fakat Heidegger'in analizinin kavrayış kapasitesi teslim edilsin edilmesin, onun varlığı teknolojik kavrayışımıza ilişkin eleştirisinin Feenberg'in ona atfettiği tarihdışılıktan musdarip olmadığı ortadadır. Şimdi Feenberg'in daha etkili itirazlarından bir diğerine, yani Heidegger'in teknoloji anlayışının politik bakımdan rahatsız edici bir substantivizmden/fatalizmden musdarip olduğu suçlamasına dönelim.

---

sing, and the End of History0 A Response to Our Critics," 188 (italikle vurgu bana ait).

26 Bakınız Derrida, "The University Without Condition," *Without Alibi*, 226.

B. Substantivizm (veya Fatalizm)

Daha önce Feenberg'in teknolojik substantivizmi, yani teknolojinin özünün insani kontrolün menzili dışında olduğu inancını reddettiğini görmüştük; çünkü ona göre böyle bir inanç politik bakımdan tehlikeli bir fatalizmi içeriyordu.[27] Gayet tabii filozof *sıfatıyla* filozof bir felsefi doktrini sadece politik sonuçlarından dolayı reddedemez. Tehlikeli politik imalar/sonuçlar bizi bir felsefi doktrini özellikle yumuşamak bilmez bir eleştirel sorgulamaya tabi kılmaya götürmelidir, fakat nihai belirlemede böyle bir felsefi sorgulama bahis konusu doktrinin doğru/geçerli olup olmadığını belirlemeye çalışmalıdır. Eğer bir felsefi doktrinin doğru olduğu ortaya çıkarsa, ya tehlikeli olsalar da politik sonuçlarını kabul edersiniz (tehlikeli olanın yalnızca refleksif olmayan yargılarımız ya da *önyargılarımız* olduğu anlaşıldığında durum genellikle budur) ya da aksi tak-

---

[27] Feenberg'e göre, Heidegger fatalistikti; çünkü teknolojik şebekelere "dahil olanların" aşağıdan-yukarıya perspektifini görmezden geliyor ve bu yüzden teknolojilerin aşağıdan içselleştirilebilmesini öğreten ve başlangıçta yöneltildikleri sabit hedeflerden sapan "fethedilmiş/tabi kılınmış hikmetlerini" (subjugated wisdom) ihmal ediyordu. Fakat Heidegger spesifik teknolojik dizaynların bu şekilde yıkılabileceğini reddetmez. Hayati sorun, bu tür "ontik" yıkımların teknolojik ifşa etme modunun ontolojik aşkınlıkla neticelenip neticelenemeyeceğidir. Daha sonra göreceğimiz gibi, geç Heidegger böyle bir ihtimale inanır; o sadece bunun, teknolojik gelişmeye, planlanarak içerden istikamet verme yoluyla gerçekleştirilemeyeceğine inanır. Daha 1940'da Heidegger kendi çağının şu Nietzscheci *Übermensch* çağrısını (bu Heidegger'in Ernst Jünger'in metinlerinde örneğini keşfettiği bir fikirdir) eleştirir: "İhtiyaç duyulan şey çağdaş teknolojinin eşsiz temel özü ile metafizik hakikatini yukardan aşağı eşitleyen bir insanlık formudur; yani bireysel teknolojik süreçleri ve imkanları yönlendirmek ve kullanmak için teknolojinin özünün kendisine hakim olmasına imkan sağlayan bir insanlık formu" (N4 117/NII 165-6). Feenberg'in kendisi böyle bir voluntaristik, "insanüstü" Nietzscheci strateji geliştiren biri olarak görülebilir.

dirde politik şekilde dünyada savunulan doktrini daha sonra yanlışlayacak bir değişiklik yapmaya çalışırsınız. Feenberg'in takdim ettiği şekliyle Heidegger'in substantivizmi/fatalizmi problemi, doktrininin doğruluğunun müteakip eyleme geçme seçeneğini önceliyor görünmesidir: Eğer Heidegger'in substantivizmi — teknolojinin teknolojinin özünü dönüştürme kapasitemizin menzili içinde yeralmadığı— doğru ise, hiç kimse dünyayı daha sonra teknolojinin özünü kontrol altına alabilecek şekilde değiştiremeyecek demektir.[28] Feenberg Heidegger'in substantivizmi konusunda gerçekten haklı ise, bu bizi derin bir *aporia/çıkmazla/uçurumla* (yani "zorunlu imkansızlık"la) karşı karşıya bırakacaktır; çünkü, Dreyfus'ün de işaret ettiği gibi, biz teknolojiyi kontrol etme çabamızdan vazgeçemeyiz; bu çaba hem imkansız hem de kaçınılamaz olabilir. "Çerçeveleme" bizi içine aldığı ölçüde, "herşeyi kontrol etme güdüsü kesinlikle kontrol edemeyeceğimiz bir güdüdür."[29] Yine de, Dreyfus'un da belirttiği gibi, "bu —hiç değilse dolaylı şekilde — birşeylerin yapılabileceği bir durumdur."[30] Bu Heideggerci itiraz — eylemlerimizin teknolojinin özünü *dolaylı olarak* dönüştürebileceğini savunur — Feenberg'in çok güçlü

---

28 Eğer subtnatvizim teknolojinin özünü kontrol edemeyeceğimizi öngörmekte haklı ise (bu açıkça teknolojinin özünün şimdi ve bundan sonra da daima kontrolümüzün dışında kalacağı zamanabağlı bir iddiadır; çünkü aksi takdirde sorgulanamaz) dünyayı teknolojinin özünü kontrol *edebilecek* şekilde değiştirebileceğimizi söylemenin sorunsuz hiçbir yolu yok demektir.

29 Bakınız Dreyfus, "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics," 307-10. Heidegger'in sözde "fatalizmi" konusunda Young'un şu ufuk açıcı tartışmalarına bakınız: *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 188-91; *Heidegger's Later Philosophy*, 83-90.

30 "Heidegger on the Connection betjeen Nihilism, Art, Technology, and Politics," 305.

bir itirazla karşı çıktığı şey karşısında Heidegger'in substantivizmini temize çıkardığı için bana önemli görünüyor.

Çünkü Feenberg, eğer Heidegger varlığı teknolojik kavrayışımızı hiçbir aşma umudumuz olamayacağını düşünüyorsa haklıdır; çünkü bu vukuf yalnızca fatalistik bir umutsuzlukla sonuçlanabilir. Bereket versin Heidegger'in pozisyonu "quietism"inin (çileciliğinin) (Schürmann ve Olafson'dan Marcuse, Habermas, Wolin ve Feenberg'e kadar) bir çok aksi istikamette vukuf sahibi eleştirmeninin düşündüğünden çok daha karmaşıktır. Dreyfus'le birlikte, Heidegger'in asli "ilgisinin *belirli teknolojilerin* yolaçtığı *yıkımdan* çok *varlığın teknolojik kavranışının* neden olduğu insani *sıkıntı*'ya yönelik bir ilgi olduğunu" hatırlatmak bunu anlamamıza katkıda bulunabilir.[31] Bu yüzden Heidegger "teknolojiye [teknolojik çözüm olabilecek bir] *çözüm* bulmamız gereken bir *problem* olarak değil, [daha çok] *varlığı kavrayışımızı dönüştürmemizi* gerektiren bir *ontolojik durum* olarak yaklaşır."[31] Böylece, Heideggerci perspektiften bakıldığında Feenberg ile Heidegger arasındaki en derin problem herbirinin kendi teknolojiyi eleştiri düzeyleriyle ilgilidir. Feenberg'in teknolojinin giderek artan egemenliğiyle ilgili problemleri karşılama stratejisi öncelikle Heidegger'in "ontik" düzey — entitelerin varlığına ilişkin temel kavrayışımızla alakalı ontolojik düzey değil, entiteleri bildik, gündelik tecrübemizle ilişkili "ontik" düzey — diye adlandırdığı düzeyde bir stratejidir. Feenberg'in stratejisinin problemi gündelik ontik eylemlerin ve kararların daima rayiçteki ontolo-

---

[31] A.g.y.

jimizin bizim için tesis ettiği temel kavram parametreleri dahilinde gerçekleşmesidir; aksi takdirde bu eylemler ve kararlar kendimiz ya da başkaları için anlamlı olamazlar. O halde hayati soru şudur: Feenberg'in inandığı türde ontik politik eylemler ve direnişler Heidegger'in peşinde olduğu ontolojik değişmeyi gerçekleştirebilir mi?

Ontolojik açıdan Heidegger konstrüktivist değil realisttir; entitelerin varlığını kavrayışımız temelde/esasen alıcısı olduğumuz birşey, (Birinci Bölümde gördüğümüz gibi) yaratmaktan çok keşfettiğimiz bir şeydir. Yeni bir ontoloji üretemeyiz ve tesis edemeyiz. Bu yüzden, Dreyfus'ün mükemmelen dile getirdiği gibi, "Yeni bir gerçeklik hissi mehtap/ayışığı gibi maliyeti dikkate alınmamış bir projenin amıcına dönüştürülebilecek birşey değildir."[32] Peki Heidegger ontik kararlarımızın ontolojik bir dönüşümü pişirmeyi sağlayacak kadar yeterli bir fırını inşa edebileceğini reddediyor mu?Hayır; aslında Heidegger bu imkanı açıkça kabul eder. 1930'ların sonunda şunları yazar:

> "Dünya ölçeğinde-tarihsel" olaylar, daha önce hiç görülmedik bir skala varsaymaya elverişlidir. [Bu olayların öngörülemez çapı] ilkin sınırsız makineleşme ve sayılar alanında ortaya çıkan cinneti dile getiriyor. Bu asla doğrudan doğruya temel kararların doğuşunu ifade etmiyor. Fakat bu "dünya ölçeğinde-tarihsel" olaylarda halkın-biraraya gelişi kendisini gerçekleştirdiğinde — ve halk varoluşunu kısmen bu olayların stiline göre inşa ettiğinde karara yakınlaşma istikametine uzanan bir patika açılmıyor mu? Elbette açılıyor,

---

[32] A.g.m., 310.

> fakat bu karar alanının bütünüyle kaybedileceği bir büyük tehlikeyle birlikte.
>
> (CP 68/GA5 98)[33]

Başka bir söyleyişle, ontik politik mücadeleler buluşmasının ontolojik kendi kendimizi-kavrayışımızın yeniden şekillenmesi için gerekli alanı açması mümkündür, fakat eğer bu çabanın hakiki radikalitesinin bilincine varırsak mümkündür; çünkü bu sadece gücün yeniden dağılımını ya da belirli çıkarlara/ilgilere tahsisini değil varoluşumuzun doğasında temel bir transformasyonu gerektirir. Dreyfus'ün ünlü Woodstock örneğinin izah etmeyi denediği gibi, varlığı teknolojik kavrayışımızın marjinalleştirdiği pratiklerin (radikal eşitlikçilik ve *fraternité/kardeşlik*, pagan duyarlılıklar, ilgi/endişe ettiği vb) teknolojik vasıtaları (elektronik ağıtlar, sofistike ses sistemleri, gelişmiş pazarlama ve sosyal organizasyon teknikleri gibi) kendi kendimizi-kavrayışımızı, varolan ve sorun teşkil eden şeylere duyarlılığımızı kökten değiştirmemiz için merkezi hale gelecek şekilde kullanmaları mümkündür.[34] Feen-

---

[33] Bu pasajın konteksti felsefi bakımdan ve politik bakımdan problematiktir: felsefi bakımdan, çünkü burada Heidegger hala naif şekilde (entitelerin varlığının yeni bir kavranışana "karar vererek") entitelere metafizik yeni bir tarihsel temel tesis etme projesine bağlıdır; politik olarak, çünkü Heidegger sadece bu metafizik projeyi "halk" [*Volk*] ile ilişkilendirmekle kalmaz, aynı zamanda bu volk'un "köklerinin ve misyonun biricikliğini" varsayar; bunu, bu "kaderi/yazgıyı" "Var-lık'ın kendisinin biricikliğinde" temellendirerek yapar (CP 67/GA6 597). 1936-1937 arasında Yahudi seçilmiş halk metaforunun bu nasyonalistik temellükü reddedilemeyecek ölçüde tehlikelidir. Yine de Heidegger'in burada düşündüğü "büyük tehlike"nin somut örneğini sergileyenler, bir harekete dönüşen, fakat Heidegger'e göre bu tehlikenin hakiki potansiyelini temellük etmeyi başaramayan Nasyonal Sosyalistler'dir.

[34] Bakınız Dreyfus, "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics," 311; ve Dreyfus, "Heidegger on Gaining a Free Relationship to Technology," 106.

berg'in kendi projesi ilhamını şahsen katıldığı yapısı itibarı ile benzer 1968 Paris olaylarından alır; Heidegger'in düşüncesindeki devrimci boyutu, Heidegger'in kendisinin yöneldiği politik istikamet yüzünden aşırı ölçüde değiştirir.[35] Burada şöyle bir soru yöneltilebilir: Bu noktada Heidegger ile Feenberg birbirlerinden ne ölçüde farklıdır? Heidegger'in politik açıdan tehlikeli Nietzscheci-Wagnerci umudunun yerine bir devrimci *Gesamtkunstwerk* — yekpare kendi kendimizi-kavrayışımızın bir çırpıda farklı tarzda konuşlanmış politik mikromücadelelerin "biraraya gelişinin" çağdaş *teknokrasimizi*[36] sürekli yıkmaya yetenekli bir karşıhegemonyaya evrilebileceğine yönelik daha ılımlı bir umutla değiştirecek sanat eseri — ikame edersek Feenberg'in kendi pozisyonunu elde eder miyiz? Eğer öyleyse, bu — tavır ve yaklaşım gibi politik bakımdan önemli konulardaki— önemli farklılıklara ciddi, post-Heideggerci bir ilgi göstermekte Feenberg'le hemfikir olmam gerektiğini düşündüğüm bir hamledir; yavaş, fakat sağlam bir ilerici dönüştürme faaliyetine sabrı zorlayan ("iki adım ileri, bir adım geri"yi melenkolinin ilahisi sayan) ilerici bağlılık ile tehlikeli bir anlık ve total devrimci değişme fantezisiyle elele gitme eğilimi taşıyan bağlılık arasındaki önemli farklılıklara ilgi. Ni-

---

35 Bakınız Andrew Feenberg and Jim Freedman, *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968.*

36 Marcuse'ye göre "teknokrasi" "teknik emperyalistik randıman ve rasyonalite mülahazalarının geleneksel karlılık ve genel refah standartlarının yerini aldığı" politik durumdur; teknokrasi postfaşist totaliteryenizm formunun İkinci Dünya Savaşından sonra aldığı addır. (Bakınız Marcuse, ""Some Social Implications of Modern Technology," [1941], *Technology, War, Fascism*, 41; benim şu metnim, "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology"; ve bakınız Feenberg, *Questioning Technology*, 4.

tekim Heidegger'in Nietzscheci-Wagnerci, total devrimci görüşü kısa-süreli kabülünün kendisini sahte 1933 devriminin yol açtığı gerçek şiddet ve insani ıstırap karşısında duyarsızlaştırmakta etkili olduğu anlaşılıyor.[37] Yine de, Heidegger'in optimistik tedrici de-

---

[37] Maria Scheler'e 7 Mart 1933 tarihli yayınlanmamış mektubunda Heidegger şunları yazar: "Hitler bir keresinde şunu söylemişti: 'Terör yalnızca terror yoluyla önlenebilir.' Eğer komünizmin geçmiş yıllardaki dehşet verici faaliyetlerine gerçekten gözlemlediyseniz, günümüzde devam eden şiddet türü [*des Astürmens*] sizin için sürpriz olmayacaktır. Ve *bizim* yapmamız gereken şey [alınacak] tebirleri ve hedefleri inşa etmek, açıkça ortaya koymak, izah etmek ve etkili tedbirlere ve hedeflere dönüştürmektir. *Polis*'e hizmet eden gençliğin 'politik' [tutumu] yeni bir gerçeklik ve halkımızın yeni iç/derin büyüklüğünün başlangıcıdır. Spiritüel olana ilişkin eski kavramlar, en iyileri de dahil, burada artık pek geçerli değiller. [Heidegger'in 1933'te tercih ettiği çok daha ürkütücü "spirit" (*Geist*) kavramı için bakınız GA 16 289-98, Dördüncü bölümde tartışılacak.] Genç Horst Wessel'in hayatına bir göz atınca hem kalbin hem de zihnin karanlık bir gerçekliğin ortasında kendilerini şekillendirme ihtiyacıyla birbirlerini nasıl koruduklarını görürsünüz. Alman gerçekliğimizin iç sürüklenişine kulak verdiğimiz ve buna göre hareket ettiğimiz günlerden beri epey zaman geçti." (Heidegger'in mektubu New Mexico Üniversitesi'ndeki Max Scheler arşivinde korunuyor.) Bu özel olarak dile getirilmiş duygular ifşa edicidir (sözün gelişi Heidegger'in Nazizmin komünizme düşmanlığını nasıl benimsediğini açıkça gösteriyor). Bu duygular ayrıca Heidegger'in Nazi hareketine gönülsüzce katıldığını söyleyen artık geçerliliğini yitirmiş temize çıkarıcı tahkiyeyi de çürütüyor, fakat aynı şekilde bu duyguların Mayıs'ta Nazi hareketine felsefi açıdan yeni bir yön vermek için partiye katıldığı görüşünü takviye etmesi de önemli. (bu noktayı Üçüncü Bölüm'de ele alacağız). Elbette bu tür özel yazışmaların Heidegger'in kamuya açık felsefi ifadeleriyle birlikte okunması gerekir. Sözün gelişi 1936'da başlayan Nietzsche dersindeki ilk (ve çok sempatik) şu "devrim" mülahazalarıyla mukayese edin: "Nietzsche'nin kamuya açık genel takdimi reddeden, yıkan [*zerstört*] ve kehanette bulunan biri olarak takdimidir. ... Fakat devrimcide önemli olan şey devirme olarak devirme değildir; daha ziyade belirleyici ve temel olan şeyi gözler önüne seren bir devirmedir. Felsefede bu daima birkaç ciddi soru ortaya çıktığında gerçekleşir" (NI 20/NI 28). Bu dersin sonlarında Heidegger şunu söyler: " Soruşturma Batı dü-

ğişme inancımızı eleştirisi en azından şu bakımdan haklı bir eleştiridir: saatlerin ibrelerinin hareketinin yavaşlaması tarihin çok daha derin bir ontolojik dönüşüm istikametinde ilerlediği anlamına gelmez.

Feenberg [Heidegger'e] bu kadar yaklaşmışken Heidegger'in iki yaygın yanlış yorumuna geri çekilir. (Etkili şekilde Habermas'ın yaygınlaştırdığı) ilk yanlış okumaya/yoruma göre Heidegger analizin ontik düzeyi ile ontolojik düzeyinin mutlak heterojenliğini varsayar ve sonra da fiilen ontik düzeyden ontolojik düzeye çekilir. Feenberg birçok Heideggercinin Heidegger'e bu tür bir tuhaf *hetorojenlik tezi* atfetmesini haklı bulsa da, ben Heidegger'in yorumu olarak böyle bir tezi kabul edilemez buluyorum; çünkü Heidegger'in hem erken hem de geç felsefi motodolojileri yalnızca ontik olan ile ontolojik olanın her durumda birbirleriyle bağlantılı olduklarını öne sürmekle kalmazlar, aynı zamanda bunu pozitif şekilde varsayarlar. Evet, (aşağıda dile getirilecek önemli imalarıyla birlikte) ontolojik [olan] potansiyel olarak ontik [olanı] koşullandırır, fakat birçok Heideggercinin farkına vara-

---

şüncesinin tarihinin birkaç temel aşamasının geriye doğru daha açık ve derin bir şekilde izini sürdükçe, bu tarihin ileriye doğru hareket etme, genişleme ve gelişme gücü de o ölçüde artar. ... Devrimin ne kadar büyük olması gerekiyorsa, tarihinin derinliklerine de o kadar nüfuz ediyor olması gerekir." (NI 203/NII 234-35). Bu tür iktibaslar Heidegger'in en Nietzscheci olduğu zamanlarda bile bizim burada "birkaç temel aşamasını" yeniden inşa etmeye çalıştığımız varlığın tarihini dile getirerek "devrimi" *felsefi bakımdan* etkileme girişiminde bulunduğunu gösteriyor. (Feenberg'in de katıldığı 1968 Mayıs'ında Pariste'ki şiddet bazılarını rahatsız etmiş olsa da, içeri alma adına baskıcı politik otoritelere karşı kullanılan bu tür şiddetin dışarı atma adına bu tür otoritelerden gelen şiddetten — Nazi marşı *Horst Wessel Lied*'de göklere çıkarılan *safları sıkılaştarma/dayanışma*, 1934'te Heidegger'in de övgüyle karşıladığı askeri usulde yürüyüş; ilerde göreceğiz — çok farklı olduğu açıktır.

madığı üzere, Heidegger aynı zamanda ontolojik olana yalnızca ontik olan *içinde* ulaşabileceğimizi, ve ontolojik bir yorumu ikna edici hale getiren (ya da getirmeyen) şeyin ontolojik olanın bu tür paylaşılmış ontik fenomenlere saçtığı ifşa edici ışık olduğunu da düşünür.[38] İkinci yanlış yorumda Feenberg Michael Zimmerman'ın etkili geç Heidegger'in ontotarihsel dönüşümde insanın rolüne ilişkin erken döneme ilişkin kavrayışını reddederek 1930'lardaki kendi politik aktivizminin başarısızlığına tepkiyle fatalistik bir "quietisme/çileciliğe" çekildiği tezini benimser.[39] Fakat bu ortodoks görüş yanlış yola sürükleyici bir görüştür; çünkü (üç ve dördüncü bölümlerde göreceğimiz gibi) geç Heidegger başlangıçta kendisini 1933'te Nasyonal Sosyalist harekete katılmaya götüren temel felsefi projesini — neredeyse dünya ölçeğinde varsayıldığı gibi, bu projeyi savaştan sonra terketmek yerine — yavaş yavaş geliştirerek rafine etmeye devam etmiştir.

Eğer Heidegger ontotarihsel dönüşümün nihai hedefini sebatla geliştirmişse — oysa Feenberg bu amacı (teknolojik dizaynı "demokratikleştirici" ontik mücadelelerin ittifakı yoluyla) gerçekleştirmesi mümkün bir araç, bir "karışt/pozitif-mühendis" arasa da — bu bizi aynı zamanda, sanıyorum, Heidegger ile Fe-

---

38 Bu argümanı "Ontoteolojinin Sonu: Heidegger'in Dönüş, Yöntem ve Politikasını Anlamak" başlıklı metnimin Beşinci Bölüm'ünde geliştirdim, özellikle ss. 317-30.

39 Bakınız Feenberg, "The Ontic and the Ontological in Heidegger's Philosophy of Technology: Response to Thompson" [" Heidegger'in Teknoloji Felsefesinde Ontik Olan ile Ontolojik Olan: Thompson'a Cevap"]; Habermas bu tezi *The Philosophical Discourses of Modernity* [*Modernitenin Felsefi Söylemleri*]adlı kitabında öne sürmüş, Zimmerman *Heidegger's Confrontation with Modernity* [Türkçede *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma* adıyla Paradigma Yayınevi tarafından (İstanbul, 2011, ç.) yayınlanmıştır] adlı kitabında önemli ölçüde geliştirmiştir.

enberg'in substantivizmin hakikati/geçerliliği konusunda gerçekte birbirlerinden ne kadar farklı olduklarını meraka sürüklemelidir. Feenberg substantivizm sorunu konusunda müteredditdir; bu terüddüt sentezini yaptığı Heideggerci pozisyon ile Marcuseci pozisyon arasındaki temel gerilimi yansıtan görüşündeki gerilimden doğar. Feenberg Mayıs 1968'in voluntaristik, Marcuseci "İlerleme, olması gerektiğini düşündüğümüz şey olacaktır" görüşü ile çok daha "substantivist" Heideggerci görüş arasında gider-gelir. Birinci görüş insanın teknolojik dizayn sürecine stratejik müdahalelerle geleceği kontrol kapasitesini abartır/yüceltir; ikinci görüş teknolojinin bizi sürüklediği tarihsel istikameti doğrudan *kontrol* edemesek de, vukubuldukları zamandaki teknolojik demokratizasyonları görmeyi, teşvik etmeyi ve desteklemeyi öğrenerek geleceği mini hamlelerle etkileyebileceğimizi ileri sürer; kaldı ki bu (ve diğer) ontik politik müdahalelerin dolaylı olarak ontolojik bir dönüşümü takviye edebileceği umudundadır.[40] Marcuseci pozisyonun bütün heroik ontolojik voluntarizmlere açık bir başvurusu vardır; fakat Heidegger'in kendi ontolojik yaklaşımını geliştirmesine yolaçan sorunun kendisini, aslında Marcuse'nin savaştan önce kendisini Heidegger'e teslim etme nedenini görmezden gelir: ne kadar önemli olursa

---

[40] *Questioning Technology*, 22. Feenberg'in Michael Heim'ın şu görüşünü kabul edebileceğini ileri sürerek bu ince fakat önemli farklılığı yeniden yakalayabiliriz: "Felsefe farklı alanlardan gelen bilimadamları, teknisyenler, sanatçılar, tasarımcılar, insanlar takımının bir parçası olarak müstakbel çevrelerimizi *yaratma* imkanlarını ortaya çıkarmalıdır"; oysa ben Heidegger'in çok daha realist vukufunu paylaşarak bunu yerine bu tür müstakbel çevrelerimizin kurucu unsurlarını *ifşa etmeye* çalışmamız gerektiğini düşünüyorum (Bakınız Heim, "Heidegger on Line," 29, italikle vurgular bana ait.

olsun kendisine tekabül eden ontolojik bir dönüşüm olmaksızın demokratizasyon varlığın teknolojik kavranışının tekrarıyla ve şeyleştirilmesiyle sonuçlanabilir yalnızca.[41] Heidegger'in amacı için de geçerliği olduğu üzere, eğer Feenberg'in amacı sadece *kontrol adına* demokratik kontrol değilse, eğer demokratik kontrolün amacı "çerçeveleme" ya da "teknokrasi" değil "muhtemel bir başarısızlığı açıkça göstermek" ise, bunun ima ettiği şey bana göre Feenberg'in teknolojik tasarıma yansıttığı demokratizasyonun Greklerin *paideia*, Almanların *Bildung* diye adlandırdıkları şey düzeyine ulaşmayı amaçlayan daha kuşatıcı bir pedagojik projeyle; teknolojik tasarım sürecine makul demokratikleştirici müdahalelerde bulunmak için insanlığın ayırıcı vasfı durumundaki dünyayı-ifşa etme yeteneklerinin ortaya çıkarılmasını, işlenmesini ve geliştirilmesini teşvik amacıyla planlanmış bir *eğitim* projesiyle bütünleştirmenin gerekliliğidir.[42] Heidegger'in ontoteolojik "çerçeveleme" eliştirisinin zorunlu hale getirdiğini düşündüğüm pedagojik reformları Dördün-

---

41 Bu noktadaki ısrarım Marcuse'nin Heidegger'e borcu ile ilgili kavrayışlarımız arasındaki temel farklardan biridir. ("From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology" ["Teknoloji Sorunundan Demokratik Teknoloji Arayışına] başlıklı metnimi Feenberg'in *Heidegger and Marcuse* adlı kitabıyla mukayese ediniz. "Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy" ["Fenomenoloji ile Çevre Felsefesinin Kavşağında Ontoloji ve Etik"] başlıklı makalemde çevrenin tahribinin *ontolojik* köklerini anlama başarısızlığının birçok Nietzscheci ve Husserlcinin karşıt iyi niyetli çabasını nasıl çürüttüğünü göstererek bir başka somut örnek geliştirdim.)

42 *Questioning Technology*, 108. Spinosa, Flores ve Dreyfus'un *Disclosing New Worlds: Enterpreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity* [*Yeni Dünyalar İfşa Etmek: Grişimcilik, Demokratik Eylem ve Dayanışmanın Geliştirilmesi*] adlı metni benzer bir çağrıyla sona erer (bakınız özellikle 171-3); ve Feenberg bu çağrıyı şu metninde benimser: "Modernity Theory and Technology Studies."

cü Bölüm'de geliştirecek ve böylece Feenberg'in son itirazını değerlendirirken bu pedagojik projenin amacı konusunda küçük ilave şeyler söyleyeceğim.

C. Tek-Boyutlulukçuluk

Heidegger'in teknolojik özcülüğü tek-boyutlu mudur? Heidegger bütün teknolojik aygıtların aynı özü dile getirdiğine mi inanıyor? "Teknolojiye İlişkin Sorun" adlı metninde Heidegger "teknolojinin özü çerçevelemenin" "teknolojik herşeyin ortak gen'i (genus)" olduğunu açıkça reddeder (OCT 29/GA7 30). Teknolojinin özünü anlamaya çalışırken Heidegger'in teknolojinin özü teriminin kapsamını sabitleştirmeye çalışmadığının farkına varmaktaki yaygın başarısızlık çok büyük bir karışıklık doğurmuş görünüyor; Heidegger nelerin teknolojik aygıtlar sınıfının bir parçası olduğunu ve nelerin olmadığını belirlemeye çalışmaz.[43] Heidegger teknolojinin özünü hidroelektrik santralin, otobanın, (cellular) telefonun, Internet vb'nin paylaştıkları ortaklığa göre, Platoncuların ağaçların özünü "meşeleri, kayınları, huş ağaçlarını ve çam ağaçlarını" birleştiren familya/gen olarak anlayabileceği tarzda kavramlaştırmaz.[44] Daha net bir şekilde di-

---

[43] Bakınız Dreyfus, "Heidegger on the Connection between Nihism, Art, Technology, and Politics," 205.

[44] Platoncu farklı ağaç türlerinin özünü soyut "ağaçlık" ideasına göre anlar, fakat Heidegger benzer şekilde farklı teknolojik aygıtların özünü "teknisite" [*Technik*] ya da "makinasyon" [*Machenschaft*] türü istikametinde soyutlayarak kavramlaştırmaz. Tersi daha doğrudur: Heidegger — günümüzün tarihsel açıklığındaki bütün entiteler gibi — teknolojik aygıtlarımızın da "teknolojik" ontoteolojimize göre ve dolayısıyla yalnızca optimizasyonu bekleyen doğaları gereği anlamsız kaynaklar olarak ortaya çıkma eğilimi taşıdıklarına inanır. Gerçekten de o 1938'de şunun farkına varmıştı: "Makineleşmenin kendisi ... varlık olarak varlığın asli hakimiyetidir

le getirmek gerekirse, Heidegger'in teknolojinin özünü kavrayışı, teknolojik aygıtların aynı özü dile getirip getirmedikleri sorunundan bütünüyle *bağımsızdır* [*orthogonal*]. Fakat yine de Heidegger'in bir tek-boyutlulukçu olup olmadığı sorunu cevabını bulmuş değil; ve ben cevabın tam anlamıyla evet olduğunu düşünüyorum. Neden? Çünkü, gördüğümüz gibi, Heidegger *teknolojinin özünün çağın ontolojik kendi kendisini-kavrayışından başka bir şey olmadığına* inanır. Çerçevelemeye temel teşkil eden Nietzscheci ontoteolojiyi zımnen benimsediğimiz ölçüde, çağdaş dünyadaki *herşey* bize teknolojinin özünü, yalnızca anlaşılabilir özel durumlardaki teknolojik aygıtların özünü yansıtan şeyler olarak görünecektir. İşte bu dar anlamda Heidegger bir tür teknolojik tek-boyutlulukçu gibi görünüyor. Peki bu durumda Feenberg'in bu pozisyona atfettiği negatif sonuçlara Heidegger'in durumunda ulaşılabilir mi? Heidegger'in teknolojinin özünü kavrayışı onu teknolojiyi global olarak reddetmeye sürüklemedikçe bu sonuçlar Heidegger için geçerli değildir. O halde hayati soru şudur: Heidegger'in tek-boyutlulukçuluğu onu teknolojiyi *in toto/toptan* reddetmeye zorluyor mu?

Heidegger'in bir teknoloji fanatiği olmadığı apaçıktır; sözün gelişi o "saatlerini ve günlerini televizyonlarına zincirlenmiş halde" geçiren komşularının

---

[*die Wesung des Seyns*]" (CP 89/GA65 128), yani teknolojik aygıtların müştereken paylaştıkları şey ontolojik ifşa olma modlarıdır (varlığı kökleri Nietzsche'nin "biteviye aşma" metafiziğinde ve dolayısıyla "ezeli ve ebedi şekilde tekerrür eden güç-tutkusu" ontoteolojisinde bulunan anlama tarzı). Bu yüzden Heidegger şunu öne sürer: "Teknisitenin büyüsüne kapılma ve teknisitenin *sürekli kendi kendisini aşan ilerlemesi* büyüsünün göstergelerinden biridir sadece; teknisiteyle herşey hasaplamaya, yararlanmaya, üretime, yönetilebilirleştirmeye ve düzenlemeye maruz kalır" (CP 87/GA65 124; italikle ilk vurgu benim).

görüşlerine yürekten karşı çıktığı anlaşılıyor (DT 50).[45] Fakat kişisel düzeyde bile Heidegger fenomenolojinin davasına, yani "şeylerin kendilerine dönme" çabasına yararlı teknolojik uygulamalar ile bu çabayı imkansızlaştıran teknolojileri birbirinden ayırabildiği görülüyor. Sözün gelişi, bir arkadaşının Paul Klee'nin sanatını ekranda biraraya getirerek sergilediği bir televizyon şovunu izlerken, tabloların yavaş yavaş birbirini izlediği ve gözü bir parçadan diğerine, henüz görüş sahibi olunmadan diğerine geçmeye zorlayan, "herbir eserin ve her bir eserin iç ilişkilerinin hakettiği refleksiyonu durdurduğu kadar yoğun, net görüşü de engelleyen" televizyon ekranında çerçeveye alınma tarzı onu derinden sarsmıştı. Diğer taraftan Heidegger televizyondaki futbol maçının öznesini ifşa etme tarzına derin bir şükran duymuştu; televizyon ekranının sergilediği Franz Beckenbauer'in "göz kamaştırıcı yeteneği" karşısında coşkusuna yenik düşebiliyordu. Elbette bu tür anekdotlar bizi sorunun canalıcı noktasına götürmez. Fakat şu nettir: kişisel açıdan (en azından bazı durumlarda sağlam nedenlerle) ne kadar "teknofobik" olursa olsun Heidegger'in teknolojinin monolitik bir felsefi reddini geliştirmediği eserlerinin dikkatli okurları için apaçıktır.[46] (Bu hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü Heidegger'in düşünme biçiminin felsefi imaları kendisinin bu imalardan hareketle ulaştığı sonuçların çok ötesine uzanır.)

Daha önceki tartışmamızda Feenberg'e Heidegger'in otobandaki devasa naklin fenomenolojik tasviri-

---

45 Ayrıca otuz yıl önce (1928'de) Heidegger teknolojiyi "zincirlerinden boşanmış canavarlar gibi" dünyaya (globe) saldıran bir şey olarak resmetmiştir (MFL 215/GA26 279).

46 Bakınız Heinrich W. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*, 149-50, 210; ve Feenberg, *Questioning Technology*, 151.

ni hatırlatmıştım. 1951 tarihli bu tasvirinde Heidegger otobanı "şeyin şeyleşmesi" dediği şeye göre, yani kendisini buyuran bir entite ve dolayısıyla, bu durumda, çağın ontolojik kendisini-kavrayışını tekrar bize yansıtmaya muktedir bir entite olarak ele alır (PLT 152-3/GA7 155). Buna cevaben Feenberg otoban köprüleri hakkındaki bu pasajlarda "Heidegger'in modern teknolojiyi herhangi bir negativizme ya da nostaljiye sürüklenmeksizin tartıştığını ve onu kavrayışına yeni bir yaklaşım getirdiğini" açıkça teslim etti. Fakat yine de Feenberg Heidegger "savunucularının bu ünlü otoban köprüleri pasajının külliyatının tamamında modern teknolojiyi pozitif açıdan değerlendiren tek ve yegane örnek olduğunu kabul etmeleri gerektiği" yolunda bir itirazda bulundu.[47] Feenberg bu konuda haklı olabilir; Heidegger'in ontolojik kendimizi-kavrayışımızı yansıtan bir paradigma olarak otobanda nakil üzerine kısa fenomenolojik meditasyonu "modern teknolojinin" eserlerinde rastlanabilecek tek "pozitif değerlendirmesi" olabilir. Fakat bu tek, özenle düşünülmüş istisna bile Heidegger'in teknolojiyi toptan reddetmediğini ispatlamak için yeterli değil midir midir?

Otobanda nakil üzerine meditasyonunda Heidegger'in ilgisi bu teknolojik paradigmayı tespit etmek değil, — İnternet'in açıkça görmemizi sağladığı gibi — giderek dünyamızı ve kendimizi "maksimum verime göre hesaplanmış bir şey olarak yayılan bir tür uzun mesafeli trafik şebekesi olarak" anladığımızı kavramamıza katkıda bulunmaktır (PLT 152/GA7 155).[48]

---

[47] "Constructivism and Technology Critique: Response to Critics," 225-6.

[48] Otobanda naklin çağın kendi kendisini kavrayışının yansıması olarak analizi için bakınız David Brodsley, *L. A. Freeway: An Appreciative Essay.*

Gerçekten de Feenberg'in doğru şekilde dile getirdiği gibi, bunu "pozitif değerlendirme" haline getiren tek şey, otobanda nakil ile ilgili fenomenolojik tasvirinde Heidegger'in en gelişmiş teknolojik konstrüksiyonlarımızın arkabahçesinde bekleyen "tanrıların" (divinities) mevcudiyetinin (PLT 153/GA7 155) farkına varmamızı sağlama girişimi olmasıdır. Tanrıların mevcudiyetine atıfta bulunurken Heidegger sadece insan iradesine göre açıklanamayan ve bu yüzden bize; bizi, kavram sistemimizi önceleyen ve (Birinci Bölüm'ün sonunda gördüğümüz gibi) yorumlarımızı dayandırdığımız bu fenomenolojik "mevcudiyete çıkışa" katılmaya teşvik eden anlamları hatırlatmaktadır. Bu mevcudiyete çıkış Dreyfus'ün açıkça "hayatlarımıza yeni bir anlamlı istikamet verecek kadar zengin ve mukavemetli bir yeni paradigma" diye karakterize ettiği şeyin ana kaynağıdır.[49] "Yeryüzü"nün sanat eserindeki yeriyle ilgili meditasyonunda Heidegger'in yalın ve gözle farkedilemeyen "şey'i" [*Ding*] yeniden kutsallaştırması bize "koşullu olanın"ın [*bedingt*; "conditioned"] köklerinin "koşullanmamış olanda" [*unbedingt*; "unconditioned"], sonlunun/sınırlının sonsuzda/sınırsızda olduğunu, hatırlatır ve dolayısıyla dünyamıza çok farklı bir tavrı, teknolojik ifşa modumu-

---

[49] "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics," 311. Dreyfus böyle bir paradigmanın mümkün kaynakları olarak "teknolojinin girmediği alanlara turlar düzenleyerek ve arkadaşlarla yerel şaraplar içilerek kurulan dostluklar gibi henüz bütünüyle kaynaklar olarak seferber edilmemiş "marjinal pratiklerin" (310) altını çizer. Dreyfus'ün görüşüne şunu ekleyebilirim — benzeri bir Kuhncu öneriyi daha önce dile getirmiştim — Heidegger için hayati rolü yerine getirecek şey "varlık olarak varlık" tır; bu kavram sistemimizi önceleyen "mevcudiyete çıkış" ve mevcut pratiklerimizin asla tüketemediği kavram sistemizin dışındaki fazlalık olarak öğrenebileceğimiz bir fenomendir.

zun karakteristik enstrümental akıl yürütme tarzından çok daha refleksif ve müteşekkir bir *Grundstimmung*'u benimsememiz gerektiğini tavsiye eder.[50] Ger-

---

[50] "Sanat Eserinin Kaynağı"nda ("The Origin of the Work of Art") Heidegger izleyici için "anlamlı bir "dünya *kuracak* büyük sanat eseri [için], yani büyük sanat eserinin izleyici için anlamlı bir "dünyayı" "derleyip-toparlaması" ve "muhafaza etmesi" [için] anlamlar *dünyası* ile "yeryüzü" diye adlandırdığı şey arasında temel bir gerilim olması gerektiğini ileri sürer. Heidegger'in analizinde *Yeryüzü* hem bu anlamlı dünyayı taşır hem de onun yorumlanarak tüketilmesine direnir ve dolayısıyla sanat eserinin taşıdığı anlamlar dünyası içindeki yorumlanamazın kutsallığını korumasına imkan sağlar. Başka bir söyleyişle "Yeryüzü" "varlık olarak varlık" için kullandığı adlardan biridir; yani anlam dünyalarımızı doğuran, anlam dünyalarını anlam dünyalarınca asla tüketilmeksizin doğuran fenomenolojik mevcudiyete çıkış; esasen bilincimizden uzaklaşan bir şey olarak tecrübe ettiğimiz anlaşılabilirlik boyutu. Yine de Heidegger Vincent van Gogh'un köylü ayakkabıları tablosu gibi büyük sanat eserlerinden hareketle "yeryüzü"nün anlamına ulaşabileceğimizi ileri sürer. Vincent van Gogh'un bu tablosunda papuçların birinde ayağın gireceği boşluktaki/açıklıktaki ve diğerinin tabanındaki delikteki/açıklıktaki koyu karanlık lekeler ayakkabıların içini gösterir; onlar tablonun gösterdiği şeylerce gizlendiği için biz bu iç alanları göremeyiz; fakat tablo yalnızca pabuçların görülebilir dış kısımlarının değil, çiftçinin *dünyasının* tümünü gösterir. Teslim edilmelidir ki Heidegger'in bu hayati unsurları poetik dile getirme tarzı söylemek istediği şeyin anlaşılamamasını kolaylaştırır: "Ayakkabıların aşınmış iç kenarlarının karanlık yırtığından işçinin meşakkatli yürüyüşü görünür. Ayakkabılarda yeryüzünün sessiz çağrısı, yeryüzünün olgunlaşan buğdaydan oluşan sessiz armağanı titreşir [yani, "yeryüzü" "dünyayı" mümkün kılar] nadasa bırakılmış karlı tarlanın ıssızlığında açıklanamaz kendi kendini reddi [yani, bu aynı zamanda yeryüzünün dünyaya direnişi re yeryüzünün kurucu unsurudur] (" From out of the dark opening of the worn insides of the shoes the toilsome tread of the worker stares forth. ... In the shoes vibrates the silent call of the earth, its quiet gift of the ripening grain [i.e, "earth" makes "world" possible] and its unexplained self-refusal in the fallow desolation of the wintry field [i.e., its also constitutes of earth that it resist world]) (PLT 33-4/GA5 19). Heidegger'in yorumunda van Gogh'un tablosu bizatihi sanat eserinin "hakikatini," "yeryüzünün" eş zamanlı olarak "dünyayı" mümkün hale getirmesi ile "dünya" tarafından tümüyle tüketilmeye direnmesi

çekten de, Dreyfus'ün öne sürdüğü gibi, Heidegger varlığı teknolojik kavrayışımıza *müteşekkir olmamız* gerektiğinden emindir; çünkü bu ontolojik açıklık olmasaydı, "hiçbir şey herhangi bir şey olarak ifşa olamazdı ve hiçbir eylem imkanı mümkün hale gelemezdi."[51]

Varlığı teknolojik kavrayışımızın ürünü yıkımın kabulünden bu teknolojik kavrayışa minnettarlık hissine, yani kendi tarihsel açıklığımıza geçtiğimizde Heidegger'in "özgürleştirici iddia" diye adlandırdığı iddiaya varırız (OCT 26/GA7 26).[52] Heidegger — varlığı (Nietzsche'nin "kesintisiz oluş"unda eriterek) *hiçliğe* indirgeyen — [varlığı] teknolojik kavrayışımızı, "varlığın varlık olarak" şimdiki kendi "çerçeveleme" çağımızda kendisini gösterme tarzı *olarak* kabul/teslim etmemiz gerektiğine inanır. Bu paradoksal görünebilir, fakat geç Heidegger'in açık vukuflarından biri varlığın kendisini bize hiçlik olarak göstermesidir. Heidegger için bu önemsiz/anlamsız bir kavrayış değildir; aksine çok önemlidir. Çünkü rayiçteki anlaşılabilirlik takımyıldızını varlık olarak varlığın bizim için vukubulma tarzı *olarak* kabul etmek, varolan-şeyin ifşa edi-

---

arasındaki gerilimi ifşa eder. (Van Gogh'un bir çiftçinin papuçlarını mı yoksa kendi papuçlarını mı resmettiği konusundaki uzun tartışmaya girmeyeceğiz — Heidegger 1960'taki konuşmasının Reklam edisyonunda — analizinin söylemek istediği şeyi belirsizleştirecek şekilde — "papuçların kime ait olduklarını söyleyemeyeceğimize" dikkat çeker.

51 Dreyfus, "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics," 307. Yukardaki fikri Julian Young'a borçluyum; şu ufuk açıcı metnine bakınız: *Heidegger's Philosophy of Art*, 107.

52 Young bunu şöyle açıklar: "Heidegger'in ... gürültüsüne ve taşkınlığına rağmen yapmamız gereken dönüşü yorumu aslında bir yandan modern teknolojiyi hoşgörüyle onayı ile diğer taraftan Luddite mağraya dönüş talebi arasında bir orta yol bulma olarak yorumlanabilir" (*Heidegger's Later Philosophy*, 83).

cileri olarak aktif rolümüze ilaveten ontolojik alıcılığımızı/açıklığımızı kabul etmektir. Eğer bu alıcı spontenliğimizi pratiklerimizle uygun şekilde bütünleştirirsek, der Heidegger, şeyleri hem ontolojik düzeydeki hem de daha modaya uygun ontik düzeydeki başkalığa ve farklılığa açık fenomenolojik tutumla — Heidegger'in (Beşinci Bölüm'de göreceğimiz gibi) bir post-teknolojik ontolojinin kurucu unsurlarını tecrübe ederek açıkça ortaya koymayı öğrenmemizi sağlayabileceğine inandığı bir tutumdur — ilişkilendirmeyi öğrenebiliriz.[53]

Bu biraz gizemli görünebilir, fakat 1949 tarihli "The Turning" denemesinde Heidegger teknolojinin terki gibi gülünç herhangi bir fikir geliştirmediğini açıkça dile getirir. Planlamaya ve gerçekleştirmeye katkıda bulunmak amacıyla felsefi olarak [Heidegger'in] ürettiği postnihilistik gelecekte, diye tekrarlar Heidegger, "Teknoloji sona ermeyecektir. Teknoloji çökmeyecek ve kesinlikle yıkılmayacaktır" (OCT 38/ GA79 69). İşte bu nedenle Heidegger'i nostoljik şekilde preteknolojik toplum özlemi çeken Ludditlerle karıştırmak hermenoytik açıdan mazur görülemez.[54] He-

---

[53] Keza Young'un *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*'nde [*Heidegger's Later Philosophy*] yaptığı hayranlık uyandıracak ölçüde açık ve doyurucu yorumuna bakınız (75-77). Fakat ben Young'un şu yorumlayıcı tezini kabul etmiyorum: "V/varlık'ın teknolojik ifşası her insan türünün sahip olduğu birşey, varlığın her tarihsel zaman çağında kendisini gösterme tarzıdır" (76). Young'un ileri sürdüğü bu fikri (yani, her çağın entitelerin varlığını kavrayışının varlık olarak varlığı belirsizleştirdiği fikrini) kuşatıcı buluyorum, fakat bu tezi formüle etme tarzının (daha önce ileri sürdüğüm) varlığı "teknolojik" kavrayışımızı *eşsiz* hale getiren şeyi —özneyi kaynak havuzuna atan kendini-nesneleştirmeyi — önemsizleştirdiğini düşünüyorum.

[54] Gerçekten de, "1949 tarihli önemli 'Turning' denemesinde yaptığı ilk şey, Luddism'den kurtulmaktır" (Young, *Heidegger's Later Phi-*

idegger teknolojik dünyanın, "kaldırıp atmayı değil, [daha yüksek bir düzeyle bütünleştirmeyi] öngören Hegelci anlamda "aşılması gerektiğini" tekrarlar (Q&A 63/A 107).[55] Gördüğümüz gibi, teknolojik aygıtlar Nietzscheci ontoteolojiye kök salan bir kavrayışın ürünleri olarak durdukları ölçüde teknolojinin özünü dile getirme eğilimindedir. Fakat Feenberg'in (burada Foucault'nun eserlerine dayanarak) ikna edici şekilde gösterdiği gibi, bu aygıtlardan bazıları tahrip edilebilir, bu mücadelede kullanılacak şekilde yeniden ontoteolojiye temellük edilebilir veya yeniden dizayn edilebilir. Feenberg'in enformasyonu paylaşmak ve böylece aksi tadirde giderek gayrı insani hale gelen kolektif bürokrasilerin marjinalleştirme tehdidi altındaki izole bireyleri güçlendirmek için networkte biraraya gelen online grubu örneklerine (Feenberg'in MoveOn. com, Meetup.org'un oluşumunu ve politik sahneyi grassroots politik organizasyonları takviye ederek dönüştüren diğer network operasyonlarını açıkça tahmin ettiği örnekler), sözün gelişi popüler "Envisioning Emotional Epistemological Information (Muhayyel Duygusal Epistemolojik Enformasyon)"

---

losophy, 75). Bu hermenoytik bakımdan olduğu kadar politik bakımdan da önemlidir, çünkü Eduardo Mendiata Don Ihde'in (*Technology and the Lifeworld* [*Teknoloji ve Hayat Dünyası*] ve *Bodies of Technology* [*Teknoloji Yapıları*] adlı metinlerinde öne sürdüğü) şu tezini vurgulamakta kesinlikle haklıdır: "Preteknolojik bir zamana ya da eski bir teknoloji formuna ricat aslında teknolojiyi bütünüyle elimine etmeye çalışanlarınki kadar tehlikeli bir gerici ve muhafazakar gündemdir" (Mendiata, "Bodies of Technology," 57).

55 Hegel için "aşma" (veya "elimine etme"/*Aufheben*) "aynı ande hem reddetme hem de muhafaza etmedir (*Phenomenology of Spirit*, 68/ *Phänomenologische des Geistes*, 80). Heidegger elbette bunun bütünüyle bilincindeydi: "Aşma/elimine etme (sublated) son vermek demek değil, yeni bir yaratıma yükseltmek, yeni bir yaratımda tutmak ve korumak anlamına gelir" (PT 51/GA9 63).

kümeleri teknolojilerimizin biriktirerek dağıttığı mevcut büyük enformasyon birikimine (tabiri caizse) içerden meydan okumak amacıyla PowerPoint yazılımları kullanan David Byrne gibi sanatçıların/ressamların eserlerini ilave edebiliriz. Eğer Heidegger'in teknolojik aygıtları *aşma* (Hegelci anlamda teknolojik aygıtları varlığın post-"teknolojik" kavranışı içinde eritme) konusundaki fikrinin bir anlamı varsa, bu tür teknolojik yıkımlar 'veya daha net şikilde dile getirmek gerekirse "elimine etmeler/aşmalar) mümkün *olmalıdır*.[56] Feenberg ve diğer eleştirmenler Heidegger'in varlığı rayiçteki teknolojik kavrayışımızı *nasıl* aşmamız gerektiğine ilişkin yeterli hakiki kılavuzluğu sağlayamadığı yolundaki itirazlarını sürdürebilirler; fakat Heidegger'in dünya-ifşa edici hünerleri nasıl aşılamamız gerektiğiyle ilgili şaşırtıcı özel pedagojik önerilerini (Dördüncü Bölüm'de) ortaya koyduğumuzda, bu itirazın gereğinden fazla abartılı olduğunu göreceğiz. Kaldı ki Heidegger teknolojinin özünü reddetmek şöyle dursun teknolojik aygıtları reaksiyoner redle de itham edilemez; çünkü der o çok açık şekilde, "insanlığın özünü menteşelerinden sökerek çıkarıp atma arzusu" (N4 223/NII 365)[57] ancak delilik olabilir.

---

[56] Foucault'nun Feenberg üzerindeki etkisini şu metnimde ele aldım: "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology." Buradaki en önemli şey Foucault'nun "lokal tahakküm sistemlerini oluşturan ilişkilerin ve bu ilişkilerin kullanımının," "aşağıdan bakıldığında," belirli "iktidar teknolojilerinin ... kuşatma, kololonileştirme, yararlanma, biçimlendirme, dönüştürme, yerinden etme, yayılma... ve dönüştürme" tarzlarını gösterdiğine inancıdır. İlham verdiği teknolojik inşacılar gibi Foucault da "bilgiyi şekillendirerek çoğaltan somut araçlara" odaklanmamızı teşvik eder; fakat o aynı zamanda Heidegger gibi "herşeyden önce" bu iktidar teknolojilerinin "global bir fenomen haline gelmesinden" doğan tehlikelere de duyarlıdır (*"Society Must Be Defended,"*29-34).

[57] Geç döneminin önemli metni "The Memorial Address" (1955)'te Heidegger izleyicilerinin, teknoloji heryerde hazır ve nazır olsa da

Nihayet, Heidegger'in bununla bağlantılı ve yaygın bir başka eleştirisinin de aynı şekilde yanlış yola sürükleyici olduğunu göstermek önemlidir. Basitçe dile getirmek gerekirse, Heidegger varlığı teknolojik kavrayışımızın fenomenolojik pratik sosyotarihsel realiteden koparsa aşılabileceğine inanmaz. Heidegger'in "sanat eseri ile güç makineleri/fabrikalar" arasındaki ilişki sorununu üzerinde yoğun kafa patlatırken "teknik kolejlerden gelen profesörlerin kılavuzluğunda fabrika ziyaretlerine günlerini harcadığını"[58] duymak tek-yanlı klişelere bel bağlayanlar için hiç kuşkusuz şaşırtıcıdır. Böylesi fenomenolojik çabaların yararları reddedilemez. Heidegger atobanda nakile ve Ister'deki fabrikalara bakarak günümüzde ancak Internet'in, kelime işlemcisinin, genetik araştırmanın ve klonlamanın doğuşuyla birlikte apaçık hale gelen kendi kendimizi-kavrayışımızdaki temel dönüşümleri iyi tasvir eden kelimeleri keşfederken yaptığı şey

---

anlamının daima gizemli kalacağını anlayabilecekleri bir "dönüş"ü fiilen gerçekleştirmelerini sağlamaya çalışır. Heidegger teknolojinin ontolojik etkisinin, dünyalarımız tıka-basa teknolojik aygıtlarla dolu olduğunun, ve dolayısıyla *teknolojinin kendisini anlamını gizleyecek şekilde ifşa ettiğinin* bilincinin şu hayati vukufu kolaylaştıracağına inanır: çerçeveleme "varlığın" bize kendisini — kendisini ("yeryüzü" analizinde dikkat çektiğimiz gibi) "gizleyerek" ya da "geri çekerek" — "varlık olarak" ifşa etme tarzıdır. "Tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç de büyür; bu varlığı teknolojik kavrayışımızı — ve (entitelerin varlığının birbirini izleyen kavrayışlarınca tüketilmeksizin) varlığın mümkün her kavranışını mümkün kılan şey, bir preteorik/teoriyi önceleyen anlaşılabilirlik kaynağı olduğu için böyledir; bu preteorik/teoriyi önceleyen anlaşılabilirlik kaynağı hem açığa çıkarır hem de kavramlaştırmanın bizatihi kendisine meydan okur; Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu preteorik anlaşılabilirlik kaynağı, Heidegger'in kendimizi çerçevelemenin indirgemeci ontoteolojisinin belirlediği kavramlar dışında anlamamızın anahtarı olduğunu düşündüğü "gizem"dir.

58 Bakınız Petzet, *Encounters and Dialogues*, 145-46.

W. H. Auden'in "The dazed uncomprehending stare (Kavrayıştan yoksun boş bakış)/Of the Danubian despair/Tunanın kederine" diye adlandırdığı şey değildi.[59]

Fakat biz Heidegger'in varlığı "teknolojik" kavrayışımızı eleştirisinin öncelikle belirli *teknolojik aygıtlara* değil, anlaşılabilirliğin artan *teknolojizasyonuna,* yani bütün entitelerin optimizasyona amade doğası gereği anlamsız kaynaklara ontolojik indirgemeci dönüşümüne odaklandığını vurgulayarak başka yanlış anlamaların önüne geçilmesine katkıda bulunabiliriz.[60]

---

[59] Bu konudaki çok daha detaylı bir tartışma için bakınız Dreyfus and Spinosa, "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology."

[60] Başka bir söyleyişle, Heidegger'in "varlığı teknolojik kavrayışımızı" eleştirisi bize (bu konuda ilginç fakat problemli kendimizin teknolojik aygıtlara *müptela olmamıza* imkan tanımamalıyız gibi — bunu "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology" adlı denememde ele aldım) anlamlı bazı düşüncelerden yoksun değilse de — *iyi* teknolojik aygıtları ve tasarımları *kötü* teknolojik aygıtlar ve tasarımlardan ayırmakta katkıda bulunmaz. Feenberg'in kendi teknolojik aygıtları sınıflandırma çabasına "ontolojik" mülahazalardan çok "ontik" mülahazalar kılavuzluk eder; bu aygıtların (veya bu aygıtlarla ilişkilerin) varlığın nihilistik-olmayan bir kavranışını takviye edip etmemeleriyle değil demokratik faali destekleyip desteklemedikleriyle ilgilenir. Elbette bu ontik ve ontolojik mülahazalar karşılıklı olarak birbirlerini takviye ediyor olabilirler; öyle ki demokratik karar alanını genişleten aygıtlar aynı zamanda ontolojik devrim davasına da hizmet edebilirler (veya tersi de olabilir); Heidegger bu konuda varlığını dirençle koruyan şüphelerinden asla vazgeçmemişse de (Q&A 54/A 96). Gerçekten de Heidegger Feenberg'e kılavuzluk eden genel sezgiyle — yani imkanlarımızın genişlemesine katkıda bulunan aygıtlar özgür karar alanımızı daraltan aygıtlara tercih edilebilir — yalnızca eğer bu imkan genişlemesi *optimizasyonu* artırmak için *değil,* ontolojik devrim için *gerçekleşmemişse* uzlaşabilir. Bu *ilk bakışta* ihtimal dışı görünebilir, fakat ben Heidegger'in başka, Nietzscheci-olmayan ontolojik kendini-kavrayışlara açık hal ve tavır pratiklerini öğrenmemiz çağrısının bu tür bir hal ve tavrı öğrenme (bununla entitelerin varlığını kavramsal olarak hak-

Heidegger'in bu "çerçevelemeyi" sık sık varlığın "teknolojik" kavranışı diye tasviri — otoban, hidroelektrik santral, hava alanı ve bugün bizim ekleyeceğimiz Internet gibi — örnek niteliğindeki teknolojik aygıtların, temel ontototeolojimizin bizi yöneltiyor göründüğü yıkıcı tarihsel istikametin ifşa edici ifadeleri olacak şekilde fenomenolojik duyarlılık ve titizlikle incelendiklerinde kendilerini gösterecekleri yolundaki vukufunu yansıtır (OCT 116/GA5 75). Başka bir söyleyişle Heidegger'in teknoloji eleştirisi anlaşılabilirliğin süregelen dönüşümünün ontoteolojik temellerini, teknolojik entiteler alanının ötesine uzanan etkilerini tesbite odaklanır. Nitekim o (Dördüncü Bölüm'de odaklanacağımız) bu problemin doğru ele alınışının yalnızca teknolojik belirtilerini değil ontolojik köklerini de ele almayı gerektirdiğinden emindir.

10. Sonuçlar: Heidegger'in Eleştirisini Gerekçelendirmek

Özetlemek gerekirse, bu durumda Heidegger'in teknolojik özcü olduğu anlaşılıyor, fakat büyük ölçüde karşı çıkılamaz bir şartla. Çünkü, gördüğümüz gibi, tarihdışıcılığı/ahistorisizmi kesinlikle redder; bildik negatif imalarına kapalı olduğunu düşündüğü tekboyutlulukçu ve substantivist/fatalist doktrin formlarını reddeder. Gerçekten de Heidegger'in substantivizmi/

---

kını teslim edemeyeceğimiz ölçüde zengin varlık olarak tecrübe ederiz) tecrübelerinin yazgısını güçlendirerek hayatlarını zenginleştirebileceği gerekçesiyle "mutlu çiftçiler" için bile geçerli olduğuna inanıyorum. Bu, (Dördüncü Bölüm'de tartışacağım) böyle bir hal ve gidişatı başarılı şekilde öğrenmenin nihai noktada onlara Nietzscheci ontoteolojiyi daha önce kendilerini mutlu hissettikleri ontolojiyle aşmalarına katkıda bulunsa bile, mutlu çiftçinin takdirle karşılayabileceği bir çağrıdır.

fatalizmi Feenberg'in politik itirazına dolaylı bir tepkiyi sergiler; iradi olarak planlanmış bir itirazın değil, çok daha derin ve makul felsefi analizin ürünü bir tepkiyi. Heidegger'in tek-boyutlulukçuluğu apaçıktır ki onu teknolojinin toptan reddine sürüklemez. Heidegger'in çok sınırlı teknolojik özcülüğü bu yüzden teknolojinin tarihsel etkisini derin ontolojik kavrayışına zarar vermez.[61] Nitekim, sık sık teknoloji eleştirisine yöneltilen ana suçlamalar Feenberg'in Heidegger'in tarihdışıcı/ahistorical, substantivist (veya *fatalist*) ve tek-boyutlu (veya *farklılıklara kapalı)* olduğu yolundaki itirazlarıyla takviye edilerek geliştirilmişse de, biz bu itirazların herbirinin Heidegger'in çerçeveleme eleştirisinin biz geç modernlerin Nietzsche'den miras aldığı ontoteolojinin tecrübemizi zımnen şekillendirme ve çerçeveye alma tarzını felsefi kavrayışından doğduğunu kavradığımızda, (tarihdışıcılık ve substantivizm örneğindeki gibi) ikna edici tarzda karşılanabileceklerini ya da (tek-boyutluluk örneğinde olduğu gibi) bu eleştirilerin etkisinin böyük ölçüde gücünü yitirdiğini gördük. Bu sonuç Heidegger'in çığır açıcı teknoloji eleştirisinin haklılığının ortaya konmasını katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda şimdiye kadar tesis etmeye çalıştığımız şu genel teze ilave deliller de sağlar: Heidegger'in ontolojiyi kavrayışı geç dönem düşüncesini motive eden hayati felsefi arkabahçedir. Nitekim, bu ontoteoloji kavrayışından izole edilerek ele alındıklarında geç Heidegger'in — burada incelenen

---

[61] Feenberg'in retoriği bazan bu olguyu belirsizleştirir; önemli eleştirel teknoloji teorisinin (daha önce yaptığımız fikir mübadelesinde kabul ettiği gibi) Heidegger'in eserlerindeki ontolojik ve fenomenolojik inceliklerden çok şey öğrendiği açıktır. Feenberg'in ve geleceğin teknoloji filozoflarının Heidegger'in refleksiyonlarında meydan okuyucu ve ödüllendirici bir felsefi ilham kaynağı bulacaklarını varsaymak için gerekli her neden mevcuttur.

ünlü "çerçeveleme" eleştirisi gibi — temel felsefi görüşlerinden bazıları büyük ölçüde keyfi ve savunulamaz görüşlere dönüşebilir. Fakat, bu tür görüşlerin doğrudan doğruya Heidegger'in ontoteoloji anlayışından doğan görüşler oldukları kavrandığında tam felsefi derinlikleri ve anlamları/önemleri yeni bir vuzuhla ortaya çıkmaya başlayacaktır.

Geç Heidegger'in ihtilaflı ve kompleks teknoloji eleştirisine yöneltilen bazı uzun-soluklu itirazlara, uzun süre görmezden gelinen ontoteoloji hakkındaki görüşlerinin büyük önemini kavrayarak cevap verebildik. Yine de Heidegger'in teknoloji eleştirisine en güçlü destek bu eleştirinin yüksek eğitim ve öğretimdeki mevcut krizimize tuttuğu ifşa edici ışıktır. Bu bağlantıyı Heidegger'in yüksek eğitimin teknolojizasyonu eleştirisini tahlil ederek ve problemi teşhis aşamasından fiilen ele alma aşamasına nasıl geçebileceğimize ilişkin ufuk açıcı pedagojik önerilerini ortaya koyarak inceleyeceğiz. Fakat Heidegger'in eğitim hakkındaki felsefi görüşlerinin gelişiminin 1933'te Nasyonal Sosyalist harekete ilginç katılma kararıyle derin bağlantıları olduğu için, pedagojik görüşlerini eleştirel olarak içselleştirmeye ve bu görüşlere dayanmaya çalışmadan önce düşüncesinin bu politik boyutunu ele almamız gerekiyor. Fakat bu karmaşık ve ihtilaflı politik sorunların başka bir ele alınışının gerekçesi bütünüyle negatif olamaz. Ben ontoteoloji eleştirisi konusunda şimdiye kadar elde ettiğimiz vukuf temelinde yaklaşarak bu yüksek düzeyde ihtilaflı sorunun felsefi açıdan çok daha tatmin edici bir kavrayışına ulaşabileceğimizi düşünüyorum. Fakat eğer doğru ise bu benim Heidegger'in ontoteoloji hakkındaki görüşlerinin geç dönem düşüncesinin anlaşılmasında hayati bir yeri olduğu konusundaki genel tezimi de takviye ede-

cek demektir. Her ne ise, 1990'lardaki "Heidegger ihtilafı" üzerinde yoğunlaşan hararetli tartışmalar savcı ile savunma arasında kutuplaşan gerilimi artırmış görünüyor; bu yüzden davaya bir başka açıdan bakma vakti gelmiş olabilir; yalnızca geçmişin dehşet verici yanlışlarına (Üçüncü Bölüm) değil, aynı zamanda geleceğe ilişkin gerçek ihtiyaçlara da (Dördüncü Bölüm) başka bir açıdan bakma zamanı.

III. Heidegger ve Üniversite Politikaları

11. Heidegger ve Nasyonal Sosyalizm

A. Giriş

Heidegeer'in 1933-34'te Freiburg Üniversitesi'nin ilk Nazi Rektörü olarak kısa fakat kamuya açık görevinin Auschwitz ve dehşet verici diğer Shoah olaylarından dolayı on yıldan daha kısa bir zaman sonra ebedi bir tarihsel kötü şöhret kazanan insanlık dışı bir rejime entelektüel meşruiyet yüklenmesine katkıda bulunması talihsizlik, ancak geriye bakışla reddedilemez birşeydir. Dolayısıyla çoğumuz için yöneltilmesi gereken soru şudur: muhtemelen yirminci yüzyılın en büyük filozofu statüsündeki bir adamın politik hareketlerin en kötüsü durumundaki bir politik hareketin arkasındaki düşünceye hatırı sayılır bir değer atfetmiş olması gerçeğini nasıl kabul edebiliriz? Bu derin rahatsızlıklara yolaçan yakınlaşma eşsiz yoğunlukta bir ikincil literatür doğurarak yetmiş yıl entelektüellerin kafasını meşgul etmiştir. Bu literatürde yapılan tartışmalar çokboyutlu ve karmaşık olsa da, "Heidegger ihtilafı"nın tarihsel tahlili hem Heidegger hayattayken hem de değilken uzun soluklu bir mahkeme duruş-

ması karakterine büründüğünü gösteriyor.[1] Bir "suçlama-affetme" dikatomisi araştırmacıları ya davalı ya da davacıymışçasına taraflarını belirlemeye zorlayarak hala rakip yorumlar alanını şekillendirmeye devam ediyor. Ne yazıktır ki bu rekabet/düşmanlık mantığı giderek Batı'da kamu oyuna egemen oluyor; bu mantığın gülünç geçmişten sözederek birbirlerini paylayan kafalar gösterisi, kompleks meselelerde doğrunun/hakikatin genellikle karşıt uçlar arasında ikamet ettiği ve dolayısıyla herbir tarafın demogoglarının polemik amaçlarına elverişsiz olduğu gerçeğinin gizlenmesine hizmet ediyor. Böyle bir kutuplaşma uzun süredir, tabiri caizse Heidegger davasını, hukuki yorumu ilk hermenoytik anlama gerekliliğinden önce ya lanetlemeye ya da baraat ettirmeye mahkum ederek gürültü kıstası seviyesine düşürmüş görünüyor.

İşte bu yüzden, burada Üçüncü Bölüm'deki ana hedeflerimizden biri Heidegger'in felsefesi ile politik görüşleri/politikaları arasındaki ilişkiyi anlamak. Sa-

---

1 Q&A ve HC Heidegger'in Nazilere katılmasının anlamı konusundaki ihtilafın kalbindeki birincil metinlerin çoğunu biraraya getiriyor. Felsefi sorunların en kısa ve özlü tekdimi Dreyfus'ün şu metnidir: "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics." Volin'in keskin Heidegger eleştirisi *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* adlı metni ve Young'un güçlü Heidegger müdafaası *Heidegger, Philosophy, Nazism* adlı kitabı konuyla ilgili en ayrıntılı incelemelerdir. Safranski'nin *Heidegger: Between Good and Evil* adlı metni pek felsefi değil fakat dengeli bir tahkiye. Heidegger'in üniversiteyi dönüştürme girişiminin nedeni belirli felsefi görüşler için bakınız Crowell, "Philosophy as a Vocation: Heidegger and University Reform in the Early Interwar Years"; Milchman and Rosenberg, "Martin Heidegger and the University as a Site for the Transformation of Human Existence"; De Beistegui, *Heidegger and the Political: Dystopias*. Heidegger Shoah konusunda bakınız Berel Lang, *Heidegger's Silence*; Agemben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Ben şu metnimde bu tarihsel tartışmayı özetleyerek ele aldım: "The End of Ontotheology," 246-367.

dece anlamak. (Metin boyunca "politikaları" terimini Wolin'in pek de iyi niyet taşımayan bir tutumla Heidegger'in Hitler rejimine apaçık, fakat kısa-süreli partizanlığı diye karakterize ettiği şeyin karşılığı olarak kullanacağım.)[2] Yakın zamanlarda Michael Zimmerman, Hans Sluga ve Domenico Losurdo gibi araştırmacılar Heidegger'i daha kuşatıcı bir Nasyonal Sosyalist Worker's Party'nin /Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi) doğuşuna katkıda bulunan ya da fiilen ona katılan Alman entellektüeller kontekstine yerleştiren paha biçilmez çalışmalar yaptı; fakat bu tür yaklaşımlar Heidegger'in felsefesi ile politikaları arasındaki dolaysız ilişki olduğunu düşündüğüm ilişkiye — bu, çoğumuzun Heidegger'de çok önemli — ve rahatsız edici bulduğu şeydir — odaklanmama eğilimi taşıyor.[3] Ben burada birbirleriyle bağlantılı şu iki soruyu ele alarak daha dar çerçeveli bir yaklaşımı benimseyeceğim:

Q1 *Heidegger'in politikaları/politik tutumları doğrudan doğruya felsefesinden mi kaynaklanıyor?*

Q2 *Eğer öyle ise, kendi korkunç (kendi adlandırdığı şekliyle) "politik hatası"ndan felsefi herhangi bir şey öğrenmiş midir?*

Heidegger'in felsefesi ile politik tutumu arasında varolduğu öne sürülen sayısız ilişkinin tümünü ve ayrıca onun daha sonra bu varsayılan ilişkilerden çıkara-

---

2 "Karl Löwith and Martin Heidegger — Contexts and Conversations: An Introduction," [Löwith], *Martin Heidegger and European Nihilism*, 7. Wolin Heidegger'in "Nazizmden düşkırıklığının hareket özgün devrimci şevkini yitirdiğinde — 1934 Röhm temizliği — başladığına ve kendisini rejim olarak tesis ettiğinde/sağlamlaştırdığında başladığına" inanır (*Heidegger's Childeren*, 67). Fakat yeni tarihsel deliller bu görüşe meydan okuyor (bakınız dipnot 91).

3 Bakınız Zimmermen, *Heidegger's Confrontation with Modernity*; Sluga, *Heidegger's Crisis*; ve Losurdo, *Heidegger and the Ideology of War*.

bileceği muhtemel dersleri ele alamasam da ben bu soruların ikisine de "evet" cevabı verebileceğimizi düşünüyorum.[4] Aslında ben Üçüncü Bölüm'ün önemli bir kısmını Q1'e verilecek en ikna edici olumlu cevap olacağını düşündüğüm cevabı geliştirmeye, başka bir söyleyişle Heidegger'in felsefesi ile politik tutumları arasındaki en dolaysız ilişkinin tespitine ayırdım.[5] Bu böylece bize Q2'yi Q1'in kapsamı dahilinde ele alma, dolayısıyla Heidegger'in düşüncesi ile Nasyonal Sosyalizm arasındaki bu bağlantıdan çıkardığı önemli en azından bir dersi olabildiğince kesin şekilde gösterme imkanı verecek.

Heidegger'in felsefesi ile politik tutumları arasında dolaysız bir ilişki kurmaya çalıştığım için yorumum yukarıda sözü edilen ihtilafa ters düşmesi muhtemeldir elbette — Heidegger'in kendisi tam da böyle bir bağlantıyı neredeyse açıkça doğrulamış olmasına rağmen[6] (14'üncü alt başlıkta bu noktaya döneceğiz) muhtemeldir. Nitekim Heidegger'in politik tutumlarını bütünüyle bir kenara atmak (bu günü-

---

4 Bu konudaki en önemli ve provokatif metinler şunlar: Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question* ; Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political* ; Dallmayr, *The Other Heidegger* ; Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism* ; Rickey, *Revolutionary Saints: Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*; Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks.*

5 Dreyfus'ün "merkezi sorun" — Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmi desteklemesi ve sonra da reddetmesi ne ölçüde muhafazakar önyargılarının, şahsi ihtirasının ve politik *naivetés*inin/tecrübesizliğinin oluşturduğu bir şahsi hatadır ve ne ölçüde felsefesinin dikte ettiği bir şeydir?— dediği ("Mixing Interpretation, Religion, and Politics: Heidegger's High-Risk Thinking," 19) sorunu ancak bu şekilde ele almaya çalışabiliriz. Nitekim, Heidegger'in felsefesi ile politik tutumları arasında dolaysız bir ilişki tespit ederek bu dehşete düşürücü politik kararını (gerekçelendirmek şöyle dursun) bütünüyle açıklama iddiasında da değilim.

6 Bakınız Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, 60.

müzde hiçbir ciddi eleştirmenin kalkışmadığı bir şeydir) amacıyla yapılacak çok sayıda aceleci girişime yön vermek için Heideggerciler'in Heidegger'in felsfesini, izlediği politik tutumdan net olarak ayırmaları mutat hale gelmiştir. Rorty, Schürmann, Jean-François Lyotard, Pöggeler ve Olafson gibi önemli düşünürler bile bu stratejiyi kullanır ve dolayısıyla Heidegger'in önemli felsefi başarılarını kendisinin daha sonra hayatının "en büyük aptallığı" dediği şeyden tecrit etmeye çalışırlar.[7] Fakat Gadamer, Heidegger'in "politik hatalarının felsefesiyle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı" teziyle ilgili şu tespiti yaparken haklıdır: "Gözden bütünüyle kaçırılan şey böyle bir 'savunmanın' böylesine önemli bir düşünürü gerçekte ne kadar yaraladığıdır."[8] Ancak bir savunma stratejisi olarak böyle bir hamle öldürücü bir hatadır; çünkü Heidegger'in en yıkıcı eleştirilerinin şu büyük öncülünü onaylar: Heidegger'in politik tutumlarının düşüncesiyle ilişkisinin bulunmadığı fikri politik tutumlarının iradi *kararcılığını/decisionizm* (Wolin), kariyerist *oportinizmini* (Pierre Bourdieu) ve hatta felsefesine büyük *ihanetini*

---

7 Bakınız Schürman, *Heidegger on Being and Acting*, 3; Rorty, "Taking Philosophy Seriously," 32; Lyotard, *Heidegger and "the Jews,"* 59; Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics*, 13-14; Pöggeler'in yorumları şu editasyonun "Concluding Discussion" kısmında: Harries and Jamme, eds., *Martin Heidegger*, 247. Bu düşünürler Heidegger'in politik tutumlarının felsefesiyle en iyi durumda yalnızca muhtemel ya da arızi bir ilişkisi olduğu yolundaki tezin bir parça farklı versiyonlarını sundukları halde, Norris bu "çaresizlikten doğan son-hamle" stratejisinin, Dreyfus'ün "Heidegger'in politik geçmişini kuşatan jurnalistik gevezelik" dediği şeyin en genel özelliği durumundaki "kaba *ad hominem*/ön yargılı dedikodular"la meşgaleye yararına göre anlaşılması gerektiğini söylerken haklıdır (Norris, *What's Wrong with Postmodernism*, 222-3; Dreyfus, "Mixing Interpretation, Religion, and Politics," 17).

8 "Back from Syracuse," 428.

(Marcuse) temsil ettiği suçlamasına temel teşkil eder.[9] Fakat burada hem suçlama hem de savunma Heidegger'in eserinin felsefi bütünlüğüne hakkını teslim etmeyi başaramız. *Bütün Eserleri*'nin devam eden yayını Heidegger'in düzenli olarak kendi felsefi görüşlerine politik kararlarının gerekçeleri olarak başvurduğunu giderek apaçık hale getiriyor ve sonuçta ısrarlı Heideggerciler bile Heidegger'in politik tutumlarını felsefesinden keskin şekilde ayırmanın artık savunulamayacağını görmeye başladı. Nitekim Richard Rorty yakın zamanlarda (Heidegger'in politik açıdan masum bir hayat yaşamış olabileceğini ve yine de özleri itibarı ile aynı felsefi eserleri yazmış olabileceğini tahayyül ettiği için) Heidegger'in politik tutumunun felsefesiyle alakasının bulunmadığı yolundaki ünlü karşı argümanında değişiklikler yaptı.[10] Rorty şimdi etki-

---

9 Wolin, *The Politics of Being*, 52; Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 70-3; Olafson, "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse," 99-100; Marcuse, "The Struggle Against Liberalism and the Totalitarian View of the State," *Negations*, 41. Bourdieu için Heidegger'in "felsefesinin başından sonuna politik olduğu" gerçeğini gizleyen Heidegger'dir ve *gerçekten* filozof olduklarını ıspatlamaya çalışan kendilerine güvensiz Heideggerciler buna katkıda bulunmuştur (*The Political Ontolofy of Martin Heidegger*, 96). Bourdieu'nun indirgemeci "sosyo-analizine" göre Heidegger'in bastırılmış "id"i, yani ondaki düşünülmemiş olan — "sıradan bir üniversite profesörünün" id'idir — ve [Heidegger'in akademik alandaki pozisyonunun yolaçtığı] sosyal fantazmalar serisi ... "gayrımenkul malları" tehlike altındaki ... bir kültürel kapitalin bu küçük taşıyıcısını parmağında oynatır. Bakınız Bourdieu, "Back to History: An Interview" (HC 277). Fakat Bourdieu'ya karşı Randall Collins "entelektüel alanın" sosyal ve politik alanla özdeş olmadığını, tersine öntelektüel alanın kendisinde mündemiç ve indirgenemez bir mantığının bulunduğunu gösterir (*The Sociology of Philosophies*, 1019, dipnot 41). Bu konuda keza bakınız Dreyfus and Rabinow, "Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning?"

10 "On Heidegger's Nazisim," *Philosophy and Social Hope* (ilk baskısı "Another Possible World," *London Review of Books*, 8 February

li şekilde şöyle bir yargıda bulunuyor: Heidegger'in kitapları gelecek yüzyıllarda da okunmaya devam edecek, fakat gaz odalarından yükselen dumanların kokusu da — 'havadaki mezarlar" da — bu kitapların sayfaları üzerinde dolaşmaya devam edecek."[11]

Rorty'nin (Paul Celan'ın "Ölüm Füğü"ne imasında) dokunaklı bir şekilde dile getirdiği gibi, bir başka sorun burada odaklanacağımız iki şeyle, belki çok can sıkıcı iki şeyle alakalıdır: Heidegger'in Nazi anti-Semitizmiyle ve dolayısıyla Shoah'la ilişkisi neydi? Benim bu kısımdaki ilk cümlem bu can sıkıcı sorun konusunda benimsediğim genel görüşü dile getiriyor. Heidegger'in ve sadık takipçilerinin uzun zamandır yaydığı temize çıkarıcı tahkiyenin eğitici detayları — sözün gelişi, Heidegger istemediği halde Freiburg Rektörü oldu ve dolayısıyla bunu yalnızca şöhretini Yahudi meslektaşlarını, öğrencilerini ve üniversitenin akademik özgürlüğünü korumak amacıyla kullanmak için yaptı — ciddiyetle olgularla inşa edilmiştir. Mesela biz bugün Heidegger'in anti-Semitizmi kendi politik hedeflerinin hizmetinde stratejik kullanımlara neredeyse hiç başvurmadığını ve bunun (Heidegger'in "Yahudi Fraenkel"e küçültücü atıflar içeren mektubunun Karl

---

1990). Çok az Heidegger araştırmacısı Rorty'nin eğitici ' "başka mümkün dünya"sını makul buluyor; çünkü bu görüş Heidegger'in kendisinin 1933'ten önce hep ısrar ettiği hayat ile düşüncenin ontolojik iç içe geçmişliği fikrini reddeder. Sonunda Rorty şu ihtimaldışı sonuca ulaşır: Heidegger yalnızca kaza eseri bir Naziydi" ("Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics," 23).

11 "A Master from Germany," 2. Rorty'nin Safranski eleştirisinin bu başlığı, Safranski'nin kitabının özgün başlığının (*Ein Meister aus Deutschland*) Celan'in "Death Fugue/Ölüm Füğü" — bu şiirde Celan şu söyler: "Ölüm Almanya'dan bir ustadır; ve bu da ölüm kampları üzerinde asılı duran kül "bulutlarındaki mezarlar"ı hatırlatır — adlı şiirine imalı bir referans olduğuna dikkat çeker. (Bakınız Paul Celan, *Poems of Paul Celan*, 60-3; bakınız Wolin, [Rüdiger Safranski,]"Review of *Martin Heidegger: Between Good and Evil.*

Jaspers'e sızdırılmasından sonra) Heidegger'in öğretim lisansını süresiz kaybıyla ve müteakiben depresyon dolayısıyla hastaneye yatırılmasıyla sonuçlandığını biliyoruz.[12] Kaldı ki eleştirmenleri bile Heidegger'in Marx'ın "Yahudi sorunu"na Naziler'in bulduğu "nihai çözümün" gerisindeki "biyolojist" ırkçı metafiziği açıkça lanetlediğini ve bazı Yahudi meslektaşlarına ve öğrencilerine yardım ettiğini kabul ediyorlar.[13] Ayrıca, Marcuse ve diğerlerinin uzun zamandır dillendirdiği şekilde asla açıkça özür dilememiş olsa da Heidegger, Shoah/Holokost/Auschwitz konusunda aslında sessiz kalmamıştır. 1949 tarihli bir konuşmasında açıkça "gaz odalarında ve ölüm kamplarındaki ceset imalinin" özü itibarı ile mekanik tarımla" (GA79 27) aynı olduğunu, yani varlığı nihilisitik, "teknolojik"

---

12 Fakat Jaspers'a 1950 tarihli mektubunda — Heidegger bu mektubunda Jaspers'ın Yahudi karısını düşünürken utandığını söyler — alçakça zulümlerle ortaya çıkan mümkün en büyük kötülüğe" atıfta bulunur ve "kötü amaçlar gün ışığına çıktıkça yıldan yıla bu kötü amaçlara dolaylı ya da dolaysız katkıda bulunanların utanç hissinin de arttığını" söyler; "Nitekim Yahudiler'e zulum gündeme geldi ve her şey çıkmaza sürüklendi" (HJC 185, 189). Bu politik açıdan önemli yazışmanın tam konteksti dikkatle araştırılmayı hak ediyor. 1934'ten önce Heidegger ve Jaspers üniversitede devrim projisinin "biribirine omuz veren yaldaşlarıydı" fakat Heidegger'in sözü edilen mektup (bu mektup aynı zamanda Jaspers'ın "liberal demokratik Heidelberg entellektüelleri çevresine" politik tehdit taşıyan imalar da içeriyordu [HJC 209]) dolayısıyla Jaspers'dan özür dilemekteki isteksizliği yüzünden birbirlerine yabancılaşmışlardı. Yine de Jaspers nihayetinde 1966'da şu sonuca vardı: "Heidegger aslında inanmadığı uluslararası [Yahudi komplosu] vb ile ilgili bildik klişeleri dile gitiriyordu. O anti-Semit değildi" (HJC 281, dipnot 5). Keza bakınız Q&A 15-22; Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, 190; Safranski, *Martin Heidegger*, 272-73; Sheehan, "Everyone Has to Tell the Truth," 30-44.

13 Bakınız Wolin, *The Politics of Being*, 4-6; Safranski, *Martin Heidegger*, 248-75; bu iki metin Heidegger'in Husserl'in Freiberg kütüphanesine girişini engellediği yolundaki dile düşerek varlığını sürdüren şayianın bütünüyle yanlış olduğunu gösteriyor.

kavrayışımızın az ya da çok belirtileri olduğunu beyan etmiştir. Böylesi bir beyan (Lacoue-Labarthe'ın yazdığı gibi) "sakandal denebilecek ölçüde yetersiz" olabilir, fakat Heidegger için mesele, böylesi devasa ürkütücü ölçüde randımanlı teknolojik "kitlesel ceset üretimi" (Arendt) şebekeleri — insani varlıkları (diş dolgularından saçlarına kadar) tekrar kullanılabilir potansiyel kaynaklarını ellerinden aldıktan, *en masse*/kittle halinde katlettikten sonra küllere (Celan'ın "havadaki mezarlar"ı) dönüştüren fabrikalar; bu, yalnızca Auschwitz ölüm kamplarında tek bir yirmidört saatlik periyodda otuz bin masumun öldürülebilmesini ve öldürülmüş olmasını sağlayan bir süreçtir — inşasına muktedir insanlıktan yoksun rasyonel mentalitenin insani varlıkları *Bestand*'a, yani "kaynaklara," "ceset imalatına elverişli maddi kalemlere" [*Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen*] indirgeyerek "yokeden" temel metafizik mantığın keskin ve dehşet verici pratiği olmasıdır (GA79 56).[14] Gizliliğiyle ünle-

---

[14] Heidegger-Marcuse ilişkisi konusunda şu metnime bakınız: "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology." Heidegger'in düşünce yüklü bu provokatif mülahazasının felsefi önemi konusunda bakınız Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 181-7; Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 73-86. Lyotard şu tespiti yapar: bu "imha 'programı' ... endüstriyel bir temizleme operasyonu tarzında gerçekleştirilmişti" (*Heidegger and "Jews"*, 81); Shirer bize Alman korporasyonlarının, ilhamlarını doğrudan doğruya Henry Ford'un üretim hattı şeridiyle öncülük ettiği teknolojik gelişmelerden alan çok randımanlı çeşitli aygıtların patentini alarak gaz odaları inşa etme kontratları için birbirleriyle rekabet ettiklerini hatırlatır (*The Rise and Fall of the Third Reich*). Arendt böylesi bir "kitle halinde ceset üretimine" "cinayet" denilebileceğinden kuşku duyacak kadar ileri gider (*The Origins of Totalitarianism*, 139). Bu elbette sayısız zulme tanıklık etmiş bulunan tarihin daha önce tanıklık ettiği cinayet formlarından çok farklı bir cinayet formuydu; Edith Wyschogrod bunu şöyle açıklar: "[insan-ürünü kitlesel katliamın ... 'Hiroshima' ve 'Auschwitz' adlarıyla özdeşleşen] bu yeni fenomende benzeri görülmemiş olan

nen Heidegger arşivleri tümüyle gün ışığına çıkıncaya kadar bu sıkıntı verici sorunun Heidegger ihtilafına hayat vermeye ve şekillendirmeye devam edeceğini beklemek elbette en makul şeydir. Rayiçteki görüşler yelpazesi için yapılması gereken şey yalnızca Wolin ile Julian Young'un bu sorunla ilgili rededilemeyecek ölçüde önemli fakat taban tabana zıt denemelerini mukayese etmektir.[15] Ancak ne eleştirmen ne de savunucu Heidegger'in Nazilere katılma kararının anti-Semitizmle izah edilebileceğini ileri sürüyor.

Heidegger'in korkunç politik kararının felsefi izahını bulmak için biz bunun yerine felsefesi ile politik tutumu arasındaki en dolaysız ilişki diye düşündüğümüz şeye, yani üniversitenin radikal reformasyonu için uzun zamandır geliştirdiği felsefi görüşe yöneleceğiz. Çünkü, burada göstereceğim gibi, 1933'de Freiburg Üniversitesi'nin ilk Nazi Rektörü olma kararının sorumlusu büyük ölçüde Heidegger'in yüksek öğretimle ilgili felsefi görüşleridir. Heidegger Nasyonal Sosyalist "devrimi" aslında üniversitenin radikal reformasyona tabi tutulması için 1911'den beri geliştirmekte olduğu felsefi vizyonu gerçekleştirme vesilesi

---

şey imha araçlarının sistematik rasyonel hesaplamanın ürünü olmalarıdır" (*Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Death*, ix-x). "Ölümün [bu] endüstriyelizasyonu," "Tarımın mekanize edilmiş besin endüstrisi olduğunu ve bunun gaz odalarında ve toplama kamplarındaki ceset üretimiyle özü bakımından aynı şey olduğunu" öne sürmek amacıyla dile düşmüş "sessizliğini" bozduğunda Heidegger'in zihnindeki şeydir. Lacoue-Labarthe'ın gözlemlediği gibi "Heidegger'in bu ifadesi" hem "skandal oluşturacak kadar yetersiz" hem de "kesinlikle doğru"dur (*Heidegger, Art, and Politics*, 34, 36). Bu çetin mesele için keza bakınız Elisabeth DeFonteney, "In Its Essence the Same Thing," 236-45; Lyotard, *Heidegger and "the Jews,"* 83-9; ve Lang, *Heidegger's Silence*, 16-19.

15 Wolin'in *The Politics of Being* adlı kitabı ile Young'un *Heidegger, Philosophhy, Nazism* adlı kitabı vazgeçilemezliklerini koruyorlar.

sayıyordu. Fakat bu olgunun derinliği ve önemi/anlamı yalnızca, Heidegger'in kompleks fakat politik bakımdan hayati felsefe ile diğer akademik disiplinler arasındaki ilişki konusundaki görüşünü, bu görüşten yola çıkarak önerdiği araştırma programını, ontoteolojiye geç vukuflarının bu araştırma programında yolaçtığı dönüşümleri anladığımızda açıkça ortaya çıkmaya başlayabilir. Üçüncü Bölüm'de kafa patlatacağımız görevler bunlar. Ayrıca, Heidegger'in üniversetede radikal reform için uzun süredir geliştirdiği felsefi vizyonun, Heidegger'in politik tutumunun felsefi görüşlerinden *nasıl* kaynaklandığını göstererek Q1'e verilebilecek en reddedilemez cevabı sağlayacağı fikrimde haklı isem, bu bizim Q2 sorusuna, yani Heidegger'in bu ilişkiden ne öğrenmiş olabileceği sorusuna odaklanmamıza katkıda bulunabilecek demektir. Şimdi açıklayacağım nedenlerle Q2'ye — *Heidegger'in ne öğrendiği* sorusuna — bundan böyle "Konfüçyüsçü soru" diyeceğim.

B. Konfüçyüsçü Soru

Kadim bir atasözü şöyle der: "Ders alan fakat düşünemeyen, kayıptadır." Konfüçyüs buna şunu ekler: "Düşünen fakat ders alamayan, büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır."[16]

---

[16] *The Analects of Confucius*, II. 11, 91 (çeviri biraz değiştirildi). Heidegger'in Konfüçyüs'ten ne öğrenmiş olabileceğini bilmek zor. Pöggeler anlamlı şekilde şu soruyu (bu sorunun politik yankısını işitmeliyiz) yöneltir: ""Neden Heraklitos ve Lao-Tzu? Neden Isaiah ve Konfüçyüs değil?" ("West—East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu," *Heidegger and Asian Thought*, ed. Parkes, 66). Heidegger Konfüçyüs'ü okumuş muydu? Paul Hsiao okuduğunu söyler, fakat bu delil anekdottan başka bir şey değildir ("Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching*," *Heidegger and Asian Thought*, 93, 96).

Eğer bu atasözünün düşünmeye teşvikinin paradigmatik Heideggerci tınıları varsa, Konfüçyüs'ün buna cevabı şu etkileyici politik soruyu kaçınılmaz hale getirecektir: Eğer herhangi bir şey öğrenmişse/ders çıkarmışsa Heidegger"in Nazizmle etkileyici yanlış macerasından *öğrendiği şey/çıkardığı ders* nedir? Heidegger *Der Spiegel*'de kötü politik kararına "üniversite dolayısıyla" ulaştığını söylemiştir. Benim inandığım gibi, eğer 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin ilk Nazi Rektör'ü olma kararının nedeni büyük ölçüde Heidegger'in yüksek öğretimle ilgili felsefi görüşleri ise, Konfüçyüsçü sorularımızdan biri şu olacaktır: Heidegger daha sonra "hayatımın en büyük aptallığı"[17] dediği şeyden dersler çıkarmış ve bu "politik hataya" katkıda bulunan temel felsefi görüşlerini değiştirmiş midir?

Bu sorunu ele alan yegane araştırmacılar Pöggeler ile Derrida'dır ve bu soruya her ikisinin verdiği cevap da olumludur. Onların yorumlarını altbaşlık 16'da ele alacağız; bu değerlendirmeyi yapacak daha elverişli bir pozisyona ulaşır ulaşmaz. Heidegger'in üniversite hakkındaki erken dönem görüşlerini savaştan sonra değiştirip değiştirmediğine karar vermeden önce bu görüşlerin kendilerini anlamamız gerektiği apaçıktır. Fakat Heidegger'in üniversite hakkındaki erken dönem çalışmalarının felsefi bakımdan önceleri varsayıldığı kadar homojen olmadığının ortaya çıkması bu görevi komplike bir göreve dönüştürüyor. Aristoteles'in tespit ettiği gibi, "Politikayı ve diğer ko-

---

[17] Bakınız Heidegger, "Only a God Can Save Us" (HC 103); Petzet, "Afterthoughts on the Spiegel Interview" (Q&A 72); Crowell, "Philosophy as a Vocation," 256 (bu önemli bağlantıyı ilk vurgulayan metinlerden biridir); Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*, 37.

nuları incelemenin en iyi yolu şeylerin izini başlangıçlarına kadar sürmek ve gelişmelerini gözlemlemek" olduğu için ilk büyük amacımız Heidegger'in 1911 ila 1933 yılları arasında yüksek eğitim hakkındaki görüşlerinin gelişimini yeniden inşa etmektir. Kronolojik tarzda ilerleyerek bu görüşlerin en önemli politik boyutlarına, kendilerini tüketme iddiasında bulunmaksızın hakkını vermeyi deneyeceğiz. Bu yol boyunca geç Heidegger'in üniversite eğitiminin hakiki göreviyle ilgili olgun felsefi kavrayışını özetleyeceğiz (bu görüşleri ayrıntılarıyla daha sonra Dördüncü Bölüm'de ele alacağız). Heriki hedefe de ulaştığımızda, Pöggeler ile Derrida'nın Heidegger'in olgun dönem çalışmalarının üniversite eğitimiyle ilgili politikya angaje erken dönem görüşlerinden felsefi bakımdan anlamlı bir kopuşu temsil ettikleri görüşlerinde haklı olup olmadıklarını ya da tam tersine Heidegger'in kendisini 1930'ların başlarında Nosyonal Sosyalist harekete felsefi destek sağlamaya sürükleyen ana felsefi görüşlerini terkedip terketmediğini belirlemeye muktedir hale geleceğiz.[18]

Heidegger sadece Freiburg Üniversitesi'nin değil, bir bütün olarak Alman yüksek eğitiminin *Führer*'i olmaya yönelik başarısız çabasından hiçbir ders çıkarmamış olsa bile, biz hala ondan çok şey öğrenebiliriz elbette.[19] Bir kere, Konfuçyüz'ün de işaret ettiği gibi,

---

[18] Bakınız Aristoteles, *Politics*, 1252a25-6. Heidegger'in Nazi politikalarına resmi katılımı (kendisinin ve savunucularının uzun süredir iddia ettikleri gibi) 1933 Mayıs'ında değil, 1933 Martında "the Cultural-Political Working Community of German University Teachers'a (Alman Üniversite Hocaları Kültürel-Politik Çalışma Cemiyeti) — Alman Akademi Kurumundaki bir tür Nasyonal Sosyalist grup — katıldığında gerçekleşti (Safranski, *Martin Heidegger*, 235; keza bakınız yukarda İkinci Bölüm, dipnot 37).

[19] Milchman and Rosenberg, "Martin Heidegger and the University as a Site for the Transformation of Human Existence," 91

uyanık öğrenci iyi örneklerden de kötü örneklerden de dersler çıkarabilir. Fakat Konfuçyüz öğrencilerine aynı zamanda kendileri de kötü örnekler hale gelmesinler diye bu kötü örneklerle fazla zaman geçirmemeleri ikazında bulunur. Bizim kontekstimizde bu ikaz akla Jaspers'ın Freiburg Üniversitesi'ndeki savaş sonrasi "Nazilerden-arındırma" komitesine sunduğu aleyhte/yıkıcı kararı getiriyor: bu karara göre Heidegger politik bakımdan tehlikeli bir hoca, bir mistik ve gençliğin baştan çıkarıcısıydı.[20] Heidegger'in üniversi-

---

[20] Burada bol miktarda ironi söz konusu. Jaspers Heidegger'in Rektörlüğü üstlenmesiyle sonuçlanan yıllarda tutkulu üniversitede devrim projesindeki başlıca "yoldaşı" değildi Jaspers sadece (bakınız yukarda dipnot 13); Jaspers aynı zamanda Heidegger'e 23 Ağustos 1933'te Heidegger'in Rektörlük Konuşması'nı okuduktan sonra şunları yazmıştı: ""Beni yeni fakat aynı zamanda apaçık bir hakikat gibi derinden etkiledi. ... Konuşmanızın ... bu konuşmayı yalnızca gerçek bir akademik irade dokümanı değil, geçerliliğini koruyacak bir irade dokümanı haline getiren hakiki bir içeriği var." Jaspers "[Heidegger'in] felsefe yapma tarzına güveni" konusunda Heidegger'i destekler ve hatta şunu yazar: "üniversite yapılarını radikal şekilde Führer ilkesiyle bağdaştıran ve üniversiteyi politik iktidara tabi kılan" iki ana *Gleichschaltung* (veya politik yeniden düzenleme) tedbirini kurumlaştıran bir oluşuma atıfta bulunarak, "yeni oluşumu doğru bulmak dışında hiçbir şey yapamam." Heidegger-Jaspers yazışmalarının editörleri haklı olarak 1933'te Heidegger gibi Jaspers'ın da " Führer ilkesinin üniversitede "kurumlaşması"nı kabul ediyor göründüğü," Jaspers'ın da (Temmuz 1933'te yazdığı gibi) "anın, üniversitenin geleceği için belirleyici" olduğuna, "yeni rejimle birlikte" üniversitenin rasyonel dirilişinin, önde gelen bilginlerin yapılmasını istedikleri şey yapıldığı sürece belirli koşullarda gerçekleştirilebileceğine inandığı sonucuna varırlar. Jaspers'a göre "eğer rejim bunu dinlemezse, üniversitenin nihai çöküşü eşiktedir." Fakat Jaspers yeni liderlerin "kendi yanlışlarından sorumlu" olduklarından emin olmak ister; çok daha genelde herkese şamil "özgürlüğün" "güçsüzlerin ihracı" yoluyla "giderek artan yanlış kullanımına" karşı çıkmak ister. (Bakınız HJC, 36, 149-50, 254, dipnot 4; editörler Jaspers'ın yayınlanmamış "Üniversitenin Yenilenmesi Meselesi Üzerine Tezler"'ini ["Theses on the Question of University Reneval"] özetle-

te eğitimiyle ilgili felsefi görüşlerinde politik açıdan tehlikeli birşey olduğu endişesini (aynı zamanda aşmaya çalışmamız gereken) çıkış noktamız olarak kabul edersek, bu ne Jaspers'ın kuşku götürür ve iki yüzlü yargısına boyun eğmek ne de Heidegger'i demon'a/iblise dönüştürmek ve dolayısıyla Batılı liberal iyi vicdanımız için bir başka eğitici söylem temin etmeye çalışmak anlamına gelir. Bu, Heidegger'in üniversite hakkındaki görüşlerinin felsefesinin politik görüşleri ile dolaysız şekilde iç içe geçtiği sıkıntı verici bir alan oluşturduğu için böyledir. Aslında, "Heidegger ihtilafı"nı kuşatan hermenoytik çarpıtmaların sisi aralanarak Heidegger'in 1933'teki somut politik ilişkileri eleştirel şekilde incelendiğinde, bu politik ilişkilerin neredeyse tümüyle Alman üniversitesini ve dolayısıyla onunla birlikte Almanya'nın kendisini dönüştürme girişimlerinden ibaret olduğu açıkça ortaya çı-

---

mektedir. Keza bakınız Pöggeler, *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, 46-8. Aslında Jaspers'ın Heidegger'in görüşlerini etkilediği ortadadır; Jaspers 1930 tarihli denemesi *Man in the Modern Age*'de (*Modern Çağda İnsan*) "eğitim" sorununu ele alırken şöyle bir iddia ileri sürer: "Günümüzün acil çözüm bekleyen sorunu çağdaş hayatın kaynakları dışında yeni bir populer eğitimciler, işçiler, işverenler ve çiftçiler cemaatinin/toplumunun tesis edilmesinin mümkün olup olmayacağıdır ... mesleği ve partiyi aşan bir toplum/cemaat aslında insanları ... yeniden ulus olacak şekilde, terimin hakiki anlamında *Volk*'la uyumlu" bir ulus haline gelecek şekilde biraraya getirecektir" (113, 118). Ancak 1945'te Heidegger (eski müttefikinin dostça tanıklık edeceğini varsayarak) Jaspers'in kanaatini talep ettiğinde, Jaspers'in Freiburg Nazizimden-Arındırma Komitesine teslim ettiği şu yargısı Heidegger'in hocalık lisansının (1951'e kadar) elinden alınmasıyla sonuçlanmıştır: " Bana temelde özgürlükten yoksun, diktatöryal ve iletilemez görünen Heidegger'in düşünme tarzı günümüzün öğrencileri üzerinde çok hasar verici bir etki bırakacaktır. Ben böyle bir hocanın bugünün genç insanları üzerine salınmasının çok yanlış olacağını düşünüyorum" (aktaran Ott, *Martin Heidegger*, 339). Buradaki ironi Jaspers'ın yargısının Sokrates'i mahkum eden dile düşmüş suçlamayla (eğer kasıtlı değilse) çarpıcı benzerlik taşımasıdır.

kacaktır. Nitekim, Miguel de Beistegui'nin net şekilde tespit ettiği gibi, "Heidegger'in politik sahneye girişini anlamak, eylemlerine ve deklerasyonlarına Nazi Almanyasının erken aşamalarının önde gelen şahsiyeti olarak ışık tutmak bilim, bir kurum olarak üniversite ve bu kurumun bir bütün olarak ulusla ilişkisi konusundaki anlayışının açıkça ortaya konmasını sağlayacaktır."[21]

12. Heidegger'in Üniversite Eğitimi Konusundaki İlk Görüşleri (1911)

Heidegger'in erken dönem çalışmalarına (1911-1929) odaklanan Theodore Kisiel, John van Buren, Stephen Crowell, Alan Milchman ve Alan Rosenberg gibi araştırmacılar Heidegger'in üniversiteyi radikal eleştirisinin Nasyonal Sosyalist "devrim"in doğuşundan hatırı sayılır bir zaman önce yapılmış bir eleştiri olduğunu ortaya koymuşlardır.[22] 1930'ların başlarında Nazizmin doğuşu Heidegger'e Alman üniversitesinin radikal reformasyonu için uzun-süredir geliştirdiği vizyonu gerçekleştirme fırsatı sağladı. Yürekten inandığı bu teşebbüs kısa sürede fiyaskoyla sonuçlansa da, projenin kendisinin kökleri Heidegger'in erken dönem çalışmalarına uzanıyordu.

1911'de henüz Freiburg Üniversitesi'nde teoloji öğrencisiyken katolik muhafazakar dergi *The Academic*'de kısa fakat tutkulu "Akademisyenler İçin Felsefi

---

21 *Heidegger and the Political*, 33.

22 Su önemli çalışmalara bakınız: Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, xiii; Crowell, "Philosophy as a Vocation," 255-6 (yorumumu bu ufuk açıcı deneme üzerine inşa ettim); Milchman and Rosenberg, "Martin Heidegger and the University," 77, 80-6; van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, 352-7; Beistegui, *Heidegger and the Political*, 42-63.

Bir Yönelime Doğru" ["Toward a Philosophical Orientation for Academics"] başlıklı bir makale yayınladı. Akademik statüko konusunda yüksek düzeyde eleştirel bir tutuma sahip Heidegger burada "felsefedeki" mevcut durumu hakiki "düşünme"den ayırmak için kullanacağı ayırımlarından birini; marka haline gelecek bir ayırımı kullanır. "Felsefe," diye başlar Heidegger "aslında ezeli ve ebedi olanın aynasıdır," fakat " 'Düşünme' kendisini artık mantık önermelerinin ebediyen hareketsiz/değişmez limitleriyle sınırlandırılmasına izin veremez." Düşünme formel/mantıksal geçerlilik boyunduruğu altına girerek kendisini sadece önermeleri birbirine bağlamakla sınırladığında sonuç, diye açık bir ikazda bulunur Heidegger, zaten bir spor haline gelmiş bulunan felsefi sorunlarda uzmanlıktan" başka bir şey değildir. Fakat genç Heidegger mantık bulmacalarını çözmeye çalışmak dışında hiçbir şey yapmamaktan hoşnut görünen filozoflar için bile umut işaretleri görür; "bazen de — fazlasıyla gururlu kendinin-bilincine rağmen — nihai varlık sorularını, zihinden birden bire ortaya çıkan sorulara, hedef ve istikametten yoksun bitkin ruhta çıkarılamayan mermiler gibi yatan sorulara verilen cevapların dışına çıkmaya yönelik bilinçdışı istek" (TPOA 496-7/GA16 11).[23]

1911'deki "nihai varlık soruları"na [*Endfragen des seins*] bu yönelişin Heidegger'in ünlü "varlık sorusunu" [*Seinsfrage*] müjdelediği açıktır.[24] Ne yazıktır ki

---

[23] Bakınız Pöggeler. *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, 8.

[24] Burada Heidegger varlığın nihai anlamıyla ilgili geleneksel soruların yeniden düşünülmesine çağrıda bulunuyor; onaltı yıl sonra *Varlık ve Zaman* genelde varlığın anlamıyla ilgili soruyu "diriltme" girişimiyle başlayacaktır (B&T1/S&Z 1). 1907'de Heidegger Franz Brentano'nun *The Manifold Senses of Being in Aristotle* adlı kitabını şekillendirici okumasını yapmaya başlar; bakınız Heidegger "My Way to Phenomenology" (T&B 74/ZSD 81).

Heidegger istemeyerek bu erken dönem yazısının — veya 1910-1912 arasında *The Academics*'te yayınladığı diğer yedi yazısının — yorumunu, tasaraladığı *Bütün Eserleri*'ne [*Gesamtausgabe*] dahil edilecek şekilde düzenlemeyi ihmal ederek karmaşık hale getirmiştir. Bu editoryal hata düzeltilmiştir, fakat araştırmacıların dikkatini bu erken dönem yazılarına ilk çeken kişi olan Hugo Ott Heidegger'in *Jugendsschriften*'ini ihmalini çok daha melodaramatik şekilde Katolik köklerinin — Ott yanlış yola sürekleyici bir şekilde Heidegger'in tam bir dönüş yaparak tekrar bu köklere yöneldiğini ileri sürer — kasten "gizlenmesi" olarak yorumlamıştır. Bu önemlidir, çünkü John van Buren de — Buren bu erken dönem yazıları Heidegger'in üniversite eleştirisine göre yorumlayan yegane araştırmacıdır — Ott'un Heidegger'in Katolikliği ile ilgili aşırı yorumunu izler ve bu yüzden mesleki açıdan belirsiz bir pozisyonda bulunan genç araştırmacı Heidegger'in kendi görüşlerinin farklılığına ve dolayısıyla bu yazıların yayınlanmalarına izin veren Katolik otoritelerin ideolojisinden sisli uzaklığına işaret etmesini sağlayan gizli, fakat önemli unsurları ihmal eder.[25, 26]

---

[25] Bakınız Ott, *Martin Heidegger*, 384; Ott, "Heidegger's Contributions to *Der Akademiker*"e "Preface," 481-5; van Buren, *The Young Heidegger*, 122-9, 355. Van Buren'in Heidegger'in pozisyonunu "devrimci muhafazakar" olarak keskin tanımı çok daha isabetlidir. Heidegger'in *The Academic* için kaleme aldığı denemeler bugün GA16'da yayınlanmış durumdadır.

[26] 1910'da Katolik Kilisesi "modernizme karşı yemin"li rahiplere ihtiyaç duymaya başladı (bakınız Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 28). Buna aykırı şekilde (fakat Heidegger'in düşüncesinin ilerlediği istikamette) okunduğunda Heidegger'in bu 1911 denemesinin girişinde yaptığı duyuru — yani felsefi düşünmenin artık kendisini mantıksal önermelerin ebediyen hareketsiz limitleriyle sınırlandırılmasına izin veremez" — aynı zamanda (kendi belirsizliğini açık görüşten gizlese de) Heidegger'in felsefi sorgulamalarının sonuçlarının Papanın buyruğunun tesis ettiği sınırlar içinde kalacağı zaman

Nitekim hala bir teoloji profesörü olarak kariyer umutları taşıyan genç Heidegger bu erken dönem makalesinde tatmin edici *cevaplara* yönelik pedagojik ihtiyacın ve dolayısıyla "çok daha kapsamlı/köklü bir tartışmaya açık (apologetic) eğitim" — o bununla söz konusu cevapları temin edebilecek bir eğitimi kasteder — ihtiyacının önemine inanmaktadır. Fakat Heidegger aynı zamanda bu tatmin edici cevapların yalnızca varlık hakkındaki nihai *sorular*la meşgalelerden doğabileceğini de ileri sürer. Aslında,"çok daha kapsamlı/köklü" diye nitelediği "apologetik eğitimi" gerçekleştirecek şey tam da teoloji müfredatının merkezine yerleştirmeye çalıştığı ontolojik sorgulamadır. Bu tür felsefi incelemeler "teolojik bilgi"ye "sağlam bir temel" [*eine gründliche Fundamentierung*] sağlayacaktır. Nitekim Heidegger "nihai varlık sorularıyla" felsefi meşgaleyi tatmin edici teolojik cevapların keşfinin zorunlu şartı olarak sunar. Dolasıyla savunuculuğunu yaptığı "felsefi yönelim" şudur: Teolojik cevaplar ontolojik sorgulamada temellendirilmelidir.

Bunu gerçekleştirmek için muhafazakar Katolik meslektaşlara ontolojik sorgulamanın pedagojik önceliğini kabul etmeleri ve üniversite müfredatını buna göre değiştirmeleri çağrısında bulunması ihtimal dışıdır. Heidegger bu dönüşümü zorunlu hale getiren şeyin farkedilecek ölçüde modern pedagojik problemler olduğunu düşünür. Eğer teoloji "amaçlar ve yollar" sağlamaya devam edecekse — çünkü bu "amaçlar ve

---

gelmeden uzlaşmaktaki isteksizliğini de ortaya koyar. Doğru olduğu ölçüde bu, Ott ve van Buren kusura bakmasın, benim Heidegger'in Katolisizm ve modernizm konusunda açık düşüncelerinin sergilediğinden çok daha belirsiz olduğu iddiamı doğrular. Bu yoruma ilave destek şu metinde bulunabilir: Robert Vigliotti, "The Young Heidegger's Ambitions for the Chair of Catholic Philosophy and Hugo Ott's Charge of Opportunism."

yollar" olmadığında modern "öğrenciler başka istikametlere sürüklenecek, ilgilerini başka şeyler çekecek ve onları başka şeyler harekete geçirecek" ve bu farklı şeyler karşısında kendilerini kaybedecektir— teoloji müfredatı öğrencileri nihai varlık sorularının peşinden koşmaya teşvik etmelidir. Aksi takdirde, diye (biraz Nietzscheci bir kelime-oyunuyla) vurgular Heidegger, modern dünyanın "yabancılaştırıcı unsurları" [*Fremdverwicklung*] öğrencileri kendi "kişisel gelişmelerinden" [*Eigentwicklung*] uzaklaştıracaktır. Heidegger'in kelime-oyunu önemli bir içeriğe sahiptir. *Eigentwicklung* "kişinin kendisine ait olan şeyinin serimlenmesi"ne imada bulunur; bu kelime-oyunu kendisine antimodern bir dergide problemi — ünlü *Bildungsfrage*, yani eğitimin nasıl temel insani kapasitelerin "kültivasyonuna" ya da "geliştirilmesine" hizmet edeceği sorununu — eğitim tartışmalarını içeren modern felsefenin merkezine yerleştirme imkanı veren bir icattır. Heidegger ontolojik sorgulamanın öğrencilerin en fazla kendilerine ait olan şeyi geliştirmelerine ve dolayısıyla modern dünyanın yabancılaştırıcı unsurlarından kaçınmalarına katkıda bulunacağını ileri sürerken bu *Bildungsfrage*'ye örtülü şekilde *cevap verir*. Burada Heidegger'in yüksek eğitim eleştirisini geliştirmesindeki hayati ana tanıklık ederiz; bu hayati an daha sonra hiçbir zaman terketmeyeceği üniversite reformu için gerekli genel stratejinin ilk ortaya çıktığı andır — yani *Bildungsfrage'ye* pedagojik reformu ontolojik sorgulamaya tabi kılarak cevap verme girişiminin gerçekleştiği an (TPOA 496-501/GA16 11-14).

Genç Heidegger ontolojik sorgulamanın *Bildungsfrage*'ye cevap vereceği şeklinde önemli bir fikir ileri sürsü de, bunun *nasıl* gerçekleşeceği konusunda henüz daha fazla şey söylemeye muktedir değildir. O

"bu temel talebin [akademisyenler öğrencilerin kendilerine ait olan şeyleri geliştirmelerine yardım etmelidir] devasa iç derinliğiyle birlikte, *bunun yeterince nasıl karşılanacağına ilişkin büyük zorluklar*" (TPOA 496-7/GA16 11, italikle vurgu bana ait) taşıdığını kabul eder.[27] Bu yüzden *Bildungsfrage* akademisyenlerin 'çok daha ciddiyetle ele almaları gereken" bir "problem" olmaya devam eder. Fakat genç Heidegger'in *Bildung* problemine çözüm için geliştirdiği tekliflerin, bunlar cılız teklifler iseler de, böyük ölçüde *bireyle ilgili* (*individualistic*) olduklarını tespit etmek önemlidir. Aslında Heidegger bütün bir kendini-geliştirme görevini tekrar öğrencilerin kendilerine yükler: "Genç zihinleri bir iç, büyülü hakikat arzusu sürükler" ve kendilerine ait olan şeyi geliştirmeye ilişkin "meşru egoizme" izin verilmelidir. Heidegger'in bu noktada ileri sürdüğü yegane yol gösterici felsefi fikir yalnızca yoğun kişisel çalışmanın öğrencilerin teolojik geleneği hakiki temellükü için zorunlu felsefi arkabahçeyi kazanmalarına imkan sağlayabileceği yolundaki sert önerisiyle birlikte giriş kabilinden farklı felsefe metinleri tavsiye etmekten ibarettir. Yalnızca "kişinin kendi adına ısrarlı, yorulmak bilmez faaliyeti" öğrencilere teolojik geleneğin "hakikat hazinelerini" temellük etmeleri için gerekli felsefi "önbilgiyi" "elde etme" imkanı verebilir. "İnsan bu yolla kendisine ait hale getirdiğinde gerçek anlamıyla 'hakikate' sahip olabilir." Ott ile van Buren kusura bakmasın, ben bireye geleneğin yaşayan çekirdeğini kişisel olarak yeniden temüllük etme istikame-

---

[27] *Bildung* idealinin estetik hazzın geliştirilmesine edebi (belle-lettrist) ilgiye indirgenerek dejenere edildiğinden yakınan Heidegger, *Bildung*'un Platoncu *paideia* anlayışıyla bağlantısını kurarak "hakiki ve asli" anlamını yeniden keşfetme girişiminde bulunurken (Dördüncü Bölüm'de ele alacağız) 1941'e kadar kelimeyi pejoratif olmayan anlamıyla kullanmakta direnme eğilimindedir.

tindeki böylesi bir çağrının Heidegger'i "ultra muhafazakar Katolisizm"den çok Protestanlığa yaklaştırdığını düşünüyorum.[28]

Bu yüzden, geriye dönersek Heidegger'in ilk üniversite eğitimi eleştirisinin alameti farikasının bir değişen gerilimler serisi olduğunu görebiliriz: O kendisini politik bakımdan bir muhafazakar Katolik olarak konuşlandırır, fakat programatik Protestan tınılar çıkaran stratejik tavsiyelerde bulunur; bir teolog olarak

---

[28] Heidegger'in erken dönem metinlerinin çoğu yorumu, bu güçlü bireye vurguyu görmezden gelme eğilimindedir; bu güçlü vurgu onun Luther ve Kierkegaard'la erken dönem şekillendirici karşılaşmalarına tanıklık etmekle kalmaz (fakat Guignon'un *Cambridge Companion to Heidegger*'e yazdığı harikulade "Giriş" yazısına bakınız; keza bakınız Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, 357-8; Bambach, *Heidegger, Dilthey. And the Crisis of Historicism*, 201-2) aynı zamanda modern *Bildungsfrage*'nin *locus originarius*'unun Alman idealizminin etkisinin de delilidir. Terry Pinkard *Bildung*'u "kendini-belirleyici kendini-geliştirme ve iç mativasyonlu öğrenme ve eğitilme sevgisi" diye açıklar (*Hegel: A Biography*, 427). Bu telegrafik/veciz açıklama, Stanley Cavell Emerson'un günümüzde kullanılmayan " 'yetişme/yetiştirme (upbuilding) kavramının aslında *Bildung* anlamına geldiği" yolundaki gülünç tespitine (*This New Yet Unapproachable America*, 9) rağmen, *Bildung*'un günümüz İngilizcesinde eşanlamlı bir karşılığının bulunmadığını açıkça ortaya koyar. Kaldı ki "building" ile "*Bildung*" kelimelerinin birbirleriyle etimolojik bakımdan hiçbir alakaları yoktur; dolayısıyla fonetik/ses benzerlikleri rastlantıdan ibarettir. (Bakınız Geus, *Morality, Culture, and History*, 45, dipnot 9; Geus *Bildung*'un *Bild*'den ("gösterge" ya da "imaj") türediğini, oysa "building"in "dwelling" (ikamet, konut, ikamet etme, ikametgah) ile hiçbir alakası bulunmayan "bütünüyle farklı Hint-Avrupa dillerine ait bir kökten türediğini" gösterir. Günümüz ingilizcesinde çok anlamlı *Bildung* kelimesini tek bir kelimeyle karşılamak mümkün değilse de "eğitim" kavramı doğru anlaşıldığında, Dördüncü Bölüm'ün 19A altbaşlığı kapsamında Heidegger'in bu hayati terimleri olgun kavrayışını keşfettiğimizde göreceğimiz gibi, *Bildung*'a en yakın terimdir (ve aslında Pinkard'ın tanımı terimin *formasyon, oluşum/constitution, kültür ve eğitim/training* gibi önemli anlamlarını dışarda bırakır).

yazar, fakat felsefeyi teolojinin zorunlu koşulu olarak destekleyen deliller ileri sürer; öğrencilere "ciddi felsefi çalışmalar" yapmaları çağrısında bulunurken müesses felsefeye ateş püskürür; ve nihayet "sübjektif kanaatlerin, kişisel ruh hallerinin ve arzuların" çağdaş "hayat-felsefesi"ndeki yaygınlığını eleştirir, fakat aslında birey öğrencileri öğrencilerin kendi felsefi gelişmelerine yön verecek kadar kendi hallerine bırakır. Bu gerilimler dikkate alındığında, bu ilk dönem gelişmelerin yalnızca "Akademisyenler İçin Felsefi Bir Yönelime Doğru"ya ("Toward a Philosophical Orientation for Academics") atılmış önemli bir kaç adım olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Bu metin yine de önemli bir dokümandır; çünkü Heidegger ne bu başlığın dile getirdiği tutkuyu ne de ilk kez burada geliştirdiği fikri terketmiştir. Bu fikir şudur: Akademiyi böyle bir "felsefi yönelimle teçhiz etmenin en iyi yolu pedagojik reformu ontolojik sorgulamaya tabi kılmak.

Gerçekten de Heidegger tam da bu stratejiyi, sonraki yirmi yıl boyunca "Akademisyenler İçin Felsefi Bir Yönelime Doğru"yu işlemeyi sürdürürken olgunlaştırmıştır ve sonunda 1927'de bir bütün olarak Alman Akademisi'nin felsefi yönelimi için kendi bağımsız vizyonunu takdim etmeye başlamıştır. Fakat o radikal üniversite reformu için bu pozitif felsefi vizyonu geliştirmeden önce bu erken dönem görüşlerini karakterize eden bazı gerilimlerle birlikte çalışmak zorunda kalmıştır. Bu sırada Heidegger'in felsefi incelemeleri zeyli oldukları teolojinin yerini alacak ve gençlik dönemi bireyciliği Almanya'nın fiflozoftan cevap vermesi beklenen tarihsel bir krize maruz kaldığı yolundaki büyüyen hissi karşısında ancak bir kaç yıl dayanabilecektir. Bunu anlamak için yedi yıl ilerleyelim.

13. Ulusu Eğitmek (1918-1924)

7 Kasım 1918'de Heidegger, Elisabeth Blochmann'a Batı Cephesinden yazar. Meteoroloji Servisi istasyonunundaki genç Ordu onbaşısı Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisini ancak kuş-bakışı görebiliyordu. Savaş sonrası geleceğin çıplak belirsizliği ile karşı karşıya kaldığı için Heidegger, Almanya'nın o sırada yalnızca felsefi eğitimin sağlayabileceği bir spiritüel liderliğe ihtiyacı olduğu yolundaki "sarsılmaz" fikrini Blochmann'la şöyle paylaşarak geleceği belirleyecek "ulusu eğitme" arzusunu ilk kez dile getirir:

> Gelmesi mukadder ve bugün bizim yegane kurtuluşumuz durumundaki bu sonu takiben genelde hayatın nasıl şekilleneceği meçhul. Kesin ve tartışma götürmez olan şey, her hakiki spiritüel/ruhani kişiden bu özel tarihsel zamanda zayıflık göstermemeleri, tersine kararlı bir liderlik sergilemeleri ve ulusu varoluşun hakikatini ve hakiki zenginliklerini doğru değerlendirmesi istikametinde eğitme talebidir.

Nitekim o ayın sonunda Freiburg'daki hocalık görevine dönen Heidegger Alman yenilgisi konusunda optimistik bir görüşü benimser; çünkü artık bu yenilgiyi "yeni" bir felsefi "başlangıç" için fırsat olarak görmektedir. Umudu, savaş sonrası dönemin "harici mahrumiyetleri"nin öğrencileri maddi tutkulardan feragat etmeye teşvik ederek *hakiki* eğitim (başka bir söyleyişle *Bildung*) davasına hizmet edeceği ve "varoluşun" hiçbir yenilginin yokedemeyeceği iç/derin ve otantik "zenginliklerini" geliştireceği umududur.[29] Heideg-

---

[29] Bakınız Safranski, *Martin Heidegger*. 86; Jeff Collins, *Heidegger and the Nazis*, 22-30. Heidegger'in onu burada kuşatan insani ıstıraba

ger'in Almanya'nın yenilgisini optimistik yorumu biraz özel durumuyla ilgilidir, fakat entelektüel yörüngesi — savaş sonrasında *Bildung*'a ilk pedagojik ilgilerine dönüş — çok daha kuşatıcı rayiçteki Alman *Zeitgeist*'ıyla örtüşür.

Birinci Dünya Savaşı yenilgisini müteakip Almanya derin bir tarihsel krizin pençesinde olduğunu hissetmişti. Seçkin Alman entelektüeller bu savaşı "dünyanın spiritüel ve entelektüel liderliği [*geistige Führung*]" uğruna mücadele; Almanya'nın — gözle görülebilir ölçüde eşsiz ruhani karakterinden, derin "maneviliği"nden [*Innerlichkeit*] dolayı — hem kazanmaya ehliyetli hem de zafere yazgılı olduğu bir mücadele olarak takdim ettiler.[30] Bu yüzden Almanya'nın inançsızlıkla ve umutsuzlukla teslim olmasına tepki gösterdiler. Ortak tepkilerden biri Alman yenilgisini meşum "ihanet" menkıbelerine, Almanya'nın politik liderlerinin tam da savaş kazanılacağı sırada teslim olarak orduya ihanet ettikleri fikrine (bu, Hitler'in daha sonra hem orduyu desteklemek hem de bu fantazmik ihanetle ilişkilendirilen Weimar Cumhuriyeti'nin itibarını sarsmak amacıyla çok etkili şekilde kullandığı bir mittir) başvurarak izah etmekti. Bizim bakış açımızdan çok daha ilgi çekici tepkilerden biri, yenilgiyi böylesi bir red, savaşın temsil ettiği krizin henüz çözülemediği duygusuyla birleştirildiğinde ortataya çık-

---

müthiş bir duyarlılık sergilediği düşünülebilir. Fakat yalnızca akademik araştırma nedeniyle özel okullarda eğitim gören orta sınıfın alt tabakalarından gelen bir öğrenci olarak Heidegger sosyoekonomik zaruretleri erdeme dönüştürmüştü; bu maddi "mahrumiyetin" yeni ve hakiki bir *Bildung* davasına hizmet edebileceği yolundaki optimistik düşüncesini açıklar.

30 Bakınız Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 13-15 (ve "1914'ün bu fikirlerinin" heidegger'in politik tutumu üzerindeki büyük etkisinin takdimi için, 13-51). Keza bakınız GA16 285-308.

mıştı. Sonuç Almanya'nın yenilgisinin, çok daha büyük bir savaşta — en geniş ölçekte Batı tarihihih bizatihi kendisinin anlamıyla ilgili bir savaşta — kaybedilmiş bir cephe, aslında gizli erdemi bu daha büyük, daha önemli savaşı çok daha görülebilir hale getiren bir kaybedilmiş cephe olarak dramatik rasyonalizasyonuydu.[31]

Bu tumturaklı yorum üzerinde, Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* [*The Decline of the West*] adlı popüler-felsefi kitabı inanılmaz ölçüde etkili olmuştur. Bu kitap 1918'de yayınlanmış ve Batı yarımküresinin spiritüel enerjilerinin zayıflatıcı bir kültürel yaşlanmaya sürüklendiği yolundaki neo-Nietzscheci teşhisini hızla entelektüel dünyanın her köşesine yayarak ve heroik Alman liderliğine, bu tarihsel nihilizme sürüklenişi tersine çevirmeye muktedir bir lidere davetiye çıkararak (ünlü İsa'nın Ruhuna sahip bir Sezar" çağrısı) 1920'ye kadar altıyüzbin nüsha satmıştır.[32] Heideg-

---

[31] Heidegger'in (1934) tarihli şu ifadesiyle mukayese ediniz: ""Kaldı ki 'Dünya Savaşı' (yani birinci Dünya Savaşı) dediğimiz bu büyük olayın tarihsel anlamı suçluluk - suçsuzluk, emperyalizm - pasifizm sorununu aşar. Galip ile mağlubun belirlenmesiyle temel karar verilmiş değildir; çünkü karar spiritüeldir. Bu karar bütün halkların ikna edilmesi ve hareket tarzları için önemlidir. Dünya Savaşı *her* halk için bu olayın kendisini spiritüel ve tarihsel tarzda değiştirmeye güçlerinin yetip yetemeyeceğiyle ilgili büyük bir testtir. Dünya Savaşı bu olayla kendilerini gençleştirip gençleştiremeyecekleri ya da bu olaydan dolayı yaşlanıp yaşlanmayacakları konusunda her tekil halka yöneltilmiş bir sorudur" (GA16 299).

[32] Almanya'nın tarihsel kendisini-mitolojikleştirmesine göre "Alman halkı temelde ... silahlı-insanlardan (man-at-arms) ibarettir/ordu-millettir. ...Bu silahlı insanlar ya da aristokratik savaşçılar kendi krallarını seçer, fakat kralın yegane görevi barış zamanındaki çekişmeleri ve hukuki problemleri çözmektir. ... Onlar *liderlerini* yalnızca savaş zamanında (güçlü organizasyona ve tek güce ihtiyaç duyulduğu zaman) seçerler ve liderleri çok farklı ve kesin kurallara tabiidir " (Foucault, *Society Must Be Defended*, 148, italikle vurgular bana ait).

ger hiçbir zaman eleştirel tavırdan yoksun bir destekçisi olmamışsa da, Spengler'in özet niteliğindeki tahkiyesine temel teşkil eden "trajik" Nietzscheci tarihsel çöküş görüşüne sempatiyle yaklaşıyordu ve Spengler'in harekete geçirdiği politik enerjiler Heidegger'in kendi radikal eğitim reformu ajandasına hizmet ediyordu. Nitekim savaş sonrası Alman hoşnutsuzluk dalgası büyürken "Almanya'da reform için her yerde tartışmalar ve planlar yapılıyordu" ve en gözde akademisyenler bile kendilerini, Spengler'in kültürel çöküş hipotezine ve bu hopotezi izleyen heroik politiko-spiritüel lider çağrısına göre konuşlandırmışlardı.[33]

1918 kışında hasta Max Weber'in "Meslek Olarak Bilim" ("Science as a Vocation" [*Wissenschaft als Beruf*]) başlıklı ünlü Münih konferansını vermesi bu Spenglerci eğitim reformu ajandasına olumsuz bir müdahaleydi. "Bilim" çok daha kuşatıcı bir şekilde hem doğa bilimleriyle sosyal bilimleri hem de hümaniter disiplinleri şekillendiren *bilgiye* atıfta bulunan dile düşecek ölçüde yanlış bir bir tercümedir. Weber'in başlığı bu yüzden "Bir Görev/Meslek olarak Bilgi" diye tercüme edilebilir, fakat başlığındaki "göreve" rağmen Weber'in konferansı, bizim bugün (düşünülmemiş bir ironiyle) *meslekçilik/vocationalism* — bu meslekçilikte eğitimin "görevinin" ya da misyonunun yerini, pragmatik öğrencileri iş (tipik olarak sadece adı itibarı ile "meslek") için eğitme zorunluluğu almıştı — eğitim diye adlandırdığımız şeyi savunarak ısrarla Alman akademisinin"büyüsünü yitirmiş" profesyonel-

---

[33] Pöggeler'e göre Heidegger 1920'de *Batının Çöküşü* üzerine ders verirken bu "trajik"tarih görüşünü destekliyordu (*The Paths of Heidegger's Life and Thought*, 38). Bakınız Spengler *The Decline of the West*, 36-40; Safranski, *Martin Heidegger*, 92; van Buren, *The Young Heidegger*, 354.

leşmesini (meslekileşmesini, c.) vurguluyordu. "Hoca değil lider isteyen" çağdaş "gençliğin" "romantik" illüzyonlarını yok etmeye çalışan Weber, Spengler'in Nietzscheci entelektüellerin Almanya'nın politiko-spiritüel liderliğini varsaymaları gerektiği talebini hedef alır ve sahiden sorun teşkil eden şeylerle ilgili sorunlara cevap vermek ve dolayısıyla ulusu giderek kesafet kazanan anlamsızlık hissinden kurtarmak için etiğe, karaktere ve değerlere yönelir. Mutlak olgu-değer dikotomisine bel bağlayan Weber "sorun teşkil eden şeyleri" belirlemek amacıyla yapılan bütün girişimleri aslında üniversite duvarları içinde hiçbir yeri bulunmayan değer yargıları olarak sınıflandırır. Weber için birbiriyle çatışan değer yargıları nihai noktada birbirleriyle mukayase edilemez bir "dünya görüşleri" farklılığına, (hatırlanacak şekilde dile getirdiği gibi) birbiriyle rekabet eden "ilahlar" arasındaki çatışmaya indirgenebilir ve "kutsal değerleri yayan peygamberlerin" üniversite kürsüsünde hiçbir yeri olamaz. Tersine Weber pragmatik şekilde akademisyenlerin kendilerini çıplak "olgu analizlerinin ve önermelerinin" "en temeldeki ciddiyetine" adamaları ve bu şekilde "'zamanlarının taleplerini' karşılamaya yönelmeleri gerektiği sonucuna varır."[34]

Böylece akademinin marjinindeki Spengler tarihsel krize dramatik bir Nietzscheci heroik entelektüel tepki çağrısında bulunmuş ve Weber bu çağrıya, üniversite içindeki önemli bir pozisyondan, bilimsel objektiviteden vazgeçmeyi ısrarlı bir redle karşılık ver-

---

[34] Bakınız Weber, "Science as a Vocation," *From Max Weber: Essays in Sociology*, 131, 148-9, 151-52, 155-56. Weber'in değerlerden-bağımsız araştırmayı savunması elbette politik bakımdan nötr değildir, fakat savaş sonrası politik statükoyu, Weber'in kendisini de etkileyen Weimar Cumhuriyeti'nin temsili hükümetini destekler.

miştir. Üniversite reformuyla ilgili tartışmadaki rakip pozisyonlar bu şekilde tesis edilmişti. Spengler'in etkisi altında kalanlar akademisyenlerden kültürel politikalara katılmalarını istiyorlardı; oysa Weberciler üniversiteyi zamanın politik çalkantılarının dışında tutmaya çalışıyordu.

Heidegger'in 1919'daki derslerini "Bilim ve Üniversite Reformu" üzerine bazı "ilk mülahazalar"la başlatması ve sonra da müteakip sömstrede "Üniversite ve Akademik Eğitimin Doğası" ("On the Nature of the University and Academic Study") konulu bir ders vermesi tesadüf değildi. Her iki durumda, Heidegger'in sadece genel Spenglerci *Zeitgeist*'la değil, aynı zamanda özellikle Weber'in putkırıcı tepkisiyle de cebelleştiği açıktır. Heidegger'in o sıradaki öğrencisi Gademer daha sonra açıkça şunu söyler: "Belirli bir kararcılık türünün mükemmelleştirdiği değerlerden-bağımsız bilime ilişkin bu iç-dünya çileciliğini biz muhteşem, fakat imkansız buluyorduk. Heidegger de öyle... [Weber] özdeşleşemeyeceğimiz bir bilimsel hayat türünün sembolü olarak görülüyordu."[35] Fakat ben Heidegger'in Weber'in "muhteşem fakat imkansız" bilimsel ideali karşısındaki tavrının Gadamer'in geriye dönük mülahazasının ortaya koyduğundan çok daha karmaşık olduğunu ileri süreceğim. Heidegger, Weber'in akademik araştırmacıların "pür teorik objektiviteyi" *idame ettirebilecekleri* fikrini gerçekdışı bir şey olarak reddetmez, o herşeye rağmen Weberci değerlerden-bağımsız bilim görüşünü bir tür düzenleyici ideal, pek ulaşılamasa da sürekli peşinde koşulması gereken bir ideal olarak benimser. Heidegger

---

[35] "Interview: The 1920s, 1930s, and the Present: National Socialism, German History, and German Culture,"Gadamer, *On Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, 140.

1919'da öğrencilerine şunu söyler: "pür teorik objektivite mümkündür" (TDP 174/GA56-57 206).[36]

Heidegger bu uzlaşma pozisyonuna (daha sonra *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği şu görüşü savunarak ulaşır: "Teorik dünya hep orada hazır değildir, teorik dünyaya yalnızca doğal dünyadan mükerreren sürekli tecrit edilerek/koparılarak ulaşılabilir" (TDP 179/GA56-7 211).[37] Bilimin hayatı hayatın geriye kalanından izole edilemez, *edilmemelidir de*; "teorik hayat" doğduğu "deneysel" hayat-kontekstiyle bağlantısı kurularak "sürekli yenilenmelidir." Teori pratikten hem koparılamaz; hem de koparılmamalıdır.[38] Ayrıca "bilim adamı bir başka anlamda da izole halde durmaz; teoriyi destekleyerek besleyen pratikler tümüyle bi-

---

[36] TDP'nin çevirisi GA56-57'nin düzeltilmiş ikinci baskısına göre değiştirilmiştir. Heidegger'in "Üniversite ve Akademik Çalışmanın Doğası" hakkındaki ders notları kaybolmuştur; bu kitap Oskar Becker'ın eksik öğrenci notlarını biraraya getirerek tamamladığı koleksiyondan yararlanıyor. Keza bakınız Heidegger, "Comments on Karl Jaspers' Psychology of Worldwievs" (P 35-6); Heidegger burada Weber'in olgu-değer ayırımını benimsemesini "tarihsel kültür bilimleri" açısından onaylar, fakat bu ayırımın diğer bilgi alanlarına teşmilini peşinen reddeder.

[37] *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bu görüşü holistik pratik kontekstlerde zımnen karşı karşıya gelinen "elde-hazır" [*Zuhanden*] alet-adevatın "dünyasızlaşmasını" (deworlded) ve böylece açıkça teorik kavrayışa elverişli "emre amade" [*Vorhanden*] objeler haline gelmesini sağlayan "dönüşüme" göre geliştirir.

[38] Genç Heidegger bu açıdan kişisel olarak örnek oluşturmuş görünüyor. Max Horkheimer 1920'de Heidegger'le buluşmasından sonra şunları yazar: "Heidegger'in bu güne kadar konuştuğum en önemli şahsiyetlerden biri olduğunu biliyorum. Onunla uzlaşıyor muyum? Hakında açıkça bildiğim yegane şey felsefe yapma motivasyonunun entelektüell ihtirastan ya da daha önce benimsenmiş bir teoriden değil, gündelik kendi sil baştan tecrübesinden doğduğudur; bu durumda onunla nasıl uzlaşamayabilirim" (Horkheimer'in 30 Kasım 1921 tarihli mektubundan iktibas eden Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, 45).

reysel pratikler değildir; bir pratisyenler cemaatine bağlı pratiklerdir. Bilimin "bir kişisel varoluşta" cisimleşmesi için, benzer çabalar sergileyen bir araştırmacılar cemaatinin" bireyen bilimsel pratiklerini desteklemesi gerekir. Gerçekten de, bir kurum olarak tarihsel doğuşunu anlamak için, der Heidegger, üniversiteye "destekleyici bilimsel cemaatin geliştirdiği birbiriyle içiçe geçmiş pratiklerin objektif ifadesi (ya da organik sonucu)" olarak bakmamız gerekir.[39] Burada Heidegger'in üniversite hakkındaki felsefi görüşlerinin bir başka önemli gelişme aşamasını gözlemliyoruz: 1911'de eğitimle ilgili görüşlerini karakterize eden bireyciliğe 1919'da bireyin bilimsel cemaatle ilişkisine yeni bir vurgunun ilave edilmesi — bireyciliğin yerini bu yeni vurgunun alması değil — söz konusudur. Çünkü üniversite cemaatinin ortak bir birleştirici amacı olduğunu ileri sürse de Heidegger böylesi bir bilimsel bilincin yalnızca, " birey araştırmacının iç misyonundan doğduğu takdirde" "otantik olarak realize edilebileceğinde" ısrar eder (TDP 4-5/GA56-57 76).

Heidegger, Weber'in bilimsel cemaatte *göreve çağrılan* bireye ilişkin ünlü dilini benimserken Gadamer'in reddediyor izlenimi bıraktığı Weberci teorik objektivite/nesnellik idealini de benimser. Kişinin "bilimsel bilinci" "otantik olarak realize etmesi," der Heidegger, parça parça da olsa, bu "bütünüyle teorik objektivite"ye *ulaşması* anlamına gelir. Bilimsel objektivitenin birbirini izleyen bir aşamalar serisine göre bu "realizasyonu"nu izah ederken Heidegger bir "teorik davranış" tarzları serisi postüle eder; bu Weberci

---

[39] Aşağıda bu Husserlci görüşe tekrar döneceğim. Heidegger'in üniversitenin kurumsal tarihiyle ilgili görüşleri için bakınız keza GA61 72-3; GA16 286-297; ve Beistegui, *Heidegger and the Political*, 35-62.

"mutlak doğruluk/geçerlilik" idealinde zirve yapan bir ilerlemedir. Hatta Heidegger öğrencilerine Weber'in "mesleğe ilişkin [şu] sorusunun" teorik hayat-kontekstinin eşiğinde durduğunu söyleyecek kadar ileri gider: "Kendimi mutlak doğruluğa eğilimli tutabilir miyim?" Heidegger bu yüzden Weber'in değerlerden-bağımsız bilim idealini benimser fakat bunu yeniden romantize ederek, "teorik objektivite" uğruna mücadeleyi kahramanca çaba gösterilmesi gereken bir Herkülvari iş olarak sunarak, bu sürekli bilimsel objektivite uğuruna mücadeleyi Nietzzscheci genel "hakikat için eğitim" (*"education for truthfulness"*) mottosuyla birlikte sunarak benimser (TDP 179-80/GA56-57 212-13).

Bu nedenle Heidegger, tekrar geriye dönersek, *hem* entelektüellere heroik spiritüel liderlik sağlayarak romantik Spenglerci-Nietzscheci Almanya'nın diriltilmesine katkıda bulunma çağrısına *hem de* akademisyenlerin teorik objektivitenin gerektirdiği makul disiplini idame ettirmeleri gerektiği yolundaki Weberci çileci talebe cevap vermeye çalışır. Aslında Heidegger Nietzscheci-Spenglerci heroik entelektüel liderlik çağrısını benimser, fakat bu liderliği tadilata uğratılmış bir Weberci bilimin görevi fikrine göre karakterize eder. Spengler ile Weber'in bu alışılmışın dışında birleştirilmesinin sonucu, bir tür *romantik çileciliktir;* kesinlikle ayrıştırılamaz bir karışım, 1920'lerin başlarında Heidegger'in eğitim hakkındaki görüşlerindeki şiddetli gerilimlerin açıkça gözler önüne serdiği bir karışımdır. Bu gerilimin kısa-ömürlü olması şaşırtıcı değildir. Bir on yıl sonra romantik Nietzscheci anlam arayışı Weberci kesin, değerlerden-bağımsız bilim arayışının katı çileciliğinden kurtulacaktır.

Eğer Heidegger yine de 1920'lerin başlarında Weber'e şaşırtıcı bir yakınlık sergiliyor ise, bu dikkate değer yakınlık yalnızca ikisinin de bilimsel objektiviteye (veya *Sachlichkeit*'e, yani genç Carnap'ı Heidegger'e çeken keskin tavra) inanmalarından değil, aynı zamanda Spengler'e karşı ortak karşıtlıklarından da kaynaklanıyordu.[40] Heidegger'in Spengler'i eleştirmesinin nedenleri elbette Weber'inkilere karşıt nedenlerdir; Heidegger için Spengler "radikalizminde" yetersizdir; (daha sonra dile getirdiği üzere) Spengler'in görüşleri Nietzsche'nin "vülgerleştirilmesinden" başka bir şey değildir. Yine de büyüyen Nietzsceciliğiyle ve 1929-1933 arasında bu Nietzschecilikten gelen şeyle mukayese edildiğinde, Heidegger'in 1920'lerin başlarındaki ılımlı, Weberci-tınılar taşıyan beyanlarından

---

[40] Carnap'ın Heidegger'e hayranlığı konusunda bakınız Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, özellikle 12-18. Spengler konusunda Heidegger'in görünüşte övgü yüklü mülahazaları bile güçlü bir eleştirel dip-akıntıdan yoksun değildir. Onun genel taktiği Spengler'in popülaritesinden tarihsel nihilizm problemini ön plana çıkarmak amacıyla yararlanmak, sonra da bu problemi kendi felsefi kavrayışına göre sunmaktır. Sözün gelişi Heidegger Spengler'in probleme ilişkin "önemli" teşhisini kabul etse de, "temel konulardaki ve kavramsal *habitus*'taki dilettanizmini" reddeder (OHF 29, 44-5/GA63 37, 56-7). Fakat 1929'da kendi felsefi duruşu netleştiğinde Heidegger artık bu saygılı tutumunu bile sürdürmez. Bu yüzden Heidegger 1929-30'da Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* konusundaki sansasyonalistik "teşhislerinin ve kehanetlerinin" bütünüyle "illüzyonik yatıştırma" fonksiyonu gördüğünü, çünkü Spengler'in "kültür felsefesinin bizi çağdaş dudrumumuzda" kavrayamadığını yazar (FCM 75/GA29-30 112). Wolin Heidegger'in Rektörlük Konuşması'ndaki Spengler'in kolektif narsist "kendimizi istiyoruz" ("we want ourselves") ifadesini referans göstermeksizin iktibas ettiğini farketmeştir (*The Politics of Being, 86*), fakat bu en iyi Heidegger'in popüler bir Spenglerci duyguyu felsefi olarak kendine maletmesi şeklinde yorumlanabilir. 1942'de Heidegger Spengler'in Nietzsche'nin metafiziğini "vülgerleştirmesine" itirazını, Nazi ideolojisinin *biyolojizmine* itiraz olarak açıklar (PAR 113/GA54 167-8).

bazıları ürkütücüdür. "Kendisine dürüst kaldığı sürece," diye yazar 1920'de Heidegger, "felsefeden çağı koruması ya da kurtarması talep edilemez" (GA59 170). Spengler'i Spengler'in karşısına çıkaran (ve dolayısıyla çeşitli neo-Kantçılara, dünya-görüşü filozoflarına ve Almanya'ya Spengler'in istediği spiritüel liderlik türünü temin için yarışan hayat-filozoflarının karşısına çıkaran) Heidegger ironik şekilde gerçek tarihsel "çöküşün," felsefenin kültürün-hizmetinde bir "gelişmiş dünya-görüşü doktrini" vermesi gerektiği talebinin bizatihi kendisinde apaçık olduğunu öne sürer (GA61 50, 74).[41] 1921 ile 1923 arasında Heidegger ayrıca felsefenin görevinin "üniversite reformu" için "bir sistem ya da program yazmak" olmadığını deklare eder ve hatta üniversite reformuna ilişkin ciddi felsefi tartışmaların "sahte dindarlığın" ve "peygamberliğin" cazibesine ve "liderin çekiciliğine [*Führerallüren*]" (GA61 46-7, 69-70) kapılmaması gerektiğinde de ısrar eder; "dışarıdan müdahalelere" karşı ilk uyarılarıyla birlikte — bunlar 1929-1933 arasında kendisine zarar vermeksizin görmezden geleceği ılımlı Weberci itirazlardır.[42]

Heidegger'in üniversite eğitimi konusundaki olgun dönem görüşlerinin (Dördüncü Bölüm'ün ana konusu) merkezi unsurlarını kısaca özetlemek için bu noktada apaçık hale gelecek şu sorunu/soruyu ele alılım: 1920'lerin başlarından itibaren bu ılımlı Weberci analizlerin maruz kaldığı şey nedir? Neden Heidegger kısa bir süre sonra kendisine ait iyi tavsiyeleri bir kenara fırlatmıştır? Bir on yıl biterken Heidegger We-

---

41 Bakınız Crowell, "Philosophy as a Vocation," *çeşitli sayfalarda*; Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, 213.

42 Açık bir tiksintiyle Heidegger şu ünlemli ifadeyi ekler: "Şimdi *Führer* problemi hakkında yazılıyor!" (GA61 70; GA63 30-3).

ber'in, tabiri caizse, kasetle (styrofoam) birlikte teybi (stereo) de attığı sonucuna varmış izlenimi bırakıyor. Çünkü Spengler'i reddetmekle Weber, Nietzsche'nin mirasının birbiriyle ilişkili şu iki boyutunu da reddetmiş oluyordu: bir yandan Alman idealistlerini ve Wilhelm von Humboldt'u, diğer taraftan (Nietzsche'den miras kalan) nihilizmle mücadeleyi ve Alman üniversitesine ilişkin (Alman idealizminin ve Humboldt'un mirası) felsefi vizyonu. Aslında, Alman perspektifinden bakıldığında Weber'in bir entelektüel arabulucu rolünü yerine getirdiği açıktır: Weber "rasyonalizasyonun" istilacı güçlerini retorik tarzda Amerikan ve Fransız güçleri olarak takdim eder ve sonra da izleyicilerine, tabiri caizse, silahlarını bırakmalarını tavsiye eder ve bu rasyonalizasyon güçlerinin yalnızca Alman üniversitesinin gerçekliğini değil, aynı zamanda modern Alman üniversitesi fikrini de artık "kurguya/hayale" dönüştürmüş olmasını tersine çevrilemez bir tarihsel olgu sayar.[43] Weber'in terk etmesine mukabil Heidegger'in elde tutmak istediği şey tam olarak nedir? Bu sorunun cevabı bana göre şu: hayatın ve araştırmanın armonik tarzda birbiriyle bütünleştiği bir mekan; ortak bir kendine özgü substantif, birleştirici misyon hissine sahip dinamik komünal bir kurum olarak Alman üniversitesi ideali.

Ortaçağ üniversite modelinde yüksek eğitimin görevi nispeten sabit bir bilgi yapısına ulaşma düşüncesiydi. Fransızlar bu görüşten birşeyleri korudu; üniversiteler farazi olarak kurumlaşmış doktrinleri öğretiyordu; halbuki araştırma üniversitenin dışında eğitim hizmeti vermeyen akademilerde gerçekleşiyordu. Kant'dan önceki Alman üniversiteleri bu Fransız mo-

---

[43] Bakınız Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins.*

delini benimsemişti; bu modelde doktorlar, avukatlar, rahipler vb gibi resmi görevleri yerine getirecek "ihtisas öğrencileri" diyebileceğimiz öğrencileri eğiten "yüksek" devlet-destekli hukuk, tıb ve teoloji "fakülteleri" "lisans öğrencilerinin" eğitiminden sorumlu daha bağımsız "daha aşağı düzeydeki" felsefe fakültesinden ayrılmıştı. Kant (*Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din* [*Religion within the Limits of Reason Alone*] adlı metnini yayınladıktan sonra) felsefe ile teoloji *Fakültelerin*[in] *Çatışması* (*The Conflict of the Faculties*)'nı şahsen tecrübe etmiş ve bunu müteakiben geliştirdiği "özgür ve yalnızca aklın koyduğu yasalara tabi bir fakülte olarak anlaşılması" gereken "felsefe fakültesinin" durumuna ilişkin uzun-vadeli ilgileri içeren" argümanı, Fichte'nin ve Schleiermacher'in "Fransız modeline alternatif bir yerli [Alman] üniversitesi'ne" ilişkin ayrıntılı mülahazalarına ilham vermiştir. Yeni Berlin Üniversitesi için geliştirilen bu tekliflerin — ki Humboldt bu önerileri 1810'da başarılı bir biçimde kurumlaştırmıştır — kalbinde dinamik, açık-uçlu bir çaba olarak "bilimsel" araştırma görüşü ikamet ediyordu. Araştırma ile öğretim bundan böyle akademik faaliyetin yeni çeşitlenmesinin merkezindeki felsefe ile birlikte tek bir yüksek eğitim kurumunda birbirine bağlanmış oluyordu.[44]

---

[44] Bakınız Kant. *The Conflict of Faculties*, 43; Haskins, *The Rise of Universities;* Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions*, 218-308; Crowell, "Philosophy as a Vocation," 257-59; Wilhelm von Humboldt, *Die Idee der deutschen Universitat*, 377; ve de Beistegui, *Heidegger and the Political*, 35-9. Schelling üniversitenin felsefe departmanına hiçbir şekilde ihtiyacı olmadığına inanıyordu; çünkü felsefe her disiplinin çekirdeğiydi. (bakınız Schelling, *Lessons on the Method of Academic Studies*, aktaran Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils," 4).

Fakat daha işin başından itibaren büyük problemlerden biri, modern üniversitenin *üni*versite olarak *üni*versite için belirleyici ortaçağ üniversitesi ve düşüncesinin ayırtedici özelliği durumundaki cemaat/komünite, yapı ve amaç birliğini nasıl gerçekleştireceğiydi. Fichte ve Schelling gibi Alman idealistleri bu birliğin, organik şekilde birbirleriyle ilişkilendirilmiş bir bilgi sistemleri *totalitesinden* doğabileceğine inanıyordu. Fakat "sisteme" bu inanç gelecek kuşaklar üzerinde Schleiermacher'in ve Humboldt'un alternatifi "humanist" idealinden daha az etki bırakmıştır; "humanist" ideale göre üniversitenin birliği karakterin eğitim yoluyla inşasına ortak bağlılıktan doğacaktı. Burada Humboldt'un ufuk açıcı fikri "objektif *Wissenschaft*'ı sübjektif *Bildung*'la" birleştirmekti; üniversite tam kültürlü bireyler yetiştirmekten sorumlu olacaktı; bu, Humboldt'un disiplinlere yeni araştırma özgürlüğüne rağmen kılavuzluk edeceğini ve onları birleştireceğini umduğu bir gereklilikti. Fakat tarihsel fiili durumda ne Alman diealistlerinin bilimsel inceleme nesnesinin (subject matter) temelde birliğine bel bağlamaları ne de Humboldt'un öğrencilerin eğitimle şekillendirilmesine ortak bağlılığa vurgusu üniversite cemaatini, üniversite cemaatinin giderek uzmanlaşan disiplinlere bölünmesini önleyecek ölçüde armoniyle birleştirmeyi başarabilmiştir.

Dürdüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, Heidegger'in olgunluk dönemine ait eğitimin yeniden ontolojikleştirilmesi (reontologization) vizyonu (kendi versiyonuyla) bu iki stratejiyi *birleştirir*. Onun tahayyül ettiği üniversite cemaatini/komünitesini şu iki şey birleştirecektir: (1) üyelerinin tümü aynı formel meşgaleye bağlı — nihai noktada bu devrimci görev sadece *varolan* şeyi anlamak değil, örtülü şekilde farklı bü-

tün bilgi alanlarına kılavuzluk eden ontolojik önkabüllerin araştırılmasıdır — bu cemaat içindeki karşılıklı birbirini kabul/tanıma; *ve* (2) *mükemmel* bireylerin inşasına ortak bağlılık; burada "mükemmel" bir tür ontolojik mükemmeliyetçilik (perfectionism) olarak düşünülmüştür ve mükemmel bireyler inşasına ortak bağılılık yoluyla öğrenciler, bilimlerin kılavuz ontolojik önkabüllerini sorgulamayı öğrenerek bilimin geliştirilmesine katıldıkları için kendi dünya-ifşa etme kapasitelerini geliştirmeyi öğrenecektir. Bu yüzden Heidegger'in felsefe ile bilim arasındaki ilişki konusundaki görüşü, ikili üniversiteyi yeniden birleştirme stratejisinin heriki istikametinde de hayati bir rol oynar; dikkatimizi bu radikal araştırma programının önemli felsefi ayrıntılarına bir sonraki bölümde yönelteceğiz. Bana göre Heidegger ontolojik eğitimin, mükemmellik nosyonuna verilen önemi restore ederek ve bununla bize "herşeyin özünü/herşeyde temel olanı ifşa etmeyi" öğreterek, sonunda bilimlerin farklı disiplinlere hapsedilmesini önlemeyi ve onları tekil alanlara ve köşelere dağılmış hallerindeki belirsizliklerinden ve amaçsızlıklarından tekrar kurtarmayı" (Q&A 9/GA16 111) başarabileceğine inancını asla terketmemiştir. Geç dönem görüşlerinin, önemli tasfiyelere rağmen, bu ikili stratejiyi dikkate değer bir tutarlılıkla sürdürdürdüğünü göreceğiz.

Heidegger 1927'ye kadar yüksek eğitimin yeniden ontolojikleştirilmesine ilişkin bu pozitif vizyonun temel özelliklerini ayrıntılarıyla ele almamışsa da, olgun dönemi bakışının tohumları üniversite eğitimi konusunda1920'lerin başlarında kaleme aldığı metinlerinde bulunabilir. Gördüğümüz gibi, bu erken dönem görüşleri Nietzscheci ve Weberci unsurların sürprizlerle yüklü ve değişken bir karışımını içerir. Fakat çok

bildik bir etkinin sessiz mevcudiyeti dengenin Nietzsche tarafına kaymasına yolaçar. Çünkü Weber'e karşı Heidegger Husserl'in "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" ["Philosophy as a Rigorous Science" (1910)] adlı metninin ulaştığı şu sonucu benimser: bilim ile bilimin kendisinin açtığı anlam arasındaki bölünmeyi yalnızca yalnızca *Wissenschaft* kapatabilir.[45] Heidegger Weber'in "*hakiki* üniversite reformu" için kendi uzunvadeli planının ana hatlarını çizmeye başladığında hayat ile *Wissenschaft* arasında yaptığı aşırı ölçüde keskin ayırımı redder:

> Üniversitenin yenilenmesi hakiki bilimsel bilincin ve hayat-kontekstlerinin yeniden doğuşu anlamına gelir. Fakat hayat-ilişkileri kendilerini yalnızca *geist'ın/ruhun gerçek kaynaklarına* yeniden dönmesiyle yenileyebilirler: tarihsel fenomenler olarak ... değer-yüklü, kendi kendisini –geliştiren bir hayatın iç/derin hakikatine ihtiyaç duyarlar. Telaşla/aceleyle geliştirilmiş programların gürültüsü değil, yalnızca hayat "çağ" açıcıdır.
>
> (TDP 4/GA56-57 4-5)

Bu erken dönem üniversitenin yenilenmesi vizyonu görünüşe bakılırsa vitalistik/hayata özgü bir neo-Nietzscheci "değer-yüklü, kendi kendisini-geliştiren hayat" nosyonuna bel bağlar, fakat Heidegger "hayat"a bu başvuruyu "tek başına bilimsel araştırmacının etkili olabileceği ... hakiki araştırmanın vitalitesi/hayata aitliği"ne göre izah eder. Kisiel Heidegger'in görüşünü şöyle yorumlar: "felsefe her bilimsel disiplini "mo-

---

[45] "Yalnızca bilim kaynağı bilimde olan ihtiyacı karşılayabilir" ("Philosophy as a Rigorous Science," *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, 140-1.

tive eden 'hayati güdüyü' keşfetmek için günümüze kadar gelen teorik yapıları baştan sona parçalamalıdır." Burada Kisiel (sözün gelişi Heidegger'in politik bakımdan netameli " hakiki geist devrimi"["genuine revolutionizing of the spirit"] çağrısını görmezden gelerek) Heidegger'in projesinin romantik-Nietzscheci boyutunu dikkate almaz, fakat *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği Husserlci argümanları açıkça ortaya çıkarır; Heidegger orada kendi erken felsefe vizyonunu, "bizatihi teorik olanın kendi kaynağı durumundaki *ilk/asli/ön* bilim [*Ur-wissenschaft*]" (TDP 81/GA56-7 96) olarak ele alır ve işler. Kisiel'e göre Husserl'in etkisi zamanla Nietzsche'yi Heidegger'in düşüncesinin arkabahçesine itmiştir.[46] Bu yüzden Husserl'in Heidegger'in üniversitenin felsefi yenilenmesi için geliştirdiği proje üzerindeki örtülü fakat derin etkisinin izleri 1919'a kadar sürülebilir; ancak yalnızca Kisiel'in gösterdiği tarzda değil.

Husserl'in "fenomenolojik-içerikli mülahazası" nesnelerin tecrübenin zamandaki akışı içine oluşturulma tarzının analizini yapar.[47] Husserlci yaklaşımı büyük ölçekte uygulayan Heidegger 1919'da bilimsel pratiklerin zamanla yeni araştırma nesneleri etrafında dönüp-durma ve dolayısıyla yeni disiplinler tesis etme ya da eski disiplinleri dönüştürme tarzlarını anlamaya çalışır. Bu tür pratiklerin kendilerini yeni nesne alanlarında ve kurumlarda "genetik tarzda biraraya getirmelerinin" yıllar aldığını farkeden Heidegger bu-

---

46 Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, 63. Retorik spiritüel/geistik devrim konusunda bakınız Zeev Sternhall, *Neither Left Nor Right: Fascist Ideology in France.*

47 Bakınız Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book*, 117; Dermot Moran, *Introduction to Phanomenology*, 166.

nun " *başlıbaşına* bir kuşağın görevi" olduğunu ileri sürer. İlk üniversiteyi yenileme vizyonunun Nietzscheci retoriği dramatik boyutlarda ise de Heidegger uzun-vadeli bakış için sabır ve adanmışlık tavsiyesinde bulunarak Husserl'i (ve Nietzsche'nin *Untimely Meditation*'unu [*Vakitsiz Meditasyonlar*]) izler.[48] *"Hakiki* üniversite reformları" beklenmeden önce, diye yazar Heidegger, üniversite içinde ortaya çıkan yeni-bilim-

---

[48] Başka yerlerde olduğu gibi burada da Heidegger (o sırada kendisini en fazla etkileyen üç kişiyle, yani Dilthey, Scheler ve Jaspers'la ilişkilendirdiği) çağdaş "hayat-felsefesi"ni içselleştirmeye ve derinleştirmeye çalışır; bunu akımın Nietzscheci kökleriyle yeniden bağını kurarak yapar; Nietzsche'nin *Untimely Meditation*'unun etkisi apaçıktır. (Nietzsche'nin bu erken dönem eserinin *Varlık ve Zaman* üzerindeki etkisi için bakınız Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 228.) Burada Nietzsche eğitim reformunu, böylesi reformları zor "olgunlaştırma/geliştirme" görevi̇yle karşı karşıya kalacak bir "kuşağın" müjdesini vererek "hayata" dönüş açısından ister (*On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, 61-64). Heidegger öğrencilerine şunu söylerken Nietzsche'nin dilini ve düşüncesini benimser: "Çok tartışılan üniversite reformu bütünüyle yanlış istikametlere sürüklenmektedir ve bu geistin her hakiki devriminin total yanlış anlaşılmasıdır. ... Üniversite alanında *hakiki* reforma hazır değiliz henüz. Ve buna hazır hale gelmek bir *kuşak* meselesidir (TDP 4/GA56-57 4). Müteakip sömestrede, "Üniversite ve Akademik Araştırmanın Doğası"nda ["On the Nature of The University and Academic Study"] Heidegger tekrar Nietzsche'nin "teorik insanın 'ölümsüz gençliğine'" çağrısını benimseyerek tekrar Nietzsche'den ödünç fikirler alır (TDP 180-1/GA56-57 4). Bu yüzden, ortodoks görüşün *aksine*, Nietzsche'nin Heidegger'in eğitim hakkındaki görüşlerinin 1919'da Heidegger'in arkabahçesini oluşturduğu kuşku götürmez. Aslında bu konuda Nietzsche ile Husserl'in etkisi birarada işler; Husserl'in şu görüşüyle mukayese edelim: "Bu insanlar [dünya görüşü filozofları] ... kendi sistemlerine sahip olmak isteyenler ve kısa sürede onunla birlikte yaşamak isteyenler hiçbir şekilde bu göreve çağırılı insanlar değildir. ... [Dünya görüşü] bireysel kişiliğin habitusu ve başarısı olarak değerlendirilmelidir, oysa *bilim araştırmacılar kuşağının külektif görevi olarak düşünülmelidir*" ("Philosophy as a Rigorous Science," 143, italikle vurgu bana ait).

sel hayat-kontekstleri en azından kendisiyle "olgunlaşacağı" bir "barış ve güvenlik" nesline verilmiş olmalıdır. Fakat 1924'te Heidegger'in akademinin tedrici, ileri götürücü yenilenmesi için gösterdiği metanet zayıflamaktadır:

> Akademik disiplinlerin [*Wissenschaften*] ve üniversitenin durumu çok daha sorgulanabilir hale gelmiştir. Ne olacak? Hiçbir şey. Akademik disiplinlerin krizi üzerine, bir meslek olarak bilim üzerine broşürler yazılabilir. ... Günümüzde bu sorun konusunda uzmanların kaleme aldığı metinlerden oluşan geniş bir litaratür bile vardır. "Şeyler nasıl olmalıdır/İşlerin nasıl yürütülmesi gerekir?" Başka hiçbir şey olmayacak.
>
> (OHF 27/GA63 32-33)[49]

Heidegger burada Weber'in çileci bilimsel idealini kendi Nietzscheci romantizasyonunun aslında üniversiteye hiç de yeni bir hayat veremeyeceğinin farkına varmış görünüyor. Fakat Heidegger projeyi terketmekten çok üniversiteyi ulus içindeki öncü rolü istikametinde restore etmek için çok daha aktif adımların atılması gerektiği sonucuna varacaktır.

Heidegger'in üniversiteyi dönüştürecek neslin lideri olmaya yazgılı olduğu yolundaki görünüşte sarsılmaz güveni, eğer Husserl'in Heidegger'i böylesine tehlikeli bir rolü yerine getirmeye hazırlama tarzı hatırlanırsa hiç de şaşırtıcı değildir. "Kesin Bir bilim Olarak Felsefe"de Husserl fenomenolojiyi "felsefede"

---

[49] Heidegger'in "bir meslek olarak bilim" hakkındaki broşürleri yerdiği bu iktibasın üçüncü cümlesi Weber'e açık bir darbedir ve bu yüzden 1924'te daha önceki Weberciliğinden uzaklaştığının göstergesidir.

"müstakbel bir felsefi sistemin temelini hazırlayacak" "devrim" olarak takdim eder. 1920'lerde Husserl'in açık varisi haline gelirken Heidegger giderek "felsefenin [bu] sistematik bilimini — doğanın, geistin/ruhun, fikirlerin hakiki metafiziğine giriş limanı" — geliştirmeyi ona verilmiş bir görev olarak görmeye başladı; bu Husserlin'in kendisinin de yerine getirmek istediği bir görevdi. Ne yazıktır ki, bu inanılmaz ölçüde ihtiraslı Husserlci projeye aşırı bağlılığı dolayısıyla Heidegger Husserl'in peygamberane "büyük bir tehlike" ikazına uygun hareket etmeyi başaramayacaktır. "Zamanımızın spiritüel gerekliliği/ihtiyacı aslında karşı konulamaz hale geldiği" için, diye ikazda bulunur Husserl, *"teorik bir mizaç bile pratiği kendi teorik meşgalesinin imkan tanıdığından daha fazla etkileyecek motivasyon gücünü sergileyemeyecektir."*[50] Hem kendisinin hem de Husserl'in farkına vardığı tehlikelere nasıl yem olduğunu görmek için yapılabilecek en iyi şey, Heidegger'in erken dönem eseri magnum opusu/şahaseri *Varlık ve Zaman*'a (1927) dönmektir; çünkü o üniversite reformu konusunda pozitif fikirlerini bu metninde geliştirmiştir.

14. Felsefeyi Bilimlerin Kraliçesi Olarak Tahtına Çıkarmak (1927-1934)

1936'da, Heidegger'in kendi politik hamlelelerini gizlemesi için hiçbir nedeninin bulunmadığı sıralarda, eski öğrencisi Karl Löwith'in, felsefesi ile politik tutumunun aslında "temelde" birbiriyle bağlantılı olduğunu; "[*Varlık ve Zaman*'ın 72-77'inci paragraflarında

---

[50] "Philosophy as a Rigorous Science," 75, 116-17, 140, 173 (italikle vurgular bana aittir).

sunduğu] tarihsellik kavramının politik angajmanının temeli olduğunu" söylediği uzun süredir biliniyor.[51] Fakat yine de araştırmacılar bu formel çerçevenin Heidegger'e Nazilere katılma nedeni verip (Löwith, Wolin, Fritssche) vermediği (Guignon, Olafson) konusunda hemfikir değiller.[52] Tarihsellik kavramı ile Nazizm arasında (Guignon ile Olafson'un ikna edici şekilde gösterdikleri gibi) *zorunlu* hiçbir bağlantı olmasa da, Heidegger'in otantik tarihselliği kavrayışı (Wolin ile Sluga'nın ileri sürdükleri gibi), Heidegger'in "fırsat yakalama" girişimlerini yüreklendirmek ve enforme etmek suretiyle, felsefe ile politika arasındaki mesafeye "köprü kurmakta" hayati bir rolü yerine getirdiği açıktır.[53] Bu *Varlık Ve Zaman*'ın otantik tarihsellik tartışması kısa sürede yüksek yoğunlukta Nazi *philosopheme*"lerine/ilkelerine dönüşecek "kavga" [*Kampf*],

---

51 Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, 60.

52 Keza A.g.e., 73-81; Wolin, *Politics of Being*, 53-56; Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time, 216-24; Guignon, "History and Commitment in the Early Heidegger," 130-42; ve Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics*, 13-14.

53 Bakınız Wolin, *The Politics of Being*, 52; Sluga, *Heidegger's Crisis*, 23-8; ve benim, "The End of Ontotheology," 317-30. Olafson şunu ileri sürer: Heidegger'in kendi Nazi döneminde geliştirdiği politik toplum anlayışını *Varlık ve Zaman*'ın tezleri dikte etmez"; Olafson, "Heidegger'in Nazizminin politik düşüncesinden türediği fikrini reddeder" ("Heidegger's Thought and Nazism," 271, 279). Fakat heriki durumda da Olafson'un kullandığı "dikte etmek" ve "türemek" terimleri felsefe ile pratik arasındaki anlamlı ilişki sayılabilecek şeyi önleyecek ölçüde yüksek bir "engel" koyar. Dreyfus'ün ("Herhangi bir şey gündelik anlaşılabilirliğinden çok daha anlaşılabilir olabilir mi" sorusuyla) gösterdiği gibi, *Varlık ve Zaman* ilkeler alanının dışında ve dolayısıyla praksisi teoriden mümkün "türevleri" alanının dışında — işleyen/yaşayan bir şey olarak, bu nedenle Wolin'in iddia ettiği gibi (*The Politics of Being*, 52) "kör ve şekillenmemiş" olmak şöyle dursun, itiraz edilebilir *iradi/keyfi* anlamıyla "kararcı" olmaksızın — neo-Aristotelesçi bir pratik-hikmet anlayışını varsayar.

"halk" [*Volk*], "cemaat," "kader," "yazgı" gibi kavramları felsefi olarak temellük ettiği için (B&T 436/S&Z 384-5)[54] böyle değildir. Burada çok daha önemli olan şey, bu tür kavramların *Heidegger'in kendisinin anladığı şekliyle* "otantik tarihsellik" nosyonuna katkıda bulunmasıdır. Kısaca, fakat otantik tarihsellik kavramına göre dile getirmek gerekirse, Heidegger Nietzsche'yi "kahramanı" olarak "seçer" ve bu yüzden Nietzsche'nin nihilizmle kavgasını tarihsel olarak uygun şekilde devam ettirmeyi dener.[55] Heidegger'in Spengler'in Nietzscheci radikal üniversite reformu çağrısına 1933'te karşılık verme isteği bu anlamdadır ki onun felsefi "kaderinden" — ve dolayısıyla kuşağının "yazgısına" odaklanma rolünden (B&T 437/S&Z 384)— doğmuştur; bu rol büyüyen tarihsel anlamsızlık problemiyle "üniversite yoluyla" mücadele etme yazgısına odaklanma rolüdür (Q&A 53/A 95).

Bu yüzden *Varlık ve Zaman*'ın 74'üncü paragrafında sunulan otantik tarihsellik kavramının, Heidegger'in 1933'te Nasyonal sosyalist "devrime" katılma kararını anlama tarzını doğuran genel felsefi çerçeveyi sağladığı kuşku götürmez. Fakat yine de en azından Heidegger'in kafasında Freiburg Üniversitesi Rektörü olarak 1933'te uygulamaya koyma girişiminde bulun-

---

[54] Geriye bakıldığında çarpıcı iseler de bu tür retorik ve tarihsel yakınlıklar (Fritsche'nin *Tarihsel Kader ve Nasyonal Sosyalizm* [*Historical Destiny and National Socialism*]'nde olduğu gibi) çok yanlış istikametlere sürükleyici de olabilirler. Yine de bu kavramlar, Olafson'un Heidegger'in tarihsellik anlayışının " belirli herhangi bir politik özelliğe atfedilemeyecekleri" ("Heidegger's Thought and Nazism," 288, dipnot 12) yolundaki iddiasını çürütmek için yeterlidirler.

[55] Heidegger'in Nietzsche'yi kahramanı olarak seçmesi konusunda bakınız Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity*; ve benim, "The End of Ontotheology" ve "Deconstructing the Hero."

duğu fiili politik inisiyatifleri meşrulaştıran özel felsefi motiflerle ilgileniliyorsa, ben bu durumda felsefe tekerleğinin, *Varlık ve Zaman*'ın 3'üncü paragrafında çok daha önceden politik patikaya konuşlandırıldığını ileri süreceğim. Çünkü burada Heidegger, adını anmaksızın Kant'ın felsefenin diğer disiplinlerle ilişkisinin (yolu aydınlatmak için önden giden) "el feneri-taşıyıcısı" rolü değil (dolaşıklıkları çözmek için arkadan gelen) "gelin eteği-tutucusu" rolü olması gerektiği yolundaki deklarasyonu — "yüksek [teoloji] fakültesi" tarafından yayınlanan (fakat Locke'ın empirist "vasıfsız-emekçi" ("underlaborer") imajını müjdeleyen ve neo-Kantçı ontolojinin yerine epistemolojiyi ikame etme çağrısında yankısını bulan bir deklarasyondur) — örtülü reddini benimsemiştir.[56] Felsefeye daha düşük düzeyde bir statü veren bu görüşü net şekilde tersine çeviren Heidegger felsefenin "pozitif bilimlere öncülük etmesi gerektiğinde ve bu öncülüğü *yapabileceğinde*" (B&T 30/S&Z 10) ısrar eder. Büyük politik önemine rağmen, Heidegger'in Husserl'in Kantçı felsefeyi "bütün Bilimlerin Kraliçesi" tahtına çıkarma arzusunu gerçekleştirme girişimi Heidegger ihtilafı mihverinde dönen ikincil literatürde büyük ölçüde görmezden gelinmiştir ve bu yüzden burada detaylı şekilde ele alınmaya değer. Bu bizi ayrıca "otantik tarihsellik" ile Heidegger'in politik tutumu arasındaki dikkatlerden kaçmış ilişkiyi daha net şekilde ortaya koymaya muktedir kılacaktır.

Heidegger'e göre, somut inceleme nesnesiyle her bilimsel disiplin *pozitif bilimdir*. "Pozitif bilim" terimi

---

[56] Bakınız Kant. "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," *Perpetual peace and Other Essays*, 126; ve Kant, "Preface to the First Edition," *Critique of Pure Reason* (özellikle Avii-Axii).

bilimsel disiplinlerin her birinin bir ontolojik "postülaya," yani incelediği entiteler sınıfının ne *olduğuna* ilişkin bir önkabule dayandığı yolundaki iddiasını taşır. Sözün gelişi biyoloji canlı varlıkların fonksiyonlarını nasıl yerine getirdiklerini anlamaya çalışır. Biyologlar bu görevi başarıyla yerine getirirken bize *bios*'un *logos*'unu, yani canlı organizmaların düzenini ve yapısını çok ayrıntılı bir biçimde anlamamıza imkan verirler. Fakat Heidegger biyolojinin bize hayatın ne *olduğunu* söyleyemeyeceğini öne sürer. Biyologların hayatın ne "*olduğuna*" ilişkin bir kavrayışları vardır elbette; basitçe ifade etmek gerekirse bu, incelemeye elverişli entiteleri ayırt etmeleri için gereklidir. Ancak Heidegger "canlı bir şey olarak canlılar dünyasına ait varlık türüne" ilişkin bu ontolojik kavrayışın normalde biyolojik empirik araştırmaların ürünü değil bir önkabül olduğunu iddia eder (B&T 30/S&Z 10).[57] Heidegger aynı görüşü sosyal ve insani bilimler konusundada ileri sürer. Sözün gelişi psikoloji, bilincin, yani *psychê*'nin fonksiyonunu yerine getirmesi konusunda çok şey söyleyebilir, fakat bilincin ne *olduğu* konusunda hiçbir şey söyleyemez. Aynı şekilde, tarih disiplini (*Varlık ve Zaman*' da "tarihyazımı") tarihsel olaylar

---

[57] Bilimin "önkabülleri" ile "sonuçları" arasındaki bu ayırın problematik bir ayrım gibi görünebilir: "canlıların hayatının" ne *olduğuna* ilişkin (biyologun peşinen kabul ettiği) anlayış daha sonra empirik araştırmayla test edilebilir (dolayısıyla çürütülebilir ya da doğrulanabilir) mi? Heidegger bu görüşü çok açık bir şekilde reddeder; çünkü: "Bu ontolojik temeller empirik malzemeden türetilen müteakip hipotezlerle asla ifşa edilemez. ... onlar daima hep "orada"dırlar; empirik materyal basitçe bir araya getirdiğinde bile. Eğer pozitif araştırma bu temelleri görmeyi ve apaçık hale getirmeyi başaramıyorsa, bu hiçbir suretle onların temel bilimler olmadıkları ya da pozitif bilimin herhangi bir tezinin olabileceğinden çok daha radikal bir anlamda problematik olmadıkları anlamına gelmez" (B&T 75/S&Z 50).

konusundaki kavrayışımızı artırır, fakat bize tarihin ne *olduğunu* söyleyemez.

İzah edelim: Heidegger biyologların organik entiteleri inorganik entitelerden ayıramayacaklarını, psikologların bilinç durumları ile bilinçdışı durumları ayırmaya muktedir olamadıklarını ya da tarihçilerin tarihsel olayları tarihdışı olaylardan ayıramayacaklarını iddia ediyor değildir. Onun görüşü daha ziyade, bu tür temel kavramsal ayırımlar yaparken biyologların, psikologların ve tarihçilerin daima inceledikleri alanın entitelerinin ne olduklarına ilişkin incelemelerini önceleyen ontolojik bir kavrayışı kullandıklarıdır. Gerçekten de hiçbir bilim, incelediği varlıkların en azından zımni bir ontolojik kavrayışına sahip olmaksızın faaliyetini sürdüremez.[58] Basitçe dile getirmek gerekirse, tarihyazımını *gerçekleştirmek* için tarihçiler doğru inceleme nesnelerine odaklanmaya muktedir olmalıdır ve bu da onların bir tarihsel olayı "tarihsel" yapan şeye ilişkin bir ön kavrayışa sahip olmaları gerektiği anlamına gelir. Sözün gelişi geçmişin hırdavat deposuna gönderilecek entiteleri geçmişin müzelere gitmesi mukadder entitelerinden ayırmak için tarihçilerin, tarihsel olayı "tarihsel" yapan şeye ilişkin bir ontolojik ön kavrayışa, Heidegger'in tarihsel olanın "tarihselliği" diye adlandırdığı şeye (B&T 31/S&Z 10) ilişkin bir anlama bel bağlamak durumundadır. Aynı şekilde botanik "bitkilerin bitki olma karakterinin bir ontolojik kavrayışına, fizikçiler "cisimlerin maddiliği," zooloji "hayvanların hayvan olmaklığı," antropo-

---

[58] David Cerbone'un güzelce ortaya koyduğu gibi, "her araştırma araştırmakta olduğu şeye ilişkin bir kavrayışı ya da anlayışı peşinen varsayar; aksi takdirde araştırılacak şey kör bir gruplandırma dışında hiçbir şey olamayacaktır" ("World, World-Entry, and Realism in Early Heidegger," 410).

loji "insanların insan olmaklıkları" konusunda bir ontolojik kavrayışa dayanmak durumundadır (QCT 118/GA5 78).[59] Heidegger'in listesi sonu gelmez şekilde genişletilebilir; çünkü Heidegger *her* pozitif bilimin böyle bir ontolojik ön anlayışı, her bilimin incelediği entiteler sınıfının *varlığına* ilişkin bir arkabahçe kavrayışını varsayar.[60]

Bu yüzden Husserl'in *doğa* bilimlerinin "naifliği" ya da "yetersizliği" ile ilgili iddiasını genelde *pozitif* bilimlere teşmil etmek suretiyle Heidegger Husserl'in büyük "sistematik temel bir felsefe bilimi"[61]

---

59 *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bunlara, "mütekabil bilimsel araştırmaların temaları olarak kabul " edebilecekleri ontolojik postüla örnekleri olarak "tarih, uzay, doğa, hayat Dasein, dil ve benzeri şeyleri" de ilave eder (B&T 29)S&Z 9). Bakınız Trish Glazebrook, "Heidegger on the Experiment," 256.

60 *Varlık ve Zaman*'da Heidegger Dasein'ı incelemeye çalışan bir disiplinler listesinde "politika bilimini," açıkça bu araştırma alanının bir (normal) bilim düzeyinde gelişip gelişmediğine ilişkin çekincelerine işaret ettmek amacıyla tırnak içine yerleştirir (B&T 37/ S&Z 16).1942 tarihli *Parmenides* derslerinde Heidegger bu sorunu "*polis*'in temelde entitelerin varlığıyle ilişkili olma tarzını" sorgulayarak politik olanın *politikliği'ne ilişkin ontolojik* sorunu ele alır (PAR 89/GA54 133). O bununla tam da "politik olan"a ilişkin bu ontolojik soruna ilgi duyan post-Heideggerci filozofların ve politika teorisyenlerinin önemli çalışmalarını müjdeler; bahis konusu filozof ve politika teorisyenleri ve eserleri arasında şu filozof ve metinler vardır: Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics;* Claude Lefort, *Democracy and Political Theory;* Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political;* William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization.*

61 Bakınız Husserl, "Philosophy as a Rigorous Science," 116-17, dipnot f ve 85): "Bütün doğa bilimleri kendi yola çıkış noktaları konusunda naiftir." Heidegger'in genellemesi (sadece doğa bilimlerinin değil) insan bilimleriyle sosyal bilimlerin kendilerine kılavuzluk eden ontolojik önkabüllerde uzlaşabileceklerini (ve dolayısıyla basitçe bir tür daimi ontolojik karmaşayı devam ettirmediklerini ya da aksi durumda az ya da çok belirsiz bir suni trendler silsi-

ortaya koyma arzusunu yerine getirmenin yolunu keşfettiğini düşünür. Heidegger felsefeyi bilimlerin kraliçesi tahtına oturtmayı tam olarak nasıl amaçlamıştır? Argümanının çekirdeği üç adımda parçalanabilir; bu adımların ilkini az önce yeniden inşa etmiştik. Bütün pozitif bilimlerin bir ontolojik duruşu varsaydıkları yolundaki bu ilk iddiasına dayanan Heidegger, ikinci adımda bu pozitif bilimler ile felsefe "bilimi" arasında temel bir farklılık bulunduğunu öne sürer:

> Ontik bilimler her durumda bilimsel ifşadan *önce* zaten ifşa olmuş durumdaki verili bir entiteyi tematize eder. Biz — bir *positium*'a— verili entiteler olarak bu entitelerin bilimine pozitif bilimler diyoruz. ...Oysa ontoloji ya da varlığın bilimi temel bir görüş/bakış değişikliği talep eder: entitelerden varlığı geçiş değişikliği.
>
> (P 41/GA9 48)[62]

Pozitif bilimler bütün entite sınıflarını inceler ve bu yüzden Heidegger pozitif bilimlere "ontik bilimler" diye atıfta bulunur. Oysa felsefe, felsefeyi "ontolojik bilim" ya da çok daha kuşatıcı şekilde "varlığın bilimi" haline getiren entite sınıflarının varlığını inceler. Başka bir söyleyişle, Heidegger'in ikinci tezi, felsefenin tam da pozitif bilimlerin peşinen garanti/kesin

---

lesini izlemediklerini) varsayar. Bu varsayım, göreceğimiz gibi, Heidegger'in her tarihsel çağı zımnen paylaştığı bir temel ontolojinin (veya geç döneminin kavramıyla ontoteolojinin) birleştirdiği fikrinden doğar. (Bakınız Dreyfus, "Heidegger's Hermeneutic Realism.")

62 Bu iktibas "Phenomenology and Theology"'den; bu metin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın yanladığı yıl (1927) verdiği bir derstir.

saydığı şeyi/şeyleri inceler: bu kesin sayılan şeylerin ontolojik konumlarını inceler. Bu yüzden pozitif bilimler ile felsefenin inceleme nesnelerini birbirinden ayıran Heidegger'in "ontolojik farklılık" diye adlandırdığı şeydir; yani, "entiteler" [*Seienden*] ile "entitelerin varlığı" [*Sein des Seienden*]. Pozitif bilimler farklı türden entiteleri inceler; oysa felsefe bu entite türlerinin varlığını inceler (GA27 223).[63] Burada Heidegger'in felsefeyi kendi tahtına çıkarmaya çalıştığı argümanındaki iki adım sözkonusu. Birincisi: her pozitif bilim incelediği entiteler sınıfının varlığına ilişkin bir kavrayışı varsayar; ikincisi: felsefe bilimi kendisini tam da bu ontolojik konumlarla ilişkilendirir.

Heidegger'in argümanındaki hayati üçüncü adım, pozitif bilimlerin ontolojik konumlarının/postülalarının, bilimadamlarının fiili araştırmalarına *kılavuzluk ettiği* tezidir. Heidegger 1927'de şöyle yazar: "Felsefenin ... özü itibarı ile görevi bütün ... pozitif bilimlere ontolojik temellerine göre istikamet vermektir" (P 53/GA9 65). Çünkü bu ontolojik "temel kavramlar bir bilimin tema olarak üstlendiği bütün nesnelere/objelere dayanak teşkil eden inceleme-konusu alanına ilişkin bir ön anlamaya ulaşma tarzımızı belirler ve her pozitif bilime bu ön anlama kılavuzluk eder" (B&T 30/S&Z 10).[64] Bana göre Heidegger'in söylemek istediği, bilimadamının incelediği entiteler sınıfının ne olduğuna ilişkin

---

[63] Burada Heidegger'in 1928-1929 dersleri *Einleitung in die Philosophie*'de sunduğu görüşlerini yeniden inşa ediyorum (GA27 223).

[64] "Phenomenology and Theology"'de Heidegger şunu söyler: "Her şey kendisini yalnızca bir entitenin ne olduğuna ve nasıl olduğuna ilişkin (açıkça biliniyor almasa da) hazırlayıcı, kavram-öncesi bir anlama temelinde ifşa eder. Her ontik yorum genellikle bir ontolojinin gizli temeli üzerinde işler" (P 50/GA9 62).

ontolojik kavrayışının yalnızca (apaçık durumdaki) incelediği *şeyi*'in *ne* olduğunu değil, aynı zamanda onu *nasıl* (bu hiç de apaçık değildir) inceleyeceğini de etkilediğidir. Sözün gelişi, çağdaş biyolog "kendi kendisini kopyalayan bir system" olarak hayatın ontolojik bir kavranışına bağlı tarzda çalışırken fonksiyonlarını anlamaya çalıştığı entiteler yalnızca günümüzde bitki ve hayvan krallığında yaşadığı düşünülen kendi kendisini-kopyalayan varlıklar değildir; aynı zamanda kompüter virüsleri, nanoteknoloji, "elektrik balığı" gibi entiteler ve suni hayat denilen hayatın diğer formlarıdır da. Böylesi bir suni hayatı incelemek bütünüyle karmaşık kompüter simülasyonlarıyla sınırlı "yaşayan sistemlerin" gözlemlenmesi gibi yeni araştırma modlarını ve tarzlarını da gerektirecektir.[65]

Hayal mahsülü olsa da bu örnek biraz atipik; biyolojinin kılavuz ontolojik postülasını (yani "hayat kendisini-kopyalayan/tekrarlayan bir sistem*dir*" postülasını) apaçık hale getiriyor; oysa Heidegger normalde bu tür postülaların yalnızca bilimin araştırmalarının arkabahçesindeki önkabüller olarak görev yaptıklarını savunur. Fakat Thomas Kuhn'u müjdeleyen Heidegger bu tür ontolojik postülaların genellikle bilimin normal görevini yerine getirirken ortaya çıkan krizler sırasında bilimsel tartışmanın önbahçesinde yeraldıklarını düşünür. Gerçekten de *Varlık ve Zaman şunu ileri sürer:* "bilimlerin reel hareketi" pozitif araştırma sorgulaması incelediği konuyla [normal] ilişkisini kapardığında gerçekleşir; "bilimlerin reel hareketi" bu tür krizler, "kendilerine özgü kılavuz ontolojik kavrayışlarına bağlı bilimleri "kendilerine göre az ya

---

[65] Bakınız Margaret Boden, ed., *The Philosophy of Artificial Life.*

da çok radikal yahut ılımlı bir revizyona" sürüklediğinde gerçekleşir (B&T, 29/S& Z 9).[66] Böyle bir kriz sırasında bilim genellikle incelediği entiteler sınıfının varlığıyle ilgili kılavuz ontolojik kavrayışını sorgulamaya tabi tutar; çünkü genellikle krizi yalnızca daha önceki ontolojik kavrayışını revizyona tabi tutarak çözebilir. Açıkça bu tür ontolojik sorgulamayı ve revizyonu farkeden ve bu sorgulamaya ve revizyona katılanlar *felsefe* yaparlar, der Heidegger, bu katılımcılar ister bir felsefe departmanında çalışıyor olsun ister olmasın farketmez (GA27 226). İşte bu anlamdadır ki ben Heidegger'in provokatif fakat genellikle yanlış anlaşılan ve dolayısıyla ihtilaflı aslında bilim "düşünmez" iddiasını, Heidegger'in hayatı boyunca savunduğu bir görüş olarak kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum.[67]

Heidegger için felsefe esasen ontolojik sorgulama aktivitesidir (daha sonra bu aktiviteyi metafizikten ayırmak için genellikle "düşünme" diye adlandıracak

---

[66] *Varlık ve Zaman*'da Heidegger kendi ontolojik kavrayışlarındaki bir krizin içinde ya da eşiğindeki pozitif bilim örnekleri şunlardır: biyoloji, tarih, edebiyat, matematik, fizik ve teoloji (B&T 29-30/S&Z 9-10).

[67] Nitekim 1960'ların başında Heidegger şu görüşü savunur: "*Bilim* felsefe boyutunda hareket etmez; fakat bilim kendisini bilmeksizin bu boyuta dayanır. Sözün gelişi: Fizik uzay, zaman ve hareket içinde faaliyette bulunur. Bilim olarak bilim hereketin ne olduğunu, uzayın ne olduğunu, zamanın ne olduğunu söyleyemez. Bilim bu yüzden düşünmez" (Q&A 83/A 24). 1965'te Heidegger şöyle der: "fizikçilerin metafizik fikirler üzerine kafa yoramaları istenir. .. fizikçiler bunu yalnızca fiziğin temel varsayımlarına ve ayrıca fizikçiler farkında olmadıkları zaman bile bu alanda *eccep-tio* olarak standart olmaya devam eden şeye [yani "doğaya" ilişkin modern doğal bilimsel anlayışta mündemiç/içkin "homojen uzay" varsayımı gibi varsayımlarına] dönmeye hazır iseler yapabilir elbette" (ZS 57, 30/Z 74, 37; keza bakınız ZS 75-76, 122-4/Z 97-8, 159-61).

olsa da).[68] 1928-29 dönemi dersleri *Felsefeye Giriş*'te [*Introduction to the Philosophy*] Heidegger şöyle söyler: "felsefe hikmetin bilgisi [*Erkenntnis der Weisheit*] değildir. ... Felsefe felsefe yapmadır [*Philosophieren*]." "Felsefe" kelimesinin standart etimolojisinde bir değişiklikle Heidegger *philia'yı* özü itibarı ile, "sevdiği şey için mücadele eden [*kämpf*] hakiki dostluk" ve *sophos*'u "asli olana (the essential) eğilimli güdü" olarak anlar ve dolayısıyla *felsefe yapmayı* (*philosophizing*), yani aktif felsefe pratiğini, "kişinin yetilerini asli olan (the essential) için kullanma mücadelesi olarak tanımlar (GA27 35, 21-22).[69] "Asli/öz (essence) ile Heidegger pozitif bilime kılavuzluk eden ontolojik önkabulü ya da postülayı kasteder. Bu yüzden Heidegger şunu söyleyebilir: "Bilimlerden söz ederken bilimler aleyhinde konuşmuyoruz, aksine onlar için, özleriyle ilgili açıklıkları için konuşuyoruz" (WCT 14/WHD 49).[70] Normal-

---

[68] Heidegger'in daha sonra kendi pratiğine, ontolojik geleneği dekonstrüksiyonunu gerçekleştirir gerçekleştirmez felsefeyi metafizikle eşitlemeye başladığı için "felsefe"den çok "düşünme" diye atıfta bulunduğu itirazı yapılabilir. Fakat yine de hem *felsefe* (erken döneminde) hem de *düşünme* (geç döneminde) ontolojik sorgulama aktivitesine atıfta bulunur; göreceğimiz gibi, temel ontolojiden çağlara ait bir ontoteolojiler serisine dramatik değişmelerin örtüsünü kaldıracağı varsayılan *şey* işte tam da bu ontolojik sorgulamadır.

[69] Bakınız Nietzsche, *The Pre-Platonic Philosophers*, 7-9.

[70] Heidegger buna hemen şunu ekler: "Bu bilimlerin kendi başlarına pozitif şekilde temel şeyler oldukları yolundaki kanaatimize imada bulunur. Fakat bilimlerin özleri bugün üniversitelerimizin seve seve olduklarını tahayyül ettikleri özlerden bütünüyle farklı türdedir. Her ne olursa olsun biz hala bugünün bilimlerinin başka hiçbir yere değil teknolojinin *özü* alanına ait/bağlı oldukları yolundaki tahrik edici olguyla karşı karşıya kalmaktan korkuyoruz." Geç Heidegger burada bilimlerin kılavuz ontolojik önkabüllerini/postülalarını varlığı "teknolojik" kavrayışımıza temel teşkil eden Nietzscheci ontoteolojiden devraldıkları kanaatini dile getiriyor.

da bilime zımnen kılavuzluk eden, ancak bilimsel kriz dönemlerinde kuşku götürür hale gelen ontolojik kavrayışın açıkça sorgulandığı ve göz önüne serilmeye çalışıldığı her durumda "felsefe yapılıyor"dur. Bu yüzden biyoloji filozofları kadar biyologlar da "suni hayat" hakkındaki son tartışmalar sırasında canlıların hayatının ne *olduğuna* ilişkin ontolojik kavrayışı açıkça sorguladıkları ölçüde felsefe yapmaktadır. Aslında pozitif bilimlerin "düşünmediklerini" söylemek, basitçe dile getirmek gerekirse, pozitif bilimlerin kendilerine kılavuzluk eden ontolojik önkabülleri sorgulamadıkları anlamına gelir. Heidegger bunu şöyle dile getirir: "Araştırmacı daima daha önce belirlenmiş şu şey temelinde işlem yapar: Doğa, tarih, sanat gibi şeylerin varolmaları ve bu şeylerin ilginin nesneleri haline gelebilmiş olmaları gerçeği" temelinde (B&T 30 /S&Z 10).

Bilimadamları da bazen bu tür potansiyel devrimci sorgulamaya angaje olur elbette, fakat onlar bunu yaptıklarında (Heidegger'in tanımı gereği) felsefe yapıyorlardır, araştırma değil. Bu yüzden, quantum mekaniği böylesi bir devrimci sorgulamaya angaje olduğu için Heidegger aslında "atom fiziğinin bugünkü liderleri Niels Bohr ile [Werner] Heisenberg'in bütünüyle felsefi tarzda düşündüklerini" (WT 67/FD 51) kabul eder.[71] Tam tersine felsefe, "yalnızca" bu tür bilimsel krizlerin merkezindeki ontolojik sorgulamaya angaje olduğunda "canlı ve faal"dir (GA27 226). Başka bir söyleyişle filizoflar (ve başkaları) yalnızca doğa bilimlerine, sosyal bilimlere ve insan bilimlerine kıla-

---

[71] *Varlık ve Zaman*'ın örnekleri arasında aynı zamanda matematik entitelerin ontolojik statüleri konusunda formalistler ile sezgiciler arasında vuku bulan tartışma ve canlıların hayatının doğası konusunda mekanistler ile vitalistler arasındaki çatışma da yer alır.

vuzluk eden ontolojik önkabülleri potansiyel bakımdan devrimci bir sorgulama ve ortaya koyma faaliyetini yürüttüklerinde *felsefe yaparlar.* Bu yüzden Heidegger 1928'de Husserlci "bilimsel felsefe" fikrinin sadece gerektiği kadar değil herhangi bir daireden çok daha dairevi bir "dairevi alana" ("circular sphere") benzediğini, bu yüzden "felsefe yapmanın" "mümkün herhangi bir bilimden çok daha bilimsel" olduğunu ileri sürer (GA27 17-18, 221). Gerçekten de, net şekilde ifade etmek gerekirse, "felsefe bilim *değildir* ... daha ziyade bilimin *orijinidir* [*Ursprung*]."[72] Bilim, normal bilimin devrimci bilimden doğuşunu adırır biçimde felsefeden "doğar;" başka bir söyleyişle, devrimci bilim döneminde, yani normalde pozitif bilimlere kılavuzluk eden ontolojik önkabüller/postülalar ile ilgili kriz ve karar zamanında felsefi olarak kazanılan ontolojik vukufların sonunda rutinleştirilmesi ve prosedürel ifşasıyla doğar.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, bu şekilde felsefe yapmanın "entiteleri varlığın temel oluşumuna göre yorumlamak" (B&T 30/S&Z 10) olduğunu söyler. Felsefe, pozitif bilimlerin kılavuz ontolojik önkabüllerine odaklanmak suretiyle, pozitif bilimlerin incelediği entiteler alanının varlığını açıkça yorumlar. Felsefe bunu yaparak pozitif bilimlerin ontolojik postülalarını yorumlar ve böylece bilimlerin muhtemel gelişme istikametini değiştirerek bilimlere kılavuzluk eder.[73] Nitekim Heidegger şunları yazar:

---

[72] Heidegger bu görüşü 1966'da "Fenomenolojinin, doğa bilimlerinin bilim olduğundan çok daha fazla bilim olduğunu" (ZS 211/Z 265) ileri sürerek yeniden teyit eder.

[73] Heidegger'in bu kurala getirdiği yegane istisna teoloji pozif bilimidir; çünkü bu bilimin kılavuz ontolojik postülasına inanç yoluyla ulaşılabilir ve postülası yalnızca inanç yoluyla doğrula-

> Bilimleri bu tarzda temellendirme, bir bilimin "yöntemini" keşfetmek için bulma riskine girdiği sıradaki statüsünü araştırmak suretiyle ağır aksak bilimlerin arkasından gelen bir "mantık" türü değildir. Tam tersine bu temellendirme ... üretici /verimli bir mantıktır — belirli bir varlık alanında tabiri caizse *sıçrayarak önden gitmesi* anlamında, oluşumunu dikkate alarak varlığı ilk kez ifşa eden, bu yolla elde edilen yapıları pozitif bilimlere elverişli açık talimatlar olarak sunan bir mantık.
>
> (B&T 30-1 /S&Z 10, italikle vurgu bana ait)

Heidegger burada *Varlık ve Zaman*'ın "serbest bırakan/özgürleştiren" "ileri sıçrama" ile "egemen olan /tahakküm kuran" "ileri sıçrama" arasındaki ünlü ayırımını — Heidegger'in pedagojik ortaklaşa "birlikte-olma"nin (*Mitsein)* otantik yöntemleri ile otantik olmayan yöntemleri arasındaki farklılığı göstermek amacıyla kullandığı bir ayırımdır — kullanır (B&T 158-9 /S&Z 122). Bana göre bu ayırımı kullanmasının anlamı, felsefenin bilimlere, onlara dışardan önceden mevcut standartları yükleyerek değil, bilimlerin kendilerini yönelteceklerı ve kendilerine yansıtacakları [anlama bu yolla açık bir tarzda tekrar geriye bilimlere yönelecektir] ontolojik anlamayı tedarik ederek ve böylece ilerleyecekleri yolu içerden aydınlatarak ve

---

nabilir; seküler fenomenolojik analiz yoluyla değil (B&T 30 /S&Z 10 ve PT). Ben bunun Heidegger'in "felsefi teolojinin" oksimoronik (oxymoron: vurgu için zıt kelimeleri birarada kullanma: 'öldürücü şefkat' gibi, ç.) bir "fasit daire" veya "wooden iron" ("tahta demir") olduğu yolundaki sık sık tekrarladığı provokatif iddiasıyla söylemek istediği şey olduğunu düşünüyorum.

dolayasıyla sürekli ilerlemelerini kolaylaştırarak, kılavuzluk etmesi gerektiğidir.[74]

Gerçekten de Heidegger bunu Nietzsche'yi, Dilthey'ı, ve diğer tarih filozoflarını titiz bir okumaya tabi tutarak pozitif "tarihyazımı" bilimi için yapar; bu, "tarihsellik" anlayışı ile politik tavrı arasındaki şimdiye kadar gözden kaçırılmış ilişkiyi gözler önüne seren bir olgudur. Nitekim, eğer *Varlık ve Zaman*'ın otantik "tarihsellik" nosyonunun *tarihsel* entiteyi (bu terim Heidegger'in herhangi bir biçimde "varolan" kişiler, olaylar ve süreçler dahil herhangi bir şeyi göstermek amacıyla en geniş anlamıyla kullandığı bir terimdir) entite yapan şeyin ne olduğunu felsefi olarak açıklamayı denediğini ve tarihin *varlığının* bu kavranışının tarihçiyi tarihsel entiteleri tarihdışı entitelerden ayırmaya muktedir kıldığını hatırlar isek, "otantik tarihsellik" nosyonuyla Heidegger'in kendisinin de kılavuz ontolojik önkabülleriyle/postülalarıyla birlikte bir bir pozitif bilim — yani tarih ya da "tarihyazımı" — oluşturmaya çalıştığını görebiliriz. Charles Guignon'unun gösterdiği gibi, Heidegger otantik "tarihyazımı"nın yorumunu otantik tarihselliği kavrayışından çıkarmayı dener. Gerçekten de, Heidegger bu konuda, varoluş analitiği "Dasein'ın tarihselliğini ontolojik olarak tarihyazımı imkanının ontik koşulu olarak geliştirdiği [ölçüde] tarihyazımı durumundaki insan bilimlerinin metodoljisinin ... köklerinin Dasein'ın tarihselli-

---

[74] Nitekim Heidegger 1930'da öğrencilerine şunu söyler: "Fiziğin otorite taleplerine [yani neo-Kantçı felsefenin kendisini epistemolojiye teslim ederek boşalttığı metafizik tahtı ele geçirme iddialarına] itibar etmemiz gerekmese de, empirik materyaller denilen empirik materyaller olarak *fiziğin çağdaş problemlerinin içeriğinin* elimine edilmesine izin verilemez; çünkü bu materyaller *aslında doğanın özünün yeni tanımlarına işaret ediyor olabilirler*" (EHF 104/GA31 147-8, vurguları değiştirdim)

ğinde olduğunu" (B&T 62 /S&Z 38) yazarken çok nettir. Bu *Varlık ve Zaman*'daki otantik tarihsellik tartışmasını, Heidegger'in pozitif bilimlere kılavuzluk etmesi gereken ontolojik kavrayışı felsefi açıdan fiilen meşrulaştırma girişimininin başlangıcı haline getirir. (Ayrıca, odağını akademik tarih disiplinine klıvuzluk eden ontolojik önkabülle/postüla ile sınırladığı zaman bile Heidegger'in projesinin ulaşmayı umduğu kesin, bilime-kılavuzluk eden sonuçlar üretmediği açık gibi görünüyor. Ne yazıktır ki, 1927'deki projesini radikal şekilde yeniden düşünmek ya da işlemek yerine Heidegger projesini yalnızca geriye, pozitif bilimlerin *tümüne*, ve dolayısıyla üniversitenin tümüne kılavuzluk etmeye elverişli bir temel ontolojiye yönelik çok daha tutku yüklü bir arayışa çevirmiştir.)[75]

---

[75] *Geschichtlichkeit* genellikle "tarihsellik" diye tercüme edilir, fakat bu erken dönem Heidegger'in görüşleri tartışılırken yanlış yola sürükleyicidir. Geç Heidegger aslında *Geschichtlichkeit* kavramını varlığın bir tarihi olduğu fikrini (insanlığın gerçekliğe ilişkin temel hissinin zamanla değiştiği yolundaki zorlu fikrini) dile getirmek için kullanır, ve bu tam da çoğumuzun büyük ölçüde belirsiz "tarihsellik" terimiyle kastettiğimiz şeydir. Aslında Heidegger'in "ontolojiyi" giderek dozu artan "tarihselleştirmesi" (bu metafiziği dekonstrüksiyonunun yolaçtığı birşeydir) onun iddia edilen dönüşü'nün, yani "erken" Heidegger'i (1937'den önceki Heidegger) "geç" Heidegger'den ayıran felsefi dönüşümünün açık karakteristiklerinden biridir. Fakat bu "tarihsellik" doktrinini 1927 tarihli *Varlık ve Zaman*'a dönerek okuyamayacağımız anlamına gelir; çünkü *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bir "temel ontoloji" peşindedir ve bu, göreceğimiz gibi, ontolojiyi radikal tarihselleştirmesinin sonuçlarıyla nihai belirlemede uyuşmaz. Yine de Heidegger'in bu terimi hayatı boyunca kullanımının atlama eğilimi taşıdığı bir ayırımı ileri sürererek, yani *tarihselliği* (*historicality*) tarihin varlığına (erken döneminde tarihi tarih yapan şeyin ne olduğuna ilişkin ontolojik soru) atıfta bulunmak için kullanarak, *tarihliği* (*historicity*) varlığın tarihine (ontolojiyi radikal tarihselleştirmesiyle birlikte daha sonra *Seinsgeschichte*) tahsis ederek *Geschichtlichkeit* kavramını belirsizlikten kurtarabiliriz. Bunu böyle yapmak tarihsellik (historicality) ile tarihliğin (historicity) farklı, ancak, Guignon'un vu-

Özetle dile getirmek gerekirse, Heidegger'in anladığı şekliyle felsefe artık bilimlerin arkasına takılamaz ve geçmişe dönük tarzda onların metodolojik anlaşmazlıklarını çözen gelin eteği-tutucusu olamaz. Pozitif bilimlerin ontolojik postülalarını/önkabullerini vuzuha kavuşturmak suretiyle felsefe, gelişme imkanlarını önceden açıklığa kavuşturarak, "araştırmaları için açık talimatlar" üreterek ve dolayısıyla "temelde peşinde oldukları şeye" ulaşmalarına katkıda bulunarak diğer bilimlere kılavuz rolü oynar (B&T 71 /S&Z 45). Bu şekilde Heidegger, felsefenin bilimlerin "meşale taşıyıcısı" olarak tarihsel rolünü ilan ettiğine inanır. Fakat felsefe yolu, hangi hedef istikametinde aydınlatacaktır? Heidegger bilimlere, üniversiteye, Almanya'ya göstermeye çalıştığı istikameti biliyor muydu?

15. Çıkarılan Dersler (1934'ten sonra)

Bu sorgulamanın bize hatırlattığı gibi, Heidegger'in felsefeyi tahtına çıkarma girişimi, pek abartılı bir tasvir değilse de, kolayca bir tür felsefi emperyalizm izlenimi bırakabilir. Pozitif bilimler olarak pozitif bilimlerin kendi kılavuz ontolojik postülalarını hem izah edemeyecekleri hem de temin edemeyecekleri, aksine onları felsefeden almaları gerektiği fikri böyle bir izlenimi güçlendirebilir. Fakat Heidegger'in görüşünün bi-

---

kuf yüklü "The History of Being" ("Varlığın Tarihi") denemesinde gösterdiği gibi, gelişim belirten kavramlar olduklarını anlamamıza katkıda bulunur. Amaçlarımız bakımından çok daha önemlisi, tarihselliği (historicality) tarihlikten (historicity) ayırmak bize aynı zamanda "otantik tarihsellik" ile Heidegger'in bu metinde ana hatları çizilen politik tutumu arasındaki bağlantıyı görmemize de katkıda bulunur. [Bu iki kavramı Türkçe'de karşılama imkanımız yok gibi görünüyor; okur için sorun olmaması için heriki kavramı (*historicality* ve *historicity*) parantez içinde vermeyi uygun gördüm, çev.]

limadamlarının felsefeye tabi kılınmasını gerektirmediğini hatırlatalım; gerektirmez çünkü, gördüğümüz gibi, o bilime kılavuzluk eden felsefe yapma tarzını belirli bir akademik departmanının özel kaynağı olarak görmez. Bilimadamları da felsefe yapabilirler; gerçekten de Heidegger ısrarla bilimadamlarının da felsefe yapması gerektiğini ileri sürer. Bilimadamları tam da felsefe yapmaya başladıklarında, artık pozitif bilim yapamazlar. Bir şapkayı diğeriyle değiştirerek onlar, Kuhncu terimlerle, felsefe yapmak için kendi normal bilimsel paradigmalarının arkabahçe ontolojik önkabüllerini unuturlar; en azından geçici olarak normalde kendilerini araştırmalarına kılavuzluk eden temel ontolojik soruna adamaları dolayısıyla devrimci bilimin keşfedilmemiş sularına daldıkları için unuturlar.[76] Aslında Heidegger'in Rektörlük Konuşması bilimadamlarının felsefe yapmalarının gerekliliğini hatırı sayılır ölçüde vurgular; çünkü "fakültelerin ve disiplinlerin özlerine ilişkin temel ve asli sorunları çözdüklerinde" bu, "disipliner engelleri " yıkacak ve "disiplinleri ve fakülteleri içerden değiştirecektir" (Q&A 12/GA16 115). Yine de temel endişe ortadan kalkmış değil. Heidegger'in çapraz felsefi sorgulamanın önemine güçlü vurgusu ve bu tür bir ontolojik sorgulamanın bilimsel disiplinleri parçalanmış akademik departmanları canlandırarak ve yeniden birleştirerek dönüştüreceğine inancı dikkate alındığında, Freiburg Üniversitesi *Führer-Rektörü* olarak kısa görevi sırasında — gerekiyorsa felsefi bir emirle akademik özgürlüğü ortadan kaldırma önerisi ve üniversitenin departmanlar halinde bölünmesini görünüşte yeniden organize etme gönüllü-

---

[76] Kuhn'la mukayese Heidegger'in görüşlerine bir ilk yaklaşım olarak düşünülmüştür. (Aralarındaki farklılıkların özlü bir açıklaması için bakınız Dreyfus, *Being-in-the-World*, 279-80.

lüğü dahil — empoze etmeye çalıştığı fiili reformlardan bazılarının otortireyen karakterini nasıl anlamamız gerekiyor?[77]

Bu soruya cevap vermek için Heidegger'in görüşünün farklı başka boyutlarını da anlamamız gerekir. *Varlık ve Zaman*'ı yazdığı sırada Heidegger, farklı pozitif bilimlere kılavuzluk eden farklı ontolojik önkabüllerin hiç de farklı ve birbirine indirgenemez olmadıklarına inanıyordu. Tam tersine o bunun yerine ilkin pozitif bilimlerin hayatın, tarihin, psikenin vs varlığıyla ilgili kılavuz kavrayışlarının tümünün "bölgesel/mevzii ontolojiler" diye adlandırdığı çok az sayıdaki ontolojiden doğduğuna; ve ikincileyin bu mevzii ontolojilerin tümünün tek bir ortak kaynakta/zeminde, *Varlık ve Zaman*'ın "temel ontoloji" — bu "genelde varlığın anlamına" ilişkin bir kavrayıştır (B&T 227/S&Z 183)[78] — diye adlandırdığı şeyde temellendiklerine inanıyordu. Bir arada ele alındıklarında bu iki tez farklı ontolojik postülaların/önkabullerin ortak bir ontolojik temelden doğan farklı bütün pozitif bilimlere zımnen kılavuzluk ettiğini söyler. Genelde varlığın anlamıyla ilgili bir kavrayış (bir *temel ontoloji*), kendileri pozitif bilimlerin farklı ontolojik postülalarına temel teşkil eden mevzii ontolojilere temel oluşturur. Nitekim Heidegger (1927'de) şunu yazar: "her neye

---

[77] Heidegger'in Rektörlük Konuşması yüksek sesle "bu bilim kavramının hocaların ve öğrencilerin bilimsel bir komünitedeki/cemaatteki temel hareket formlarına müdahale ederek onları yeniden düzenlemesi gerektiğini" deklare eder: *departmanlar halindeki fakülteler* halinde ve *belirli departmanların öğrenci örgütleri* olarak yeniden organize edilmesi gerektiğini (Q&A 11/GA16 115).

[78] Heidegger'in oldukça karmaşık "temel ontoloji" anlayışının açık bir izahı için şu önemli metne bakınız: Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, 65-7. (Bakınız Husserl, *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*, 59-62.)

(doğa, tarih, ekonomi, uzay, sayı) yöneliyor olursa olsun bir bilimin verili olana yönelik her bilim-öncesi tavrını ... daha önce bir varlık anlayışı aydınlatır ve ona kılavuzluk eder ve bu o bilimin pozitif karakterinin vazgeçilemez unsurudur; bu varlık anlayışı [açıkça] kavramlara dökülememiş olsa bile" (PT 42/GA9 50). *Varlık ve Zaman* şunu söyler:

> Varlık sorusu bu yüzden yalnızca entiteleri şu ya da bu tipte entiteler olarak inceleyen bilimlerin mümkünlüğünü değil, onların *a priori* koşullarını anlamayı da amaçlar; bunu yaparken mevcut bir varlık anlayışıyla birlikte çalışır ve bu sırada ontik bilimleri önceleyen ve onlara temellerini sağlayan [mevzii] ontolojilerin mümkünlüğünü anlamayı da amaçlar.
>
> (B&T 31 /S&Z 11)

Peki nihai belirlemede bütün pozitif bilimlere temel olan ve onlara zımnen kılavuzluk eden bu temel ontoloji nedir? Bu zor fakat hayati soruya cevap vermek, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki on yılını alır.

Varlık ve Zaman'ın varlığın tarihinin dekonstrüksiyonunu yapmak istediğini herkes bilir; Heidegger bunun kendisini, Batı'nın tarihindeki her müteakip ontolojiyi şekillendiren temel varlık kavrayışını yeniden keşfetmeye muktedir kılacağına inanır (B&T 44 /S&Z 22). Batı tarihinin "gerisinde" keşfedilebilecek tarihüstü bir bağlayıcı ontolojinin keşfedilebileceği yolundaki bu fikir Heidegger'in Rektörlük Konuşması'nın daha otoriteryen boyutunun açıklanmasına katkıda bulunabilir. Çünkü, eğer farklı ontolojik postülaların bir temel ontolojide birararaya gitirilebileceklerini kabul eden felsefi vizyon üniversiteyi (ve ayrıca gö-

receğimiz gibi ulusu) yeniden birleştirebilirse, o takdirde böyle bir vizyonun eşsiz sahibi Heidegger üniversitenin ve dolayısıyla ulusun doğal ("mukadder") ruhani lideri olabilecektir. Bu anlamda, Heidegger'in neo-Husserlci felsefeyi bilimlerin kraliçesi tahtına oturtma arzusu Alman üniversitesine yeni bir hayat verilmesine ilişkin politik vizyonuna açıkça yakıt sağlar. Heidegger'in Rektörlük Konuşması'ndaki bu tür politik kusurlar artık şimdi göz kamaştıracak ölçüde apaçık görünüyor. Fakat yine de ana *felsefi* problem Heidegger'in kendisini burada öne çıkarmasıdır. Çünkü o henüz bu politik liderlik mantosunu giymeden *önce*, ontolojik postülaların/önkabullerin mevzii ontolojilere *nasıl* yerleştirileceğini ya da mevzii ontolojilerin en alttaki temel ontolojiye nasıl yerleştirileceğini açıkça ortaya koymuş değildir. İşte bu anlamdadır ki, Husserl'in ikazına rağmen Heidegger aslında pratiği etkileme güdüsünün baskısına, teorik meşgalesinin imkan verdiğinden çok daha fazla " boyun eğmiştir. 1933'te Heidegger hala temel bir ontolojinin farklı ontolojik önkabüllere yolaçma tarzına ilişkin görüşünü işleme sürecindeydi ve bunu yaparken görüşünün ayrıntıları politik projesinin otoriteryen unsurlarını desteklemekten çok tahrip ediyordu.

Zaman Kavramının Tarihi [*History of the Concept of Time*] (1925) adlı metniyle *Varlık ve Zaman*'da Heidegger ontolojik "doğa" ve "tarih" sınıflarını "mevzii ontolojiler" olarak seçer (HCT 5/GA20 6-7; (B&T 31/ S&Z 10-11). 1935'de o mevzii doğa ve tarih ontolojilerininin izini zikredildikleri sıra ile pre-Sokratik *phusis* ve *alêtheia* anlayışlarına geri dönerek izler (IM 107/ GA20 109). 1941'de o bu "*phusis- alêtheia*" çiftini "varlığın kurucu özü," yani Batılı düşünürlerin "varlığı" ilk kavramlaştırma tarzı olarak karakterize eder (EP

10/NII 409). Fakat daha önce 1937'de o "varlığı" asla tümüyle kavramlaştırılamaz fenomenolojik "mevcudiyete çıkış" [*Anwesen*] olarak, statik olmayan ve tözel olmayan (nonsubstantive) doğası nedeniyle "genelde varlığın anlamından" beklenen temel teşkil edici rolü asla yerine getiremeyecek bir şey olarak yeniden tanımlamaya başlar (CP 173, 210/GA65 245, 295-6).[79] 1929 ile 1937 arasında, yani Heidegger'in "dönüşü" olarak bilinen yoğun felsefi hengame ve dönüşüm sırasında Heidegger'in farkına vardığı en önemli şeylerden biri, tarihin gerisinde yeniden keşfedilmeyi bekleyen hiçbir substantive/tözel temel ontolojinin bulunmadığıydı. Heidegger mevzii doğa ve tarih ontolojilerinin izini *phusis* ve *alêtheia*'da aradıktan sonra *phusis-alêtheia* çiftinin izini kavramsal olarak tüketilemez ontolojik "mevcudiyete çıkış"ta sürerken, bu fiilen mevzii ontolojilerde "temellendirme"ye girderek yaklaşması anlamına geliyordu ve bu çok öğreticiydi. Çünkü bu pozitif bilimler ve mevzii ontolojiler ile temel ontoloji arasındaki ilişkilerin üniversitenin yukardan-aşağıya hiyerarşik yeniden örgütlenmesine imkan tanımayacak kadar belirsiz ve dolaylı ilişkiler olduklarını gösterir; üniversitenin bu yeniden örgütlenmesi içinde fenomenolojik mevcudiyete çıkışı kabule hazır olmayı öğrenen filozof ilkin mevzii ontolojileri bu temel ontolojik mevcudiyete gelişten söküp çıkarabilecek ve sonra da yeni akademik disiplinleri bu mevzii ontolojiler etrafında inşa edebilecektir.[80] Başka bir söyleyişle,

---

[79] Heidegger'in "varlık olarak varlık" "olayı (enowning)" [*Ereignis*] (diye adlandırdığı) şeye ilişkin önemli kavrayışı konusunda daha fazla bilgi için benim şu metnime bakınız: "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's *Beiträge*."

[80] Rektörlük Konuşması'nda Heidegger üniversitenin oniki akademik disiplin halinde yeniden örgütlenmesi gerektiğini öne sürerek

Heidegger birkaç yıl önceki bu görüşleri 1937'de değil 1933'de ayrıntılı şekilde ele alabilseydi, bu görüşler Rektörlüğünün yeni akademik disiplinlerin geliştirilmesini "en azından bir kuşak" ertelemek yerine ivedilikle yukardan tesis etmeye açıkça hazır oluşu gibi otoriteryen politikalarından bazılarını engelleyebilirdi. Nitekim Heidegger'in kendisinin ve Husserl'in ısrarla uyarısını yaptıkları gerçek tehlikeleri açıkça gözler önüne sermesi ironiktir; kendi felsefi gelişiminin yolunu kesecek "dış müdahalelere" izin vermiş ve dolayısıyla bu angajmanı meşrulaştıracak — veya çok daha önemlisi *engelleyecek* — felsefi görüşlerini belirlemeden önce, politik yola başvurmanın cazibesine kapılmıştır. Peki Heidegger'in bu hatadan öğrendiği şey nedir?

Heidegger "temel ontoloji ve "mevzii ontoloji" terimlerini bir kenara bırakır ve bunun yerine üniversite eğitimine ilişkin olgunluk dönemi kavrayışını şu vukufu üzerine inşa eder: temel ontolojik "mevcudiyete çıkış" ile pozitif bilimlerin kılavuz ontolojik önkabullerini birbirine bağlayan şey mevzi ontolojileri değil "ontoteoloji"dir. Politik motivasyonları ne olursa olsu bu, nihai noktada bir felsefi dersti. Çünkü, Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, Heidegger *Varlık Ve Zaman*'da gerekli gördüğü ontolojinin tarihininin dekonstrüksiyonunu icra ederken, bir metafizik "ontoteolojiler" serisinin ontolojik "devirlerin" ya da tarihsel anlaşılabilirlik takımyıldızlarının peşpeşe gelişini zamansal olarak temellendirerek meşrulaştırdığını; Ba-

---

(*phusis ve alêtheia*'ya kadar izlerini sürdüğü) mevzii doğa ve tarih ontolojilerine "dili" de (pre-Sokratik *logos*'u kavrayışına yerleştirilmesi gereken bir kategori) ekler; bu oniki akademik disiplin bu üç mevzii ontolojiyi ele almanın ve izah etmenin dört farklı yolu olarak birleştirilebileceklerdir (Q&A 9/GA16 111).

tı'daki her tarihsel çağı birleştiren şeyin entitelerin ne olduklarına ve nasıl olduklarına ilişkin böylesi bir temel metafizik kavrayış [olduğunu] keşfeder. Nitekim Heidegger *bizim* pozitif bilimlerimizin herbirine kılavuzluk eden ontolojik önkabüllerin/postülaların Batı tarihinin gerisindeki aynı temel ontolojiden değil, çağımızın egemen ontoteolojisinden geldiği sonucuna varır. Bu yüzden geç Heidegger, sözün gelişi günümüz biyolojisinin canlıların hayatının ne *olduğuna* ilişkin örtülü/zımni ontolojik kavrayışını kendi Nietzscheci "çerçeveleme" devrimizi yöneten entitelerin varlığı konusundaki metafizik kavrayıştan devraldığına inanıyordu. Ve gerçekten de çağdaş biyoloji filozoflarının canlıların hayatının kendisini-tekrarlayan bir sistem *olduğunu* öne sürerken, Nietzsche'nin metafiziğinin temel ontoteolojik önkabullerini farkına varmaksızın benimsediklerini kabul etmek gerekir; Nietzsche'nin metafiziğine göre, canlıların hayatı güç-tutkusunun/güce-tutkunun ezeli ve elbedi tekrarı*dır*, yani sınırsız bir kendi kendini-büyütme/artırmadır. (Heidegger'in bu Nietzscheci ontoteolojiye bilinçdışı bağlılığımızı, eleştirisi dikkate alınarak tahminde bulunmak gerekirse, biyoloji filozoflarının bu nihilistik metafiziğin mantığını kompüter virüslerine, yani *per excellence/mükemmelen* sibernetik bir entitiye hayat/canlılık bahşedecek şekilde genişlettiklerini keşfetmek dehşet vericidir.) Heidegger bilimlere kılavuzluk eden ontolojik önkabullerin tümünün "atomik çağımıza" temel teşkil eden nihilistik Nietzscheci ontoteolojiden geldiğine inanmaya başladığı için, *ontolojik eğitime* ilişkin olgunluk dönemi kavrayışının ilk görevi, Nietzsche'nin metafiziğinin sağladığı temel kavram parametrelerinin ve nihai standartların ortak "gerçeklik" denilen gerçekliğin ne olduğuyla ilgili tecrübemizi önceden şekillendirme tarzı konusunda bizi refleksif hale

getirmektir. Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, çağımızın egemen ontoteolojisinin kendimizi ve dünyalarımızı zımnen şekillendirme tarzının bilincine vardığımızda ve dolayısıyla entiteleri sırf optimize edilmesi gereken kaynaklar olarak bu ontolojik kavrayışımızın gizli, ancak kuşatıcı etkisinin farkına varmaya başladığımızda, kendimizi bu nihilistik Nietzscheci terimler dışında terimlerle anlama imkanına da açmaya başlarız.

Fakat 1933'te Heidegger henüz bu olgun dönem görüşlerini açıkça dile getirmek için "yol'da"dır ve bu yüzden izleyicilerini kolayca anlayamadıkları bir felsefi lideri takip etmeleri için ikna etmekte pek başarılı olamaması şaşırtıcı değildir. Bu anlamadan yoksunluk politik açıdan felaketti; çünkü Heidegger'in aslında felsefi açıdan mücadele etme, yönlendirme ve bir "ikinci ve çok daha derin bir uyanışa" kılavuzluk etme girişiminde bulunduğu bir rejimi basitçe onaylıyor görünmesine yol açmıştı.[81] Bu nedenle, eğer 1937'de

---

[81] Bu etki konusunda ikna edici bir argüman için bakınız Frank Edler, "Philosophy, Language, Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of Revolution in 1933-34." Fakat ben yine de Heidegger Nazizmi yeniden tanımlama girişiminde başarısız olduğu için bu hareketin "derin hakikati ve büyüklüğü"ne ilişkin kendi ifadesinin politik açıdan tehlikeli bir fantazma — bir siren şarkısı/sesi değil, küçük bir büyü, fakat onu kabul eden birkaç kişi için hiç de tehlikeli olmayan bir büyü— olduğunu eklemek isterim. Bundan kaynaklanan temel problemden (yani Heidegger'in alternatifi anlaşılamadığı için, ana akıntı durumundaki ideolojiden farklılıkları iyi değerlendirilememiş ve dolayısıyla o kolayca felsefesini yalnızca varolan rejimi tescil etmek amacıyla kullanıyor izlenimi bırakmıştır) yukarda sözettim. Fakat şanssız birkaç kişi için, Heidegger'in Rektörlük Konuşması'nın en otoriteryen boyutlarına sürüklenen ayırıcı vasıflara sahip talihsiz birkaç kişi için gerçek broblem Heidegger'in (göreceğimiz gibi, kendine has tehlikeleri ve kusurları bulunan) "özel Nasyonal Sosyalizmini" benimsemeleri değildi. Fakat eğer Heidegger'in düşüncesi üzerinde hep dönüp-dolaşacak bu kara bulut için söylenecek bir şey varsa, bu

ortaya koyduğu görüşler Heidegger'in Rektörlük Konuşması'nın çok otoriteryen boyutlarından bazılarını geçersiz hale getiriyor ise, bu, bu bölüme başlarken yönelttiğimiz Konfüçyüsçü soruya cevap vermemize ne kadar katkıda bulunabilir?[82] Bu sorunun önemini anlamak için şu soruyu yöneltmemiz gerekir: Heidegger'in geç dönemindeki bilimlerin ontolojik önkavrayışlarını derinlerdeki görünmeyen bir ontoteolojiden — bilimlerin keşfetmek, mücadele ettmek ve aşmak için Heideggerci fenomenolojinin yöntemlerini kullanmayı öğrenmelerini gerektiren bir ontoteolojiden — aldıkları iddiası onu hala hem (1) Rektörlük Konuşması'ndan çıkan araştırma programının geliştirmek hem de (2) Freiburg Üniversitesi'ndeki *Führer-Prinzip*'in felsefi versiyonunu kurumlaştırarak işletmeye çalışmak konusunda ikna ediyor muydu? Bu kompleks bir sorudur ve meselenin bu yüzden sorunun iki boyutunu da ayrı ayrı ele alınacak şekilde izahına katkıda bulunacaktır.

Sorunun birinci kısmına cevaben ben Heidegger'in geç dönem görüşlerinin aslında Rektörlük Konuşması'nda geliştirdiği politik-felsefi araştırma programının formel *yapısını* doğruladığını öne süreceğim. Çünkü, eğer "Alman Üniversitesinin Kendisini-İspatı" ("The Self-Assertion of the German University") dikkatle incelenirse, (Heidegger'in burada orta-

---

Gadamer'in dile getirdiği şeydir: "Schadewaldt'ın Heidegger'in etkisinde kalarak Nazi olduğu, aynı şekilde eski Silezyalı milliyetçi ve muhafazakar Berve'nin de Hedegger'in etkisiyle Nazi olduğu kuşku götürmez. Fakat işte bu nedenledir ki, bu insanların herikisi de, özellikle de Berve bizim gibi insanların uzak durduğu kişilerdi" (*Gadamer in Conversation*, 124).

82 Gerçekten de, Dreyfus'ün gösterdiği gibi ("Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics"), Heidegger kendi teknolojig eleştirisini Nazizmin bu felsefi reddi *olarak* anlıyordu.

ya koyduğu üzere) Rektör'ün rolü, üniversiteyi farklı disiplinlerin ontolojik sorgulamaya ortak bağlılıkları mihverinde birleştirmektir. Ben geç Heidegger'in bu programı öncelikle onu *yeniden tanımlayarak*, potansiyel bakımdan böylesine devrimci bir ontolojik sorgulamayı çeşitli üniversite disiplinlerinin zaten zımnen paylaştığı (Heidegger bunu farketmeye başlamıştır) nihilistik Nietzscheci ontoteolojiye odaklayarak modifike edeceğine/tadil edeceğine inandığını düşünüyorum. Bu yüzden, amacı artık Rektörlük Konuşması'nın neo-Nietzscheci sadece yeniden canlandırma adına ontolojik devrim arayışı olamaz.[83] 1938'de Heidegger bu Nietzscheci sürekli aşma stratejisininin Nietzsche'nin nihilistic metafiziğinden doğduğunu ve bu yüzden problemin bir parçası olduğunnu farkedecektir.[84] Yine de temel strateji muhtemelen aynı kalacaktır: ilkin fakülteleri araştırmalarını sorgulanmamış ontolojik önkabüllerde temellendirme tarzlarına uyandırmak, sonra da bu araştırmacıları — mücedeleye hazır durumdaki filozofları — entite sınıflarının varlığını bu temel Nietzscheci ontoteolojisinin — Heidegger bu ontoteolojinin nihilistik etkilerinin ancak 1933'ta farkına varmaya başlamıştır — terimleri dışın-

---

[83] 1931-1932 derslerinde Heidegger öğrencilerine şu Nietzscheci tavsiyeyi yapar: şimdi'yi "yalnızca sorgulanmayı hakeden bir şey, yani *aşılması gereken* birşey olarak görmelidirler" (ET 7/GA34 10). 1934'te "Alman Üniversitesi" hakkında verdiği dersler onun hala bu Nietzscheci görüşle meşgul olduğunu gösteriyor: "Bilme ve isteme yetisi uyandırılmalı, yönlendirilmeli, güçlendirilmeli, sürekli canlı tutulmalıdır: e*ğitimin* anlamı ve görevi işte tam da budur" (GA16 292).

[84] 1837-38'de Heidegger sonunda kendisine şunu itiraf eder: "[bilimler için] her tür teorik-bilimsel (tranzandantal) temeller atma girişimi, varolan ... bilime ve onun işleyişine nasyonal-politik ya da başka bir antropolojik amaç yükleyen "bir anlamla donatmak" kadar imkansız hale gelmiştir" (CP 99/GA65 142).

da terimlerle anlama tarzlarını keşfedebilmeleri için bilginin ontolojik öncephe boylarına göndermek.[85] Rektörlük Konuşması'nın araştırma programının temel yapısı akademiyi tümüyle bu tür bir çağın nihilistik ontoteolojisini felsefi aşma mücadelesine koşma girişiminde varlığını korur. Aslında böyle bir proje Heidegger'in hayatı boyunca gerçekleştirmeyi düşündüğü amaç hedefle derin bir uyum içindedir; üniversite cemaatini/komünitesini muhtemel böyle bir ontotarihsel devrimi gerçekleştirme görevine uyandırmak — sözün gelişi, güçlü bir üniversite başkanı, adanmış bir akademik senato ya da hatta etkili bir kurucu fail değil — tam bir *Führer-Rektör* otoritesini gerektiriyor görünmese de.[86]

---

[85] Bu ontoteoloji eleştirisinin Heidegger'in üniversite eleştirisine *dar geldiğinin* bilincinde olmak teknoloji eleştirisini tam olarak üniversiteye ne zaman taşıdığını sormaktan daha iyidir. De Beistegui "The Self-Assertion of the German University"deki hedefin daha önce "*Gestell*' Üniversitesi" (the university of the *Gestell*) olduğunu yazarken hatalı bir çıkış yapar, fakat "Heidegger'in teknolojiye ... saldırılarının Rektörlük konuşmasında örtülü bir biçimde, *Felsefeye Katkılar*'da [*Contributions to Philosophy*] çok açık biçimde yer alacaklarını " söylerken kesinlikle haklıdır (*Heidegger and the Political*, 60, 50). Heidegger'in 1929 Açılış konuşması'nda ve 1933'teki Rektörlük Konuşmasında dile getirdiği teknoloji eleştirisi geç dönem metinlerinden yola çıkılarak okunduğunda, Heidegger'in "çerçeveleme" eliştirisini burada geliştirmeye başladığı kolayca görülebilir. Yine de entitelerin varlığını Nietzscheci "teknolojik" kavrayışımızın bu eleştirisi *Heidegger'in kendisi* için 1933'te pek açık değildi. Rektörlük başarısızlığından sonra üniversitenin krizinden sorumlu derin ontotarihsel sebepleri (etiology) anlamaya çalışan Heidegger (bakınız GA16 295-6), varlığın tarihinin bu bu temel kavranışını ilk kez 1936-1937 tarihli *Contribution to Philosophy: From Enowning*'de ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Bu zor fakat önemli metinde geliştirilen "füg argüman" konusunda benim şu yazıma bakınız: "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's *Beiträge*," özellikle 62-4.

[86] Aslında ben bunun, Derrida'nın Paris'te kurucularından biri olduğu Uluslararası Felsefe Koleji'yle yapmayı düşündüğü şey olduğunu düşünüyorum.

Fakat eğer doğru ise bunun gösterdiği şey, Rektörlük Konuşması'nda geliştirilen itiraz edilebilir araştırma programının yapısı değil, 1933'teki programa temel teşkil eden ve onu şekillendiren substantif temel ontolojiye, felsefi açıdan yanlış istikametlere sürükleyici bağlılığıdır; üstelik bu bağlılık politik açıdan da yersizdir; çünkü felsefi açıdan itiraz edilebilir bir tarzda, Heidegger bu yeterince izah edilmemiş araştırma programını, "liderlik ilkesini" Freiburg Üniversitesi'nde kurumlaştırarak ve dolayısıyla programına güçlü destekleri, herhangi bir başarma şansına sahip olmaları şöyle dursun başarılı bir başlangıç yapmayı gerektiren meslektaşlarının bizatihi kendilerini yabancılaştırarak uygulamaya koymaya çalışmıştır. Benim öne süreceğim şey bu. Mevcut üniversitenin yapısını ve misyonunu kökten değiştirmeye kalkışan herhangi bir kişinin karşı karşıya kalacağı politik meydan okumalar aşırı ölçüde güçlü, belki de başa çıkılamaz olacaktır elbette; bu çok açık gerçeğin teslim edilmesi — aynı ölçüde dirençli sağlam itirazlar karşısında — Heidegger'in çok talihsiz bir şekilde peşinden koştuğu otoriteryen yukardan-aşağı kurumsal değişmenin teşvikine pekala katkıda bulunabilirdi. Kaldı ki bu tür politik problemler asla ilk etapta ortaya çıkmayacaktır; bu Heidegger'in yeterli izahtan yoksun araştırma programını uygulamaya koyma tarzı için de böyle olmuştur.

Buradaki temel problemin, Heidegger'in kısa sürede zamansal olarak dinamik ontolojik mevcudiyete çıkış ile, yani mevzii ontolojiler ile pozitif bilimlere kılavuzluk eden çeşitli ontolojik postülalar/önkabüller arasındaki ilişkilerin bu mevzii ontolojiler mihverinde bölünen yeni akademik departmanların kısa sürede formasyonunu meşrulaştıramayacak ölçüde belirsiz

ve dolaylı olduklarını keşfetmesi olduğunu söylemiştik. Heidegger'in düşüncesi geliştikçe bu problem de kolayca başa çıkılamaz hale gelir. Çünkü, araştırma programının temel görevi temel ontolojinin yeniden keşfinden ontoteolojimizle mücadeleye doğru değişirken, Heidegger'in yeni departmanların inceleme nesnesi olarak paylaştırabilmeyi umut ettiği substantif ontoloji çözülerek buharlaşır ve bu nedenle ben bu karmaşık programının da tümüyle çözülerek buharlaştığını düşünüyorum. İroniktir ki, Heidegger yeni akademik desiplinlere kendilerini olgunlaştıracakları ve geliştirecekleri "en az bir kuşaklık" barış zamanı tanımak konusunda daha önce yaptığı iyi tavsiyeyi unutmadığı için, bunun farkına varmak kendisi için de ihtimal dahilindeydi. Gerçekten de başarısız Rektörlük tecrübesinden hemen sonra bu dersi çıkarmış görünüyor; 1934'te koltuğunu kaybetmesinden sadece dört ay gibi kısa bir zaman sonra Heidegger daha önce yaptığı sabır çağrısına geri döner: "Şunu biliyoruz: bunların tümü bu gün ya da yarın kısa sürede yerine getirilemeyecek, gerçekleştirilemeyecek görevlerdir — yeni bir ruhani yüksek eğitim kurumu muhtemelen kırk yıl içinde tesis edilebilir" (GA16 306). Ben bu yüzden bu araştırma programına temel teşkil eden temel ontolojiye 1933'teki sakat substantif bağlılığının, eğer bu program Heidegger'in kendisinin başlangıçta çağrıda bulunduğu ölçüde yeterli sabırla izlenerek geliştirilebilseydi karşılık bulabileceğini düşünüyorum; çünkü aslında temel ontolojiye daha önceki inancı kısa sürede bir ontolojiler serisini kabulünün kapısını aralamıştı.[87] Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi,

---

[87] Heidegger'in politik başarısızlığının önemli bir açıdan bu felsefi kabulünün/onayının mümkün hale gelmesine (sözün gelişi onu sil baştan geriye döndürerek ya da en azından kurumsal değişme-

farklı pozitif bilimlerin inceledikleri entiteler sınıfının varlığının kılavuz ontolojik kavrayışlarını bir temel ontolojiden değil, bir farklı ontoteolojiler serisinden devraldıklarının bu hayati kabulü Heidegger'in olgunluk dönemi üniversite vizyonunu kökten değiştirir. Bu pek de şaşırtıcı değildir; çünkü aslında Heidegger Röktörlük Konuşması'nda geliştirdiği araştırma programının arkabahçesine temel substantif bağlılığını, hedefini 1933 tarihli kuşatıcı tek bir tarihdışı bağlayıcı temel ontoloji projesinden daha sonraki kendi çağımıza özgü ontoteolojinin bilincine vararak onunla mücadele etme projesine kaydırırken terketmiştir.

Şimdi yukarıda yönelttiğimiz sorunun ikinci boyutuna, yani şu soruya dönelim: Heidegger'in bu araştırma programının olgunluk dönemi versiyonu onu hala Freiburg Üniversitesi'nde bir felsefi *Führer-Prinzip* türünü kurumlaştırmaya özendiriyor muydu? Heidegger'in erken dönem gürüşlerini hayata geçirmeye çalışırken kullandığı otoriteryen araçların hep politik bakımdan anlamsız/aptalca hem de felsefi açıdan belirsiz/karışık olduğunu öne sürmüştüm. Fakat eğer bu böyle ise, neden o böylesi felekete sürükleyecek bir istikameti izlemiştir? Heidegger'in Rektörlük

---

yi etkileme girişiminde sabrın önemi konusunda daha önce yaptığı tavsiyeye döndürerek) katkıda bulunmuş olması muhtemeldir ya da aksi durumda politik başarısı (temel ontolojinin rolüyle ilgili erken dönem görüşünden uzaklaştırarak ve geç dönem vukuflarını ontoteolojiye dönüştürerek) felsefi başarısızlıkla sonuçlanabilirdi elbette. Fakat ben Heidegger'in üniversite eğitimiyle ilgili olgunluk dönemi vizyonunun en yararlı boyutları olduğunu düşündüğüm boyutlarını yeniden inşa etmek ve geliştirmekten çok "başka mümkün dünyalar" konusunda spekülasyon yapmakla pek ilgilenmedim; bu yüzden bu geç dönem görüşlerinin kalıcı bir felsefi geçerlilikleri olduğunu hem de erken dönem programını itiraz edilebilir hale getiren şeylerin büyük bölümünden ayırtedilebilir olduklarını öne süreceğim.

Konuşması'nın en rahatsız edici boyutunun — yani haklı şekilde kötü bir şöhreti bulunan akademik özgürlüğü kapıdışarı etmesinin — eğer Fichte ve Humboldt'un modern üniversitesinin buharlaşmasının sorumluluğunun tarihsel olarak büyük ölçüde bu üniversitenin sunduğu yeni akademik özgürlüklere yüklendiğini hatırlarsak çok daha iyi anlaşılabileceğine ve dolayısıyla görmezlikten gelinmekten ve affedilmekten çok bilinçle reddedilebileceğine inanıyorum. Yeni *Lehrfreiheit*, yani profesörlerin araştırma ve öğretimde bireysel istikamet izleme özgürlüğü hiç kuşkusuz aslan payını bu fragmantasyona/parçalanmaya vermiştir, fakat profesörlerin *Lehrfreiheit* politikasında eşit sorumluluğunun bulanması hiç de şaşırtıcı değildir; öğrencilerin yeni bireysel inceleme istikametleri geliştirme özgürlükleri üniversitenin kendisini genç kafaları şekillendiren ortak bir hedef ekseninde bütünleştirme girişimini yıkacak birşey olarak görülüyordu. Bu aslında tam da Nietzsche'nin önemli, fakat genellikle gözden kaçırılan *Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* [*On the Future of Our Educational Institutions*] ilk derslerinde ortaya koyduğu bir argümandır.

Burada Basel Üniversitesi'ndeki Açılış Konuşmaları sırasında yirmi-yedi-yaşındaki Nietzsche tam da kendisine iş veren üniversiteyi hedef alır; Heidegger'in 1929'da *tekrarladığı* gözüpek jest de budur). Nietzsche fazlasıyla genel *Bildung* mefhumunun "Alman ruhunu diriltebileceğini, gençleştirebileceğini, arındırabileceğini" öne sürer; ona göre "işte bu süreçle birlikte eğitim kurumlarımız da yeniden şekillenebilir ve yeniden doğabilir"di. Genç Nietzsche " tam annlamıyla gençleşmiş ve saf bir kültürün hizmetinde biraraya gelmiş ciddi adamlar bu külütürü teşvik için tasarlanmış bir gündelik eğitim sisteminin tekrar direktörleri

haline geldiklerinde ortaya çıkacağı zamanı görebildiğini" düşünür. Fakat bu eğitim rönesansı bir devrimi gerektirecektir. Şöyle söyler Nietzsche: "şu anda mevcut herşeyi yıkma cüretinde bulunulmalıdır; çünkü "mevcut sistem bir skandal, bir yüz karasıdır." Felsefenin kendisinin yeni akademik özgürlüklerin sonucu olarak üniversiteden sürgün edildiğinden yakınan Nietzsche bir felsefi dehanın kültürel *liderliğine* şevkle çağrıda bulunarak şu sonuca varır:

> Tekrarlıyorum dostlarım! Her *Bildung* bugün "akademik özgürlük" diye göklere çıkarılan eğitimin tam tersiyle başlar: *Bildung* kullaştırmayla, boyun eğdirmeyle, disiplinle, bağımlı hale getirmeyle başlar. Nasıl büyük liderlerin takipçilere ihtiyacı varsa, liderin paşinden gidenlerin de lidere [*der Führer*] ihtiyacı vardır — buradaki ruhlar hiyerarşisinde, önceden tesis edilmiş bu armonide belirli bir karşılıklı eğilim egemendir. Herşeyin uyma eğiliminde olduğu bu ezeli ve ebedi düzeni tehdit eden şey daima günümüzde şimdinin tahtına oturmuş olan sahte kültürdür. Bu ya liderleri kölelik düzeyine sürükler ya da aksi durumda ortadan kaldırır. Bu, mukadder liderlerini arayan takipçileri baştan çıkarır ve narkotiklerinin dumanlarıyla yere serer. Fakat bütün bunlara rağmen lider ile takipçileri karşı karşıya geldiklerinde, yaralanır ve öfkelenirler; sürekli-çalan lirin yankısı gibi derin bir bir kopuş hissi doğar.[88]

---

[88] *On the Future of Our Educational Institutions*, 10, 5, 45, 108, 41, 130, 140-1. Nietzsche'nin "bu ciddi, erkekçe, sert, cesur ruha; madencinin oğlu Luther'in ruhuna" (138) dönüş çağrısı Luther'in din için yaptığı şeyi felsefe için yapmaya çalışan genç Heidegger'i cezbedecektir. (Derrida'nın vukuf yüklü şu metnine bakınız: "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name," *The Ear of the Other*, 28.)

Nietzsche bu meşum nota diğer üç paragrafta yankılanma imkanı verdikten sonra bu ilk derslerini bitirir. Nietzschenin ("belirli bir vicdandan" yoksunluğuna atıta bulunarak) bu görüşlerinin yayınlanmalarını önlemek için sağlam nedenleri vardı, fakat — 1935'ta Nietzscehe'nin eserlerinin eleştirel edisyonunu yapmaktan sorumlu komisyona (Heidegger'in üniversitenin devrimci transformasyonunun gerekliliğine radikal inancını paylaşan ünlü Nietzscheci Nazi Alfred Bäumler'in de içinde yeraldığı araştırmacılar grubu) katılmadan önce Nietzsche arşivlerini defalarca ziyaret eden — Heidegger bu pasajları şevkle okuyacaktı elbette (HJC 154). Gerçekten de, Nietzsche'nin akademik özgürlüğü öldürücü eleştirisinin ve bir "büyük *Führer*'e" zorunlu üniversite devrimine kılavuzluk etmesi çağrısının Heidegger'in Rektörlük Konuşması'nda ileri sürdüğü otoriteryen üniversite reformu programı üzerinde güçlü ve esefle karşılanacak bir etkide bulunmuş olması muhtemeldir. Bana göre, Heidegger'in sık sık tekrarlanan geç dönemindeki "Beni Nietzsche mahvetti!" [*Nietzsche hat mich kaput gemach!*] tarzındaki şikayetini anlamaya çalışanlar bu derslerin politik etkisini dikkatle inceleyecektir.[89]

---

[89] Bakınız Nietzsche'nin 1973 Şubatı'nın sonunda Malvida von Meysenburg'a yazdığı mektup, zikreden Derrida, *The Eaor of the Other*, 25). Keza bakınız Walter Benjamin, "*Nietzsche und das Archiv seiner Schwester*" (1932), *Gesammelte Schriften*, vol. 3, 323-6. Genç Nietzsche'nin Heidegger'e göre "felsefileştirilerek radikalleştirilen üniversitenin bütünüyle politikleşmiş üniversite haline gelme" süreci üzerindeki etkisi, John Caputo'nun şu tespitinin arkasındaki hakikate rağmen apaçık görünüyor : "Nietzsche'nin üniversite felsefesinden kaçışının aksine Heidegger felsefeyi felsefileşen bir üniversitede diriltmeyi umudu taşır ("Heidegger's *Kampf*: The Difficulty of a Life," 66, 74). Fakat Nietzsche'yi gönülsüzce üniversiteden ayrılmaya mecbur bırakan şey [Nietzsche'nin] giderek bozulan sağlığıydı; Nietzsche'nin son mektuplarından biri ünlü "Tanrı değil Basel profösörü olduğu" ifadesini içerir.

Heidegger'in 1934 tarihli "Alman Üniversitesi" hakkındaki yakın zamanlarda yayınlanan iki konuşmasında bu hipoteze destekleyecek ifadeler buluyoruz.[90] Nitekim Heidegger'in burada akademik özgür-

---

[90] Heidegger bu büyüleyici ve rahatsız edici konuşmaları Rektörlük'ten istifa ettikten dört ay sonra 15 ve 16 Ağustos 1934'te Freiburg Üniversitesi'ndeki yabancı öğrencilere hitaben yapmıştır. Bu konuşmaların hacimli Heidegger ihtilafı literatüründe hiçbir yerde zikredilmemiş olması (bakınız Safranski, *Martin Heidegger*, 252) — Heidegger'in kendisininki (Heidegger arşivinden alınarak GA16 285-307'de ancak 2000'de yayınlanabilmiştir) dışında hiçbir arşivde yeralmaz — hiçbir şekilde politik önemlerini yitirmediklerini, tersine bizim perspektifimizden önemli felsefi doküman olma niteliklerini koruduklarını ortaya koyar. Heidegger'in izleyicilerinin miktarı ve politik önemi Röktörlük Konuşması'ndan sonra büyük ölçüde azalmıştır, fakat felsefi tebliğleri sarsılmazlıklarını korurlar. Kaldı ki okur, bu dokümanların yüzeyinin altında yatan (belirli bir ölçüdeki)umutsuzluğu görebilir; çünkü tam bir politik kayıtsızlığın eşiğinde duran Heidegger bu dokümanlarda 1933'te"Alman üniversitesinin geleceğine" ilişkin vizyonunu (GA16 297-302) doğrudan doğruya Nasyonal Sosyalıst *Zeitgeist*'ı çağrıştıran terimlerle ortaya koyduğundan çok daha keskin çok daha Nasyonal Sosyalist terimlerle ortaya koymaya çalışır. Sonuçta bu geleceğin üniversitesi vizyonunu motive etmesi için geliştirdiği tarihsel tahkiye/anlatı felsefi vukufu ile Nazi retoriğinin karışımıdır: İlhamını büyük şairlerden ve düşünürlerden alan ve devlet adamlarınca kurumlaştırılan modern Alman üniversitesi parçalanmayı ve sonuçta bu üniversitenin çöküşünü istemeden kolaylaştıran akademik özgürlükler yaratmıştır, fakat gelecekte Birinci Dünya Savaşı'nın ön cephelereinde ortaya çıkan gerçek cemaat/komünite hissini yaygınlaştırarak insanları birleştiren Nasyonal Sosyalist hareketle yeniden doğabilir. Heidegger Nazi hareketinin özünün sonunda kendisinin bilincine ulaşabilmesini sağlayacak geleceğin Alman üniversitesini böyle tasarlar (*"Halkın devlet eliyle halk için eğitimi"*: Nasyonal Sosyalist hareketin anlamı budur; devletin yeni formasyonunun [*der neuen Staatsbildung*] özü budur ve dolayısıyla geleceğini de şöyle anlar: "Bu eğitimle halk hakiki kendi-sorumluluğuna varacaktır. Kaldı ki kendisinden-sorumlu halklar *barışın* en üstün ve yegane garantörleridir; çünkü bu kendisinden-sorumluluk başkalarına içten bir saygı besler ve kendisine başkalarından kayıtsız şartsız saygı talebinde bulunur" (GA16 307). 1934 Ağustosunda (Röhm tasfiyesinden iki ay sonra) Heidegger hala

lüğü meşum reddine destek sağlarken ana hatlarını çizdiği argümana odaklandığımızda, Nietzsche'nin ayak izlerini takip ettiği açıkça ortaya çıkar; bu, Heidegger genç-Nietzsche'nin bir felsefi dehanın rehberlik ettiği ve ulusal rönesansa müştereken adanmış yeni-Humboldtçu ve Wagnerci rüyasından çok, Alman üniversitesinin yeniden birleştirilmesini bilginin sistematik birliğini organize ederek restore edecek bir idealist-olmayan vizyonda gerçekleştirme umutlarına artık daha fazla bel bağlıyor olsa da böyledir. Fakat Heidegger felsefenin başlangıçta — "temel bilgi alanlarının iç bağlantıları istikametinde her şeyi-içine alan bir felsefi yönelimin kılavuzluk ettiği" (GA16 292) — modern Alman üniversitesini birleştirmekten sorumlu olması gerçeğini yüceltir ve modern üniversitenin kuruluşu sırasında ortaya konan akademik özgürlüklerin, ["*Lehr— und Lernfreihkeit*"] felsefi yönelimin kuşatıcı belirlemesi temelinde ve çerçevesinde" (GA16 293)

---

boş yere Nazizmin geleceğinin barışçıl olacağını umut ediyordu ("Alman halkının yeni geist'ı/ruhu dikte etmeye ve savaş kışkırtıcılığı yapmaya müptela dönemin ruhuna aykırı bir Nasyonalizm değil, Nasyonal *Sosyalizm*'dir [GA16 304)], yaniAlman halkının birleşmesine ve birliğine öncülük eden bir harekettir [302]). Yine de Heidegger bu konuşmaları Kant'ın kendisinin daimi bir ulslararası barışın tesisi için zorunlu olduğunu öne sürdüğü Milletler Cemiyeti'ne karşı (Heidegger'in konuşmalarından aşina olduğumuz [bakınız HC 47-49/GA16 188-9]) Kantçı çağrışımlar taşıyan bir argümanla bitirmez. Kant'ın kozmopolit vizyonuna karşı Heidegger şunu ileri sürer: "Avrupa yalnızca ... halklarının herbiri sorumluluk ve koşulsuz saygı ruhu sergilediğinde kendisini çöküşten kurtarabilir ve yeni bir yükseliş hamlesini gerçekleştirebilir. O takdirde halklar komünitesi suni bir Cemiyet kurma ihtiyacı duymayacaktır; çünkü halklar komünitesi özgün şekilde ve sürekli olarak zaten oradadır" (GA16 307). (Bakınız Kant, "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," *Perpetual Peace*, 115-18; keza Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent," *Perpetual Peace*, 34-6.) Bu sıkıntı verici konuşmalara Dördüncü Bölüm'de tekrar döneceğiz.

meşrulaştırıldığını ileri sürer. Başka bir söyleyişle, Heidegger bu akademik özgürlüklerin temellere ilişkin felsefi panoramik görüşün birleştirdiği bir kurumsal formasyonda doğru/haklı bir yer edindiklerine inanır; çünkü ona göre burada felsefi perspektifin sağladığı birleştirici rehberlik, üniversitenin parçalanmasını önlemekle yükümlüydü. Ayrıca Nietzsche gibi Heidegger de akademik özgürlüklerin onları bizatihi kurumlaştıran üniversitenin birliğini bozduğunu öne sürer. Kuşatıcı vukuflarıyla modern Alman üniversitesini kuran büyük Alman şairleri, düşünürleri ve devlet adamları, bu özgürlüklerin serbest bıraktığı "akademik disiplinlerin çiçeklenmesinde gizli disipliner parçalanma tehlikesini" (GA16 295) görememişlerdi.[91]

Bu iddiayı desteklemek ve geliştirmek amacıyla Heidegger uzmanlaşmanın, parçalanmanın, teknolojizasyonun ve neticede üniversitenin meslekileşerek (vocationalization) dejenerasyonunun kabaca tasvirini yapar. Dördüncü Bölüm'de ele alacağımız üniversite eleştirisinin özellikle ilginç — ve problematik — habercisi olarak Heidegger'in uzun süre dikkatlerden kaçmış mülahazalarından burada izninizle bir iktibas yapacağım. Heidegger bu iktibasta üniversitenin 1934'te nasıl çözüldüğünü şöyle anlatır:

---

[91] 1915'te genç Benjamin bile (Marxçı bir perspektiften hareketle) "çöküşün gerçek işaretinin ... akademik özgürlük teorisi ve garantisi olduğunu" öne sürerek bütünüyle negatif akademik özgürlükler aleyhine protestoya katılmıştır: "Ne kadar özgür olursa olsun hiçbir kanaat ve öğreti toleransı, bu fikirlerin ... ... imada bulunduğu hayat formu garantisi olmadıkça yararlı olamaz." Ayrıca Nietzsche ve Heidegger gibi Benjamin de şöyle düşünüyordu: "Üniversitelerde büyük bir problem defnedilmiş, çözümsüz bırakılmış ve inkar edilmiştir. Bu toplumdaki uzlaşmazlıklarla ilgili sayısız meseleden çok daha büyük bir problemdir. Bu problem şudur: Spiritüel/ruhani hayatı nasıl birleştirebiliriz" ("The Life of Students," *Selected Readings*, vol. 1, 44, 38).

> Bilgi alanları beklenmedik ölçüde genişledi ve bilginin nesneleri beklenmedik ölçüde çeşitlendi. Araştırmacı *özel* alanıyla her zamankinden çok daha fazla sınırlı hale geldi. Diğer bilgi alanlarıyla ilişkileri koptu: bu özel alanların kendi *içlerinde* bütün giderek gözden kaçırılmaya başlandı. Canlı felsefi *enerji/dürtü* bilimlerden kovuldu. Çok daha kötüsü, bilimsel disiplinler kendi ayakları üzerinde durmaya başladıkça, felsefeyi inkarları da o ölçüde apaçık hale geldi. Bilimin ne kadar uzmanlaşmış disiplinlere bölünerek gelişirse ve kendisini köklerinin bulunduğu felsefi zeminden ne kadar koparırsa o kadar hakiki bilime dönüşeceği anlayışı hakim oldu. Bilimsel disiplinlerin bu uzmanlaşmaları ve köklerinden kopmalarını teknolojinin ve teknik düşünmenin yükselişi takviye etti. Prosedür ve yentem, yöntem vasıtasıyla ulaşılan *şeyi* baskı altına alarak zafer kazandı. Teknoloji öndüstriyelleşmeye ve proleteryanın doğuşuna ve dolayısıyla insanların sınıflar ve partiler halinde parçalanarak bölünmelerine yolaçtı. Özgün/orjinal, birleştirici ve bağlayıcı ruhani/spiritüel güç kayıplara karıştı. Dünya görüşü bir bireysel duruş, grup ve parti meselesi haline geldi. Kişinin kendisini halkın ruhu yasasıyla sınırlayan birşey olarak *özgürlüğün* asli anlamı tam karşıtına dönüştü: Görüşlerin keyfiliğine ve bireysel kanaatlerin ifadesine. Artık devlet üniversiteyi daha çok bürokratlarının eğitimini sağlayacak pratik-teknik bir kurum olarak görüyor. Farklı fakülteler mesleki enstitülere ve mesleki okullara dönüştü.
>
> (GA16 295-6)

Ne kadar problematik olursa olsun bu pasaj, şunların tespitine katkıda bulunduğu için amacımız açısından önemlidir: (1) Heidegger akademik özgürlük eleştiri-

sini geliştirirken aslında Heidegger'in düşüncesinin arkabahçesinde Nietzsche vardır; Heidegger'in "prosedür ve yöntemin" zaferiyle ilgili iddiası Heidegger'in geç döneminde sık sık atıfta bulunduğu Nietzsche'nin "bilimsel yöntemin bilim üzerindeki zaferi" fikrinin yankısıdır: bu "hala pek anlaşımamamış ikazcı Nietzsche'nin, yani son büyük Alman filozofun" (GA16 297) Heidegger'in kouşmalarını sık sık ziyaret ettiği açıktır.[92] (2) Heidegger akademik özgürlüklerin disipliner parçalanmanın ve aşırı uzmanlaşmanın sorumlusu olduğuna inanır; ona göre akademik özgürlükler nedeniyle üniversite ilk'asli misyonunu yitirmiş ve (Dördüncü Bölüm'de de göreceğimiz gibi) meslek ve uzmanlık alanı haline gelerek dejenere olmuştur. (3) Heidegger'in teknoloji eleştirisi üniversite eleştirisinden doğmuştur (burada heriki eleştiri de amaçlarını tahrif eden ve gelişimlerini engelleyen politik amaçlara hizmet edecek şekilde yön değiştiriyor olsa da). Ve nihayet (4) Heidegger Nazizmin "derin hakikatini ve büyüklüğünü" daha önce teknoloji karşıtı bir hareket olarak anlıyordu (bakınız IM 213/GA40 208); tek başına bu görüş 1934'te problematik olsa da.[93]

---

92 *The Will to Power*, paragraf 466, 261: "Ondokuzuncu yüzyılımızın ayırtedici vasfı bilimin zaferi değil, bilimsel yöntemin bilim üzerindeki zaferidir."

93 1934'te Heidegger'in geliştirdiği Nazizmle ilgili romantik yanlış anlayışı Marcuse aynı yılda yayınladığı bir makaleyle kesin şekilde çürütmüştür. "Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizmle Mücadele" ("The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State") adlı makalesinde Marcuse Nasyonal Sosyalizmin teknolojik-endüstriyel düzene köklü bir meydan okuma değil, teknolojik-endüstriyel düzeninin versiyonu olduğunu gösterir. Marcuse ikna adici bir şekilde Nazizmin işe/emeğe verilen evrensel değeri ve onunla bağlantılı "mücadele"nin [*Kampf*] yüceltilişini ve "halk"ı [*Volk*] restore etmek suretiyle ortaya koyduğu propaganda

İmdi, Nitzsche ile Heidegger araştırma alanlarının yeni akademik özgürlüklerin mümkün hale getirdiği çeşitlenmesinin modern üniversitenin disipliner parçalanışına (sadece dört departmanlı bir üniversitenin yerine ikame edildiğini hatırlayalım)yolaçtığını öne sürerken kesinlikle haklıdırlar. Yine de onların bu özgürlüklerin *birkaç kuşak sonra* elimine edilmesi önerileri samanlığın kapılarını hayvanlar kaçtıktan *sonra* kapat şeklindeki atasözü kabilinden çağrıyı andırıyor — yani Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, aslında disipliner parçalanmaya eşlik eden gerçek problemlerin makul çözümüne çağrı değil, gerçek proplemleri derinleştirmeye çağrı). Dördüncü Bölümde ayrıca, Heidegger'in 1933-34'teki görüşlerinin otoriteryen boyutlarının sadece felsefi bakımdan savunulamaz olduklarını değil, aynı zamanda ontoteolojiye olgunluk dönemi vukuflarının ortaya koyduğu radikal eğitim araştırması programına karşıt boyutlar olduklarını da göstereceğim. Bu yüzden Heidegger'in üniversite eğitimiyle ilgili erken dönem görüşlerinin fazla problematik boyutlarının, en iyi durumda, (deyim yerindeyse) Konfüçyüsçü "kötü örnekler" olduklarını düşünüyorum; başka bir söyleyişle, Heidegger'in olgunluk dönemi çalışmalarının ortaya koyduğu çok daha umut vaadedici eğitim vizyonunu geliştirmeye çalışan bizlerin anlaması, dersler çıkarması ve dolayısıyla kaçınması gereken *tehlikeler* olduklarını düşünüyorum.[94]

---

niteliğindeki sınıf ayırımlarını aşma iddialarının yalnızca Nazi devletini tekelci kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu kaba maddi ve otoriteryen politik koşulların idamesini rasyonalleştirmeye muktedir kılan ideolojik sis perdeleri olduğunu ileri sürer. (Marcuse'nin görüşünü şu metnimde ele aldım: "The End of Ontotheology," 290-316.)

[94] Heidgger'in radikal komüniteryenizminin anti-bireyci aşırılıklarını sorgulayarak reddettiğimiz zaman bile, hermenoytik tevazuu

16. Sonuçlar: Konfüçyüsçü Sorun Karşısında Pöggeler ve Derrida

Üçüncü Bölüm'de ulaştığımız sonuçları izah için şimdi bu bölüme başlarken sözünü ettiğimiz Konfüçyüsçü soruya — Heidegger başarısız ve kısa üniversite politikasına yolculuğundan dersler çıkarmış ve bu derslere göre üniversite politikasını motive eden temel felsefi görüşlerini değiştirmiş midir? — verilen diğer iki cevabı ele alalım. Başlangıçta belirttiğimiz gibi, hem Pöggeler hem de Derrida bu soruya olumlu cevap verir. İmdi, Heidegger'in görüşlerinin temel gelişimini anladığımız için Pöggeler ile Derrida'nın görüşlerini ele almaya ve değerlendirmeye geçebiliriz.

Pöggeler'e göre, 1937-38'de Heidegger'in politikleşmiş bilimin "tehdidi" konusunda organize ettiği bir bir okuma grubunun yakın zamanlarda yayınlanan notları göstermektedir ki, "Heidegger' sonunda 1933'teki sorgulanabilir görüşlerinde temellendirdiği üniversite reformu arayışının bir illüzyon olduğu-

---

kadar politik basirete ilgiyle, liberal-demokratik bireycilik konusundaki büyük başarılarımızın kurucuları olarak onurlandırdığımız düşünürlerin geç Nietzsche ve Heidegger'in (1933-1934) eğitim felsefelerinde bulunan elitist ve otoriteryen aşırılıklardan bütünüyle yoksun olmadıklarını hatırlamamız yerinde bir tutum olabilir. Mesela, "insanlığın çarpık nitelikleriyle" karşılaşan Kant şu sonuca varır: "İnsan ... *efendiye ihtiyaç duyan bir hayvan;* ... herkesin özgür hale gelmesini sağlayabilecek bir evrensel geçerli iradeye boyun eğmesi için kendi iradesini ve gücünü kıracak *bir efendiye ihtiyaç duyan hayvandır*" ("Idiea for a Universal history," 33-4). Ondokuzuncu yüzyılın önde gelen liberal-bireyci düşünürü John Stuart Mill bile şöyle düşünür: Dünyanın idaresini cebirle ele geçirme dehasına sahip güçlü adamı alkışlayarak yücelten ve onun emirlerini kendisine rağmen yerine getiren kahramana-tapınma türünü onaylamıyorum. Onun yapabileceği en iyi şey yol gösterme özgürlüğüdür. Başkalarını bu yolu izlemeye zorlama gücü yalnızca geriye kalan herkesin özgürlüğüne ve gelişimine aykırı değildir, güçlü adamın kendisi için de yıkıcıdır" (*On liberty*, 63-y).

nun" farkına varmıştır. Pöggeler'in 1938'de Heidegger'in donkişotvari üniversite reformu "arayışı illüzyonunun" farkına vardığı iddiası, hem Pöggeler'in yorumu hem de yorumunu dayandırdığı notlar porblematik şekilde belirsiz olduğu için, ıspatlanması zor bir iddiadır.[95] Heidegger'in bir illüzyon diye görmeye başladığı şey tam olarak nedir? Heidegger'in illüzyon diye görmeye başladığı şey apaçıktır ki üniversitenin reforma tabi tutulması fikri değildir; Pöggeler'in yegane açıklayıcı mülahazasını— yani, Heidegger "bilimin tehdidinin pür uzmanın işini inanmaksızın yapmasında ve dolayısıyla devletin manipülasyonu karşısında savunmasızlığında, dünyaya egemen olma mücadelesine katılmasında ikamet ettiğini" düşünür — Heidegger'in üniversiteyi reforma tabi tutma arayışını motive eden üniversite eleştirisini keskinleştirmeye 1938'de de devam ettiğini ıspatlayan bir şey olarak görürsek değildir.[96] Bazıları Pöggeler'in ifadesini Heidegger'in kendisinin "devletin manipülasyonu karşısında savunmasız ve ... dünyaya egemen olma mücadelesinin hizmetine katıldığının" itirafı olarak okuma eğiliminde olabilirler; fakat bu Heidegger'in kendisini "işlerini işlerine inanmaksızın icra eden pür uzmanlar" arasında gördüğü anlamına gelecektir; bu Heidegger'i tanıyan hiç kimsenin kabul edemeyeceği bir şeydir. Aslında, Pöggeler'in burada belgelemeyi düşünmeden belgelediği şey, Heidegger'in üniversitenin birleştirici ve kılavuz fikirlerini yaşatma başarısızlığını, dolayısıyla parçalanmasını ve sonuçta meslekçilik (vocationalism) ve politizasyon gibi araçlaşma formlarına hassas hale gelişini eleştirisinin, merkezî özellik-

---

[95] *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, 50.

[96] A.g.y.

lerini reddetmediğidir. O halde Heidegger'in geri adım attığı şeyler Rektörlük Konuşması'nda geliştirdiği "sorgulanabilir" üniversite reformu önerileri olabilir mi? Aslında bu iddia gereğinden fazla geneldir. Heidegger'in daha sonra Rektörlük Konuşması'nda ana hatlarını çizdiği üniversite reformu araştırma projesinin tümünü reddetttiğine inanabilir miyiz? Heidegger Pöggeler'in kullandığı özel notta bunu öne sürme rizkine giriyorsa da, geç dönem çalışmalarında bunu gösterecek hiçbir delil yoktur ve bu programın formel yapısına sempati besleyenlerimiz için bunun böyle olduğuna inanmak zordur.[97] Fakat eğer Heideg-

---

[97] Heidegger'in notlarındaki hayati "alıntı"nın tamamı şudur: "Dolayısıyla bu "Kendini-Aşmaya ilk yaklaşım, yani yeni bir yapısal formasyonun [*Gestaltung*] merkezi olarak *sorgulamaya* yeniden dönüş arzusu bir illüzyon [ya da daha doğrusu "hata," *Irritum*] muydu? Aslında *mümkün her tarzda bir* hata ve aynı zamanda [politik iktidar] için mücadele eden grupların ve çıkarların gerçek niyetleri ve entrikaları konusunda cehalet" (DBW 23). Bu görünüşte *mea culpa* gerçekten yanlış yola sürükleyicidir. Heidegger kendi Rektörlük Konuşması'nı güçlü ve genel terimlerle eleştiriyor görünürken bile, somut açıklamaları asıl problemin dış politik durumu yanlış okuması ve bu yüzden (çeşitli "grupların ve çıkarların" "entrikalarının") reformlarını hayata geçirmesini engellemesi olduğuna inandığını gösterir. Aynı kalıbı izleyerek Heidegger bu notlara şunu da ilave eder: "Rektörken aslında çok ve büyük hatalar yaptım [*Fehler*]"; nitekim "iki büyük yanlışını" sıralarken, bu hataların şunlar oldukları ortaya çıkar: ilki "sözde meslektaşlarının" "alçakça-ihtiraslarını" (mean-spiritedness) ya da "öğrenci topluluğunun karaktersizlik örneği ihanetlerini" görememiş olması; ikincisi bir Bakanlığa [yani politik Eğitim Bakanlığı'na] yaratıcı taleplerle ve uzun-vadeli amaçlarla yaklaşılmaması gerektiğini" bilememesi (DBW 24). Eğer "hata" daha çok Heidegger'in "ilk yaklaşımı" (yani disiplinleri ontolojik sorgulamaya ortak bağlılıklarına odaklayarak üniversiteyi birleştirme/bütünleştirme girişimi) ise, bu hem (göreceğimiz gibi) Derrida'nın yorumunu çürütür hem de [Heidegger'in] bir zamanlar üzerinde çalıştığı *ikinci* yaklaşım arzusunun böylesi potansiyel devrimci ontolojik sorgulamayı, Heidegger'in çeşitli üniversite disiplinlerinin zımnen zaten paylaştıklarını anlamaya başladığı nihilistik metafizik postülalara

ger kendi reform stratejisini *in toto/bütünüyle* reddederse, bu öneriler kuşkulu/belirsiz önerilere dönüşmez mi? Ve neden bu önerilerin illüzyon olduklarını düşünmeye başlamıştır?

Bu can alıcı sorular karşısında Pöggeler sessiz kalır. Yine de sorunun çerçevesini çizme tarzı Heidegger'in 1938'de reddettiği şeyin üniversitenin *politizasyonu* olduğunu ortaya koyar. Burada, "politizasyon" standart şekilde Nazilerin üniversiteyi Alman savaş makinesi için entelektüel stoka ve maddi kaynaklara dönüştürme girişimine atıfta buylunuyor. Heidegger'in Rektörlük başarısızlığından çıkarmış olabileceği ders böylece, üniversitenin savaş faaliyetine tabi kılınmak istenmesi olabilir. Eğer Pöggeler'in yorumu böyle ise, bu onun aslında Heidegger'in Rektörlük Konuşması "Alman Üniversitesinin Kendisini-İspatı'nın [*Selbstbehauptung*, literal karşılığı Self-Heading/Kendisine-Önderlik Etme]" aslında, muhaliflerinin o sırada muhaliflerinin alaya aldıkları şekliyle "Alman Üniversitesinin Kendi-Kafasını Kesmesi"ni [*Selbstenthauptung*] temsil ettiğini öne süren (ve halen Wolin ve başkalarının şompiyonluğunu yaptıkları) görüşü kabul ettiği anlamına gelir. Fakat böyle bir görüşün problemi Heidegger'in Röktörlük Konuşması'nda bilimin Nazi politizasyonunu açıkça reddetmesidir ve bu yüzden Heidegger daha sonra asla savunmadığı bir görüşü reddediyor olamaz. Gerçekten de Heidegger Rektörlük Konuşması'nda, Nazilerin "politize edilmiş bilim" talebinin Alman Üniversitesini bir "yararlı bilgi

---

odaklayacağını gösterir. Gerçekten de Heidegger 1937-1938 tarihleri arasındaki diğer notlarda, "Self-assertion of the German University" ["Alman Üniversitesi'nin Kendisini-İspatı] adlı metninin karşıt kutbuna yerleştirdiği bir *"diğer yolun"* ana hatlarını çizmeye başlayarak açıkça bir ikinci yaklaşım çağrısı yapar (CP 100/GA65 144).

ve değerler deposuna," savaş faaliyetinin yalnızca bir diğer enstrümanına, bir potansiyel silah araştırmaları ve propagandası stokuna indirgenmesine itiraz eder (Q&A 9/GA16 112). Heidegger'in, Rektörlük Konuşması'nın gereğinden fazla iftiraya uğrayan "Alman Üniversitesinin Kendisini-İspatı" başlığının Nazilerin bilimin bu türde politizasyonuna çağrısının reddi olarak okunacak şekilde anlaşılmasını istediği açıktır. Heidegger'in üniversitenin bir savaş faaliyeti aracına indirgenmesine karşı geliştirdiği argümanının Kant'ın *Fakültelerin Çatışması*'nda (The *Conflict of Faculties*) bilgi uğraşının devletin kendi uzun-vadeli zararını telafi etmesini sağlayacak tarafsızlığını gerektirdiği yolundaki argümanıyla sadece suni/yüzeysel bir benzerliği vardır elbette. Heidegger'e göre üniversite Nasyonal Sosyalist savaş seferberliğinde bir araç olamaz; çünkü, Nasyonal Sosyalizm'e meşru — ve *meşruyetini verecek* — hedefi, yani "devrimi" tek başına meşrulaştırabilecek tarihsel-felsefi misyonu yalnızca üniversite sağlayabilir. İhtiyaç duyulan şey, der 1933'te porovokatif bir şekilde Heidegger, *Wissenschaft*'ın politizasyonu değil, (tabiri caizse) *polis*'in "bilimselleştirilmesi" (scientization), yani Almanya'nın bilgilendirilebilir-leştirilmesidir. Üniversite bu göreve kılavuluk edecektir, Heidegger de üniversiteye.[98]

---

[98] Rektörlük Konuşması'nın daha dikkatli okurları da aynı sonuca varır. Charles Scott şunları yazar: "Heidegger Alman üniversitesinin ... Alman devletini şekillendirerek inşa etmesi gerektiğini öne sürmektedir" ("Heidegger's Rector's Address: A Loss of the Question of Ethics," 243. Young'ın dile getirdiği gibi, Heidegger "üniversitenin devlete tabi kılınmasının değil, tam tersinin peşindeydi" (*Heidegger, Philosophy, Nazism*, 20). De Beistegui'nin söylediği gibi, böyle bir hamleyle, "politik olan ... bütünüyle felsefi olana tabi kılınmaktadır" (*Heidegger and the Political*, 33). Bu yüzden ben Young'ın (18-9) ve Beistegui'nin (58) şu önerileriyle de hemfikirim: Heidegger Platon'un filozof-kral çağrısını yorumlarken öğ-

Bu yüzden, bir biçimde yanlış yola sürükleyici tarzda Heidegger'in daha sonra üniversitenin *politizasyonunu* reddettiğini ima ederken Pöggeler'in söylemek istediği şu fikre kuşkuyla yaklaşıyorum: aslında Heidegger sonunda üniversitenin Nazi hareketine rehberlikte temel bir politik rol oynaması gerektiği inancını terketmiştir. (*Heidegger'in Hayat ve Düşünce* Patikaları'ndaki [The *Paths of Heidegger's Life and Thought*] bir başka denemede de) Pöggeler bunun böyle olduğunu ima eder: "*kısa bir süre* gerçekten de Heidegger'in niyeti Nasyonal Sosyalist devrime ilk kez bir entelektüel temel sağlamak amacıyla üniversitede devrim yapmaktı."[99]

---

rencilerine (1931-32'de) söylediği şeyle aslında şunu kastediyordu: "Platon ilk prensip olarak *polis*'in birliğinde insani ilişkinin otantik muhafızlarının felsefe yapanlar olması gerektiğini savunur. O bununla felsefe profesörlerinin devletin yüksek memurları olmaları gerektiğini değil, *phulakes*leri, yani muhafızları olmaları gerektiğini kasteder. *Devletin kontrolünü ve organizasyonunu filozoflar üstlenmelidir; kuşatıcı ve derin bir özgürlükle araştırdıkları bilgiye göre standartları ve kuralları koyan ve dolayısıyla toplumun izlemesi gereken genel istikameti belirleyen filozoflar*" (ET 73/GA34 100, italikle vurgu bana ait). Kant'ın kendisi de politik liderlerin savaşa girmeden (sorun çıkmayacak şekilde "gizlice" de olsa) önce filozoflara danışmaları gerektiğini düşünüyor fakat aynı zamanda şuna da inanıyordu: "Kralların filizof, filozofların kral olmaları ne beklenen ne de arzulanan birşeydir; çünkü iktara/güce sahiplik, kaçınılmaz şekilde aklın özgür yargısını çarpıtır" ("To Perpetual Peace," 126).

[99] *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, 136 (italikle vurgu bana ait). Christopher Fynsk de aynı şekilde şunu öne sürer: "1934 gibi erken bir zamanda Heidegger bilimlerin devrimin gidişatını şekillendirmekte temel bir rol oynayabileceği fikrini terketmiştir" ("But Suppose We Were to Take the Rektoral Address Seriously... Gérard Granel, *De L'universite*," 344). Bu yorumun problemi Heidegger'in, gördüğümüz gibi, bilimler olarak bilimlerin böyle bir temel rol oynayabileceklerine hiçbir zaman inanmamış olmasıdır. Hayati soru bu yüzden, Heidegger'in felsefenin bilimlere rehberlik etmesi gerektiği fikrini terkedip terketmediğidir ve göreceğimiz gibi asla terketmemiştir.

Nitekim Pöggeler'in fikri 1938'de Heidegger'in, daha önceki üniversitenin Nazizme hakiki bir "entelektüel temel" sağlayarak "devrimi" şekillendirmesi gerektiği fikrini reddederek istikamet değiştirdiğidir. Burada dikkatle ilerlememiz gerekiyor. 1937'de Heidegger'in iktidardakilerin kendi "özel Nasyonal Sosyalizmini ciddiye almadıklarının farkına vardığı ve bu yüzden 1933 tarihindeki Nasyonal Sosyalist "devrimin" "bir ikinci, daha derin bir uyanışa" (HBC 571) kılavuzluk etmesi umudunu yitirdiği kesinlikle doğrudur. 1937'de Heidegger bu politik hareketin, tekrar peşinden gitmeyi hiçbir zaman bırakmadığı ontotarihsel devrimin hizmetine koşulmasının mümkün olabileceği "anın/zamanın" geçtiğini biliyordu. Nitekim işte tam da bu nedenle Pöggeler, eğer Heidegger'in burada derin ve sağlam bir ders çıkardığını düşünüyorsa hata yapıyor. Çünkü Heidegger daha sonra Nasyonal Sosyalist harekete tekrar felsefi bir istikamet vermenin bir noktada mümkün olduğu fikrine sarılmıştır ve bir zamanlar bu politik hareketi geliştirmek için kullanmayı umud ettiği felsefi projesini asla terketmemiştir. Bunu sadece sık sık tekrarlanan aklayıcı tahkiyesinin ayrıntılarında görmeyiz; sözün gelişi şu boş ısrarında: başkaları ellerini kirletmeyecek ölçüde alicenap olmasaydı herşey farklı bir istikamete yönelebilirdi (Q&A 19/GA16 276; DDP 535-7). Bu aynı zamanda şu dile düşmüş olguda da apaçıktır: 1953'de Heidegger 1935'de Nasyonal Sosyalist hareketin kendisine "derin hakikati ve büyüklüğü" gibi görünen özelliğine ısrarla atıfta bulunabilmesi (IM 213/GA40 208) gerçeğinde. Bu yüzden Heidegger Arendt'in onun hayrete düşürücü politik naifliği olarak gördüğü şeyden asla tümüyle kurtulamamıştır. Fakat Heidegger'in Hans Sluga'nın dile getirdiği gibi) "politik liderin yanıbaşında duran "ruhani/spiritüel lider" olma rüyası —

dolayısıyla (rivayete göre Heidegger'in yazgısı olarak gördüğü ihtirasını Jaspers'a dile getirdiği şekliyle) "lidere rehberlik etme"yi umut ediyordu — kibrini basitçe mahkum etmeden önce, Martin Buber'in vukuf yüklü 1927 tarihli şu mülahazasını hatırlayalım: "Hiçbir lideri olmayan halklar kesinlikle bahtsızdır; fakat liderleri hocasız halklar üç kat daha bahtsızdır."[100]

Heidegger 1937'de Nasyonal Sosyalist hareketi ontolojik bir devrime yöneltmek için artık çok geç olduğunun farkına varmıştır; fakat yüksek eğitimi kendi felsefi davasına hizmet edecek şekilde dönüştürmek amacıyla uzun süredir-dört elle sarıldığı üniversiteyi radikal reforma tabi tutma rüyasını da terketmiş midir? Pöggeler net şekilde terkettiğini düşünür, fakat son bir delil bu yorumun tam tersini söyler. 1937'de Freiburg Üniversitesi doğa bilimi fakülteleriyle tıb fakültelerine "Bilimin Tehdidi" ("The Threat of Science" başlığı altında sunduğu yazısında (ve açıkça dile getirdiği mülahazalarda, sadece özel notlarında değil) Heidegger provokatif şekilde "üniversitenin bir sona yaklaşmakta olduğunu" ileri sürer. Bu dramatik ifadeler "Heidegger'in üniversiteden umudunu kestiği" izlenimi bırakabilir, fakat bu ifade kontekstinde söylemek istediği şey hemen hemen tam tersidir: Alman üniversitesi Nazi rejiminin onu politize etmesi nedeniyle kendisini-tahrip etmektedir, fakat politize edilmiş üniversitenin infilakı şimdi üniversitenin hakiki

---

[100] Bakınız Arendt, "For Martin Heidegger's Eighteenth Birthday"; Sluga, *Heidegger's Crisis*, 177 (Sluga Hitler'in megolomanyak şekilde kendisini, tabiri caizse, kendi büyük veziri olarak gördüğünü ve dolayısıyla dikkatatini çekmeye çalışan filozofların çoğunu görmezden geldiğini" açıkça ortaya koyar); Pöggeler, *"Den Führer zu Führen? Heidegger und kein Ende"*; ve Buber, "People and Leader," *Pointing the Way*, 148.

felsefi misyonunu yenileme fırsatı sağlıyor. Nitekim Heidegger şunu da ilave eder: "Üniversitenin bir sona gelmekte olması ne baht ne de bahtsızlıktır; aksine bir zorunluluktur; uzun zamandır gerçekleşmekte olan bir zorunluluk. Bu günün gelmesi bize şimdi bir reform fırsatı olarak bahşedilmiştir" (DBW 25). Bu ifadelerin gösterdiği gibi, Heidegger 1937'de hâlâ kendisine özgü farklı bir üniversite reformu ajite etmeye devam etmektedir; hem de bunu Pöggeler'in Heidegger'in üniversite reformu arayışından vazgeçtiğinin delili olarak zikrettiği metinde yapmaktadır.

Derrida'nın geliştirdiği yorum, Heidegger'in üniversiteden kopuşunu abartıyorsa da, hedefe daha fazla yaklaşır. Derrida'nın "provokatif" hipotezi şudur: Heidegger'in 1933'teki Rektörlük Konuşması'ndan sonra,

> ortak bir mekan ve devletle, halkla, bilgiyle, metafizikle ve teknolojiyle güçlü bir sözleşme olarak — üniversitenin kuşatıcılığı ona göre çok daha temel bir sorumluluğu üstlenmeye elverişli değildi; bilginin, gücün/iktidarın veya başka birşeyin ya da belirli başka birşeyin sorumluluğunu üstlenmeden önce veya belirli bir özne karşısında bir varlık ya da belirli bir obje olarak sorumluluk üstlenmeden önce Varlık'*a* Varlığın çağrısından *hareketle* karşılık vermesi gereken ve bu ortak sorumuluğa odaklanması gereken bir sorumluluk.[101]

Başka bir söyleyişle 1933'te Heidegger üniversiteye daha sonra gerçekleşecek dramatik tarihsel dönüşümleri açıkça kavrama sorumluluğu yüklemeye çalışıyordu. Heidegger üniversiteyi böyle bir analizin imtiyaz-

---

[101] "Mocholos; or, The Conflict of the Faculties," 8.

lı sitesi olarak görüyordu; çünkü o "sorgulamanın sorgulayan varlığın [*Dasein*] temel pozisyonundan ... hareketle yapılması gerektiğine" (WIM 167/GA9 103) inanıyordu. Heidegger'e göre üniversite tam olarak, tarih-dönüştürücü ihtilaflarının/çatışmalarının kavranmaya çalışılması gerektiğini düşündüğü güçlerin — devlet, halk [*Volk*], teknoloji, metafizik, bilim ya da bilgi [*Wissenschaft*] — kesiştiği yerde konuşlanmalıydı. Böyle bir yaklaşımı benimsediği için Heidegger (göreceğimiz gibi) Alman idealistlerinin ve Humboldt'un tutku yüklü pedagojik ajandasını genişleten biri olarak anlaşılabilir. Nitekim Derrida Rektörlük Konuşması'nda belirli bir trajik asalet bulur:

> Heidegger'in Alman üniversitesinin kendini-ispatı/kendisine-kılavuzluk etmesi söylemi kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde [Kant'ın *Fakültelerin Çatışması* ve Berlin Üniversitesi'yle ilgili büyük felsefi metinler (Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel) geleneğindeki son büyük söylemi temsil eder; bu gelenekte Batı üniversitesi özünü ve mukadderatını sorumluluğa göre, bir bilgi, teknoloji, devlet ve ulus fikriyle birlikte, abidevi bir düşünce birikimi bütünüyle — başka bir dehşet verici geleceğin sürpriz işaretiyle karşılaşacağı sınıra kadar — gerçekleştirmeye çalışır.[102]

---

[102] A.g.y. Rektörlük Konuşması'ndaki " bu "başka bir dehşet verici geleceğin sürpriz işareti" nedir? Derrida kuvvetle muhtemelen Heidegger'in "halkın spiritüel dünyası"nı halkın en dipteki toprak-ve-kanla-bağlantılı enerjilerini [*erd-und bluthaften krafte*] koruyan güç" olarak, "halkın varoluşuna [*Dasein*] en derinlerde hayat veren ve onu sarsarak harekete geçiren güç" (Q&A 9/GA16 112) olarak tanımına atıfta bulunuyor. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Derrida Heidegger'in Nazi ideolojik "kan ve toprak" [*Blut und Boden*] retoriğindeki "toprak" [*Boden*]

Bu "dehşet verici gelecek" gerçekleşirken Heidegger böyle bir "açık" sorumluluğu (tabiri caizse *bilme* sorumluluğunu) "varlık karşısındaki ... çok daha temel bir sorumluluğun, (Derrida'nın yorumuna göre) ontolojik *sorgulama* sorumluluğu, yani "bilmenin "belirsiz temeli" karşısındaki sorumluluğun öncelemesi gerektiğini farketmiştir; bu, der Derrida, üniversitenin yerine getiremeyeceği bir sorumluluktur. Bilmeye, kaçınılamaz tarihsel sorulara açık cevaplar bulmaya adanmış bir kurum olarak üniversite Heidegger'in varlık *sorusuna* ne cevap verebilir ne de bu soruyu taşıyabilir.[103]

---

mecazının yerine kendi tarifi imkansız "yeryüzü" [*Erde*] anlayışını ikame etmek için ırkçı, "biyolojistik" "kan" retoriğini koşullu olarak benimser ve bu yolla (yine çok mahirane bir şekilde) Alman kimliğini (Fichte'ye rağmen) kendi felsefesinde temellendirmeye çalışır; emperyalistik kanla-yoğrulmuş toprak ideolojisinde değil; kanla yoğrulmuş toprak ideolojisi, mevcut alman topraklarının hem içinde hem de dışında — bu anayurdu geçmişin mitik savaşlarında Roma'nın istilaları karşısında savunurken kanını akıtan bir eski savaşçı halkla genetik bağlar tahayyül ederek (bu nedenle ironik şekilde, emperyalist hayalleri rasyonelleştirecek bir anti-emperyalist mitolojiyi kullanarak) — bir Almanya inşa etmeye çalışır. Derrida Heidegger'in, Nasyonal Sosyalist ideolojinin biyolojik retoriğini "ruhsallaştırarak" geist'ın/ruhun *philosophemes*ini istemeyerek de olsa "biyolojize ettiğine" işaret eder. Onun bu "kirlenmenin" "ölümcül zorunluluğu"na — bu kirlenmede "kimse kendisini biyolojizmden ... genetik formunda ırkçılıktan koparamaz — bakışı açısından, geist'ın/ruhun karşıt bir belirlenime tabi tutulması dışında, biyolojizme ve genetik ırkçılığa karşı çıkılamaz," bakınız *Of Spirit: Heidegger and the Question*, 10, 35, 39.

103 Aynı şekilde, de Beistegui de şu sonuca varır: "Röktörlük başarısızlığı aynı zamanda üniversitenin, bütünüyle *Gestell*'in ya da merkezi devletin (the capital state) buyruklarına tabi kılınması gerekmeyen bir üniversitenin teknik olmayan organizasyon tarzının başarısızlığının da alameti farikasıdır" (*Heidegger and the Political*, 36). Fakat bu iddia ne yazık ki Beistegui'nin (Derrida'nın ulaştığı sonucun örtülü bir doğrulaması olduğunu düşündüğüm) şu vukuf yüklü tespitine eşlik ediyor: "Heidegger [üniversite] ku-

Eğer Derrida geç Heidegger'in insani varoluşun dönüşümünün merkezi sitesi olarak üniversiteyi reddettiğini söylerken haklı ise bu, politik taciz altındaki "sol-Heideggerciler" — geç Heidegger'in derin etkisi altında kalan ve genellikle ilhamlarını "pişmanlık duymayan bir faşistten" almakla suçlanan sol-kanat filozoflar — için eğitici olabilir. Aslında bu herkesten daha fazla Derrida için eğitici olacaktır; sadece Derrida bu tür kuşkulu politik saldırıların başlıca hedefi olduğu için değil, aynı zamanda eleştirmenleri henüz bunu kabul etmiyorsa da, üniversitenin Derrida'nın Paris'te (1968 Mayısı ruhuyla) kurucuları arasında yeraldığı kurumsal alternatifi Uluslararası Felsefe Koleji (the International College of Philosophy) ilhamını büyük ölçüde Derrida'nın Heidegger'in üniversite eleştirisini yorumundan aldığı için de.[104] Bu yüzden eğer

---

rumundan hiçbir zaman uzaklaşma girişiminde bulunmamıştır. ... Heidegger daima kendisini bu kuruma bağlı hissetmiştir; sanki sorumluluk, belki de düşünme tarzıyla hayata karşılık verme yeteneği formunda sorumluluğun kendisi tehlikedeymiş gibi" (40).

104 Bakınız *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I*, 1-66, 186-92. Derrida Uluslararası Felsefe Koleji'ni "bir *düşünme* komünitesi/cemaati" olarak tasarlar; kurumun "birliği, en azından Idea'sının birliği" diğer üniversite kurumlarının "düşünmedikleri" baskı altında tuttukları fakat varsaydıkları şeylerin keşfedilerek ve sorgulanarak düşünülmesinden doğacak bir düşünme cemaati" (14-15). Geç Heidegger'in buradaki etkisi apaçıktır; Derrida "burada düşünme ile felsefe, düşünme ile bilim vb arasına çektiğim çizgi hiçbir zaman Heidegger'in ona verdiği formu ve fonksiyonu almadığını" (13) ileri sürerek bu etkiyi hafife alsa da. Bu açık bir inkardır (Freud'dan sonra Derrida'nın "inkar" (denegation) diye adlandırdığı şey; aslında bilinçdışı kendisini ifşa eden bir kuşkuyu açık bir defetme girişimi); aslında Derrida'nın denemesi bizatihi incelemekte olduğumuz Heideggerci stratejinin mantığını genişletir. Sözün gelişi Derrida şöyle söyler: "*Felsefenin ufku yoktur;* eğer adının işaret ettiği gibi ufuk hudut/sınır anlamına geliyorsa, eğer "ufuk bir bakış açısını kuşatan ya da belirleyen hat anlamına geliyorsa. Diger disiplinler ya da bilgi alanları için du-

Derrida'nın yorumu büyük ölçüde Heidegger'in üniversite eleştirisine dayanıyorsa, Derrida'nın yorumuna kuşkuyla bakmanın da sağlam felsefi nedenleri var demektir. Derrida'nın "varlığı/varolmayı" "sorgulama"yla hermenoytik eşitlemesi Heidegger'e radikal sorgulamaya adanmış bir uluslararası kolejin ana felsefi ilham vericisi hizmeti görme imkanı sağlayarak Heidegger'in üniversite eleştrisini rehabilite etse de, bu eşitleme büyük ölçüde Heidegger'in ünlü "Sorgulama, düşünmenin duasıdır" tezine dayanır ve dolayısıyla bu eşitlemeyi geç Heidegger'in sorgulama daima bir önceki cevabın ya da "ön iddianın" [*Zusage*] oluşturduğu arkabahçede gerçekleştiği için sorgulamadan çok daha temel/derinlerde birşeylerin olduğunu vurguladığı önemli pasajlarca çürütülme riskiyle karşı

---

rum hiç de böyle değildir; aslında — onların kimliklerini belirlemenin ya da sınırlarını tespit etmenin statüsü tam da budur — onlar kendi nesnelerini gerçekten bir epistemoloji dahilinde düşünebilir, onu kurumlarının kurucu kontratını dönüştürerek değiştirebilirler; fakat en azından kurumsal araştırma ve öğretim hamlelerinde hiçbir zaman bir nesnenin ya da belirlenebilir varlık tipinin verili ve önceden anlaşılan varoluşundan kuşku duyamazlar ve duymamalıdırlar"(16). Bu Heidegger'in "tekrarından," Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki mantığı (B&T 434-9/S& Z 382-7) izleyerek, seçilmiş "kahraman" misyonunu eleştirel tarzda kendine mal eden, güncelleyen ve dolayısıyla miras alan ve bu yolla bu misyona çağdaş dünyanın değişen taleplerinden söz etme imkanı veren bir tekrarından başka nedir? (Bu mantık konusunda daha fazla bilgi için şu metnime bakınız: "Deconstructing the Hero.") Keza Derrida için de felsefenin "imtiyazı" diğer "disiplinlerin ya da bilgi alanlarının" "araştırmaları ve öğretimleri" sırasında kesin saydıkları her "öhkabulü" sorgulamaktır ["zımni olanın imalarını belirlemektir"] (*Who's Afraid of Philosophy*, 17). Heideger ile Derrida'nın bu konulardaki farklılıkları aslında çok önemsiz farklılıklardır (bakınız 8-9, 60-1). (Bu etkinin diğer işaretleri için bakınız Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Pupils"; Geoffrey Bennington and Derrida, *Jacques derrida*, 258-67; Derrida, *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*, 120-8, 162-8, 195-249.

karşıya kalır.[105] Kaldı ki Derrida'nın eşitlemesinin/bağdaştırmasının kaçırdığı şey, Heidegger'in geç döneminin sorgulamasının özgünlüğüdür; Heidegger'in sorgulamayı denediği "ön iddia" tam olarak sorunun cevabını daima önceden metafiziğin temin ettiğidir ve bu metafizik çağımız için Nietzsche'nin ontoteolojik bütün entiteleri ezeli ve ebedi şekilde tekerrür eden güç-tutkusu/güce tutku olarak kavrayışıdır. Amacım elbette Uluslararası Felsefe Koleji'nin felsefi ilham kaynaklarına örtülü bir politik saldırıda bulunmak değil; bana göre Uluslararası Felsefe Koleji günümüzün en yaratıcı radikal eleştirilerinden bazılarını başarılı bir şekilde geliştirerek Heideggerci ilhamını açıkça sergilemekten çok daha fazlasını yapan hayranlık uyandırıcı bir kurumdur (başarısı Derrida, Jean-François Lyotard, Philippe Lacoue-Labarthe, Giorgio Agamben, Luce Irigaray, Hélène Cixous ve Alain Badiou gibi adların işbirliğiyle gerçekleşmiştir). Benim amacım daha çok Derrida'nın bu bölümün başlangıcında yönelttiğimiz Konfüçyüsçü soruya, Derrida'nın cevabını benim kendi cevabımla mukayese ederek sorgulamaktır.

---

[105] Derrida bu problemin önemini, (Heideggerci François Dastur'dan gelen bir itiraza cevaben) Heidegger'in politik tutumlarını kesif bir altı sayfalık dipnotla yorumuna ara vererek, örtülü bir şekilde teslim eder. Bu notta Derrida "sorgulama düşüncenin duasıdır" tezini yorumunu Heidegger'in daha sonraki "ön iddia"ya [*Zusage*], yani soruyu anlamlı hale getiren arkabahçe kavrayışı olarak her sorunun peşinen varsaydığı önceden mevcut cevaba yaptığı vurguyla bağdaştırma mücadelesi verir (*Of Spirit: Heidegger and the Question*, 129-36, dipnot 5; keza bakınız John Sallis, "Flight of Spirit," 127-32). Daha sonra Derrida "sorunun otoritesini" yıkan bu "ön kaynak niteliğindeki kabulü"n önemini açıkça teslim eder (*Without Alibi*, 301, dipnot 2; keza bakınız 210, Derrida burada tarihsel ilerlemenin "üniversite *vasıtasıyla* geleceğine" kendi daimi inancını tescil eder).

Nihayet, izninizle, Heidegger'in burada örtüsü kaldırılarak tahlil edilen felsefesi ile politik tutumu arasındaki doğrudan bağlantının filozoflara basitçe Heidegger'in geç dönem düşüncesini en azından iki nedenle görmezden gelme imkanı vermeyeceğini açıkça dile getirerek gereksiz herhangi bir ihtilafı önlemeye çalışalım. Birincisi, gördüğümüz gibi, üniversiteye ilişkin politik vaziyet alışındaki aşırılık büyük ölçüde önemli bir felsefi hataya (temel ontolojiye inanca) dayandığı için Heidegger'in daha sonra bu hatayı ("çıkarılmış/alınmış bir ders" olarak) düzeltmiş olmasıdır. İkincisi ve kabul edilmelidir ki çok daha provokatif olanı, [Heidegger'i] Nasyonal Sosyalizm'e sürükleyen temel niteliğindeki projeyi derin vukuf yüklü üniversite eleştirisi motive ettiği için Heidegger'in savaştan sonra bu projeyi geliştirmeye ve rafine etmeye devam etmiş olması ve son bölümde tartışacağımız gibi, bu feraset yüklü eleştirinin ancak bu rafine etme sırasında giderek kıvamına ulaşmasıdır. Heidegger'in

---

ediyorum; konteksti dikkate alındığında bu kitabın ilk bölümünün — Valerie Allen, ile Ares D. Axiotis bu denemeden Martin heidegger'in Freiburg Üniversitesi'ndeki De-Nazifikasyon/Nazizmden-Arındırma Komitesi karşısındaki ifadesinin özet metni olarak takdim edilmiştir; onlara göre Heidegger'in ifadesi ilk kez İngilizce'ye Komite'nin celselerinin üniversite arşivlerinde saklanan teyple yapılmış resmi kayıtlarından tercüme edilmiştir — aslında Allen ve Axitotis'in Heidegger'in gerçekte De-Nazifikasyon celselerinde söylemiş olabileceğini tahayyül ettikleri şeylerle inşa edilmiş hayali bir diyalogdur — aslında o resmen bu tür ifadelerin kendisini eleverdiğinden (DDP 534-35) ve dolayısıyla bir hile olduklarından habersizdir — olduğuna işaret etmemek sorumsuzluk olacaktır. Yazarlar Editörlerin Sonsözü (dedikleri) son paragrafta başvurdukları hileye imada bulunuyorlarsa da, metnin tümü, Heidegger'in politik tutumu konusundaki doğru ile yanlış arasındaki çekilmesi zor çizgiyi kasıtlı olarak belirsizleştirmektedir ve bana göre bu metin araştırmacı ciddiyetinden albenisi yüksek yoksunluğun ıspatadır.)

1937'de Nasyonal Sosyalist hareketi peşinde koşmaktan asla vazgeçmediği ontolojik devrim istikametine yöneltemeyecek kadar geç olduğunun farkına vardığı kesindir. Fakat o ne uzun zamandır geliştirdiği üniversiteyi radikal reforma tabi tutma programını bırakmıştır ne de üniversite eğitimini hayatı boyunca kendisini meşgul eden felsefi davaya hizmet edecek şekilde pozitif dönüştürme projesini terketmiştir. Ben bu eleştiri ve dolayısıyla Heidegger'in pozitif üniversite vizyonu nedeniyledir ki en azından politik vaziyet alışıyla ilgili tartışmanın değiştirilmesi gerektiğine inanıyorum; incelememizin sonuç bölümünde bu konuyu ele alacağız.

17. Giriş:
Eğitimi Dekonstrüksiyona Tabi Tutmak

Geç dönemindeki çalışmalarında Heidegger eğitimi dekonstrüksiyona tabi tutmayı denemiştir. Biz bunu reddetmek yerine, "dekonstrüksiyon'un" [*Destruktion*] " destruction"a [*Zerstörung*] (tahribetme/tahrip, yıkım, ç.) polemik indirgenişini reddetmeliyiz, onun genelde ontolojik geleneği dekonstrüksiyonunun hedefi gibi eğitimi dekonstrüksiyonunun hedefi de geleneksel Batılı eğitim kurumlarımızı *tahrip etmek* değil, bu eğitim geleneğinin başlangıcından hareketle müteakip tarihsel gelişimini temelden şekillendiren "asli/ ilk tecrübeleri" "yeniden keşfetmek" için "bu katılaşmış geleneği esnetmek/gevşetmek ve yolaçtığı gizlemeleri ortaya çıkarmak"tır [B&T 44/ S&Z 22]. Heidegger'in dekonstrüksiyonları her durumda pozitif momentleri içerdiği kadar negatif momentleri de içerir; fakat sadece bununla kalmaz, bu negatif moment — negatif moment tortulaşmış tahrif edici yorum tabakalarının açıkça ortaya konulmasını sağlayan momenttir — sürekli olarak pozitif momentin hizmetindedir — (Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi) uzun süredir

paideia "yorumunun" "kaçınılamaz şekilde bir gelecek /müstakbel ihtiyaçtan dolayı zorunlu hale geldiği" [*aus einer künftigen Not notwendige*] (PDT 167/GA9 218) iddiasını yalnızca Heidegger'in eğitim kurumlarımızın geleceğine ilişkin umudu açıklayabilir.

Bu kehanetimsi duyuru/tebliğ gizemli görünebilir. Fakat ben Heidegger'in eğitimi dekonstrüksiyonunu bütünüyle bu "müstakbel ihtiyacın" motive ettiğine inanıyorum. Bu müstakbel ihtiyacın iki uçlu olduğunu öne sürüyorum; dekonstrüksiyonun hizmetine amade iki moment gibi o da hem pozitif hem de negatif momentleri içerir. Negatif olarak biz bize temel tarihsel mantığı kavramamıza imkan sağlayan bir eleştirel perspektife ihtiyaç duyarız; eğitim kurumlarımız, eğer istikametlerini değiştirmek için yapılacak hiçbir şey yoksa, bu temel mantığa göre gelişmiştir ve gelişmeye devam edecektir. Bu iki moment Dördüncü Bölüm'ün hatırı sayılır bir bölümünü açıklanmalarına ayırmamıza sebep olacak kadar önemlidir. 19'uncu Kısım'da göstereceğimiz gibi, geç Heidegger çağdaş eğitimin giderek artan sayıdaki keskin eleştirmeninin daha sonra teslim ettiği şeyi doğru şekilde ilk teşhis edenler arasındaydı: Biz bugün yüksek eğitimde tarihsel bir krizin göbeğindeyiz. Heidegger'in bu krizin doğasını eşsiz ve derin kavrayışı — Platon'un orjinal idealinin kendi çağımıza temel teşkil eden Nietzscheci ontoteolojiyle birlikte neredeyse bütünüyle yokoluşu olarak anlaşılabilecek bir vukuf — günümüzün eğitim krizine yolaçan ontotarihsel yörüngeyi ifşa eder ve buna bağlı olarak bu krizden kurtulmamıza katkıda bulunacak pedagojik stratejiyi gün ışığına çıkarır.

Bu bir şanstır; çünkü geç Heidegger'in teşhisinin önemi/cazibesi bir tamamlayıcı, pozitif ihtiyaca/ge-

rekliliğe imada bulunur. Eğitimi çağdaş kavrayışımıza alternatif bir kavrayışa ihtiyacımız var; kendi eğitim krizimizi eğitimin tarihsel özünün teknolojik buharlaşmasını önleyerek tercih edilebilir şekilde gidermeye muktedir bir kavrayışa. Basitçe, fakat ima ile dile getirmek gerekirse, Heidegger'in beslediği umut şudur: Platon'un özgün/ilk eğitim anlayışının kalbindeki belirsizlik kendisini bir tarihsel yanlış anlamaya dönüştürdüğü — çünkü eğitimin özünü belirsizleştirmiştir ve bugün varlığı unutma tehlikesiyle karşı karşıyadır — için, eğitimin uzun zamandır–belirsiz özünün yeniden keşfi günümüzde çağdaş eğitime kılavuzluk eden ve giderek formelleşerek koflaşan ideallere anlam zerketmenin yollarını tasarlamaya başlamamıza katkıda bulunabilir. İşte tam da bu anlamdadır ki bir pozitif alternatife duyulan bu ihtiyaç Heidegger'i Platon'un mağarasına dönmeye sürüklemiştir. 19'uncu Kısım'da, adımlarının izini sürerek Heidegger'in "eğitimin" tarihin gölgeleri arasında yeniden keşfetmeye çalıştığı "özünü" yeniden inşe decek ve dolayısıyla pozitif vizyonunu ayrıntılarıyla ortaya koyacağız. Elinizdeki kitabı 20'inci Kısım'da (1) eğitimi bu yeniden ontolojikleştirmenin çağdaş eğitim krizimizin ötesine uzanan patikayı tahayyül etmeye başlamamıza nasıl katkıda bulunacağı; (2) Heidegger'in geç dönem metinlerinin sergilediği bu pozitif stratejinin, Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere, 1933'teki yüksek eğitimi dönüştürme girişimini büyük ölçüde yanlış istikametlere sürükleyen problemlerden yakasını kurtarıp kurtaramadığı sorunları üzerinde kafa yorarak bitireceğiz.

[ilk/özgün tarihsel] özünün" basitçe "unutulmamışlık" [*Unvergessenheit*] — "hakikat" için Greklerin kullandığı özgün kavram *aletheia*'nın (*alpha*'dan-yoksun siz/bila (un) artı *Léthé* 'den, yani mitolojik "unutulmuşluk ırmağı"ndan oluşur) harfiyen tercümesidir — değil, (eğer bütünüyle çelişkili değilse) fenomenolojik "giz-lenmemişlik" [*Un-verborgenheit*] — yani unutulmuşluktan çıkarak anlaşılabilirliğe çok daha genel geçiştir/doğuştur — olduğunu ileri sürerek *hakikat*'e uygular. Heidegger'in söylemek istediği şey, tarihsel olarak "hakikat"in ilkin kesin temsilden çok *ifşa olmuşluğa* ya da *fenomenolojik tezahüre* atıfta bulunduğudur; "hakikatin mevkii" bir iddianın olaylara (olayların durumuna,ç.) tekabül etmesi değil, bir ön/mukaddem olgudur; yani iddianın *orada* kendisine tekabül edebileceği berşeyin varolmasıdır. Böyle anlaşıldığında "hakikatin özü" "*Dasein*"ın varoluşuyla, yani tarihsel olarak fenomenolojik anlaşılabilirlikteki "duruşumuzla/varlığımızla" [*ek-sistere*] tümüyle aynı zaman ve yerde bir "ifşa olmuşluk"tur. Nitekim "hakikatin özü" bu "ifşa olmuşluğun" tarihsel olarak, yani farklı ontolojik *anlaşılabilirlik takımyıldızı* serileri olarak şekillendiği temel tarza atıfta bulunur. Bu yüzden Heidegger'in "Hakikatin Özü Hakkında"da ilkin "varlığın tarihi"ni ele almaya başlaması hiç de şaşırtıcı değildir; onun için "hakikatin özü" "varlığın tarihi"dir.

Elbette kavramlarımızın (özelllikle de *öz*, *hakikat*, *tarih*, *kavram* ve *varlık/oluş* gibi gözde kavramlarımızın) radikal ölçüde tarihsel karakteri hakkındaki böylesi güçlü tezler filozofları rahatsız etme ve kuşkuya sürükleme temayülündedir: Heidegger ontolojiyi *Dasein*'ın tarihsel varoluşunda temellendirerek eleştiriye tabi tuttuğunda, anlaşılabilirliği zamanın akışında eriterek buharlaştırmaktan nasıl kolayca kurtulabilir?

Heidegger'in cevabı şaşırtıcıdır. Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, anlaşılabilirliğin farklılaşmamış zaman akışında eriyerek buharlaşmasını önleyen metafizik gelenektir. Ne yazıktır ki Heidegger'in Batı metafiziğini *ontoteoloji* olarak karmaşık ve kendine özgü kavrayışı— bu kavrayışa görünüşe bakılırsa metafiziğe güçlü bir antipati eşlik eder — aslında metafiziğe tarihsel oluşma, rekabet ve anlaşılabilirlik iddiası bahşeden mukayese kabul etmez statüyü belirsizleştirme eğilimindedir. Yine de dikkatli okurlar "varolan (ek-sistent), ifşa edici Da-sein'ın başlangıçta sadece insanlık için tarihin tümünü ilk temellendiren *şeyler olarak entiteler totalitesiyle* ayırt edici bağlantısını teminat altına alacak insani varlığa sahip olduğunu" (OET 145-6/GA9 190, ikinci vurgu bana ait) yazarken Heidegger'in (italikle vurguladığım ifadeyle birlikte) dolaysız bir biçimde metafiziğin anlaşılabilirliği temellendirme tarzıyla ilgili yorumuna başvurduğunu farkedecektir.

Heidegger'in ontoteolojiyi "entiteler olarak entiteler totalitesiyle ilgili hakikat" olarak tanımladığını hatırlayalım; metafizikçilerimiz hangi entitelerin "entiteler olarak entiteler olduklarını" *ontolojik* kavrayışları, anlaşılabilirliği içerden temellendirir; oysa metafizikçilerimizin varlıklar "totalitesinin" varolma tarzını *teolojik* kavrayışları, anlaşılabilirlik düzenini eş zamanlı olarak dışardan teminat altına alır. Batı tarihinin birbirini izleyen anlaşılabilirlik takım yıldızları bu sebeple "entitelerin varlığına" [*das Sein des Seienden*] ilişkin ontoteolojik tarzda yapıya kavuşmuş anlama serileri, hem entitelerin *ne olduklarını* hem de *nasıl olduklarını* veya "entiteler olarak entiteler totalitesiyle ilgili hakikati" tespit eden "temel metafizik pozisyonlar halindeki "çifte temellendirilmiş" anlaşılabilirlik takım

yıldızlarıdır. Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavrayışı bu yüzden merakımıza cevap verir; kaldı ki bu, bu çifte ontoteolojik temellerin hiçbiri anlaşılabilirliğin tarihine sarsılmaz bir "temel" [*Grund*] olarak hizmet etmedikleri halde, büyük ontoteolojilerin hiçbiri sürekli olarak temelsiz bir uçuruma [*Abgrund*, "abyss"] götürmedikleri halde böyledir. Daha doğrusu, her ontoteoloji kendisine ait tarihsel anlaşılabilirlik burcuna bir *Ungrund*, "belki de temelin zorunlu görünüşe çıkışı," yani en derin ve en kuşatıcı sorgulamalarımızın zamansal olarak dayandığı nokta/sınır olarak hizmet etmiştir (IM 3/GA40 5). Her ontoloji (Wittgenstein'ın yerinde ifadesini tekrar kullanmak gerekirse) belirli bir süre için çapalarımızın yöneldiği çifte hedef/nokta olarak hizmet ettiği için, anlaşılabilirliğin tarihi ya var olan şey'in tek bir monolitik kavrayışı ya da formsuz bir ontolojik akıştan çok nisbeten mukavim, yan yana tarihsel "dönem" serileri formunu alır.[2] Bu yolla metafizik, anlaşılabilirliğe mükerreren çifte ontoteolojik çapa temin ederek, tarihselliğin akıntılarını belirli bir zaman — bir tarihsel "dönem" — için "oyalamaya" [*epochê*] muktedir olur ve Heideggger'in *varlığın tarihi* diye atıfta bulunduğu devirleri ontoteolojik olarak temellendiren dönemler, bu "birbiriyle yanyana duran" tarihsel ontoteolojilerin temellendirdiği dönem serileridir.

B. Eğitimin Temeli Olarak Varlığın Tarihi

Ontoteolojiyi kendi felsefi arkabahçemiz hizmeti gören bu kavrayışımızla artık Heidegger'in "eğitimi" değişen tarihsel kavrayışımızın varlığın tarihinde temel-

---

[2] *Philosophical Investigations*, Parag. 217, 85.

lendiği tezinin arkasındaki muhakeme tarzını anlayabiliriz.[3] Basitçe dile getirmek gerekirse, Heidegger bir *ontolojik holizm* türü olarak karakterize ettiğim holizm türünü savunur. "Var olan şeyi" tarihsel kavrayışımızı şekillendirerek metafizik, *eğitim* dahil *herhangi bir şeyin* ne olduğuna ilişkin en temel önkabullerimizi belirler. Şöyle söyler Heidegger: "Entitelere yönelik vaziyet alışlarının tümünde, hatta kendisine yönelik vaziyet alışlarında Batılı insanlığa destek sağlayarak kılavuzluk eden şey metafiziktir" (N4 205/NII 343). "Büyük metafizikçilerin," entitelerin ne olduklarına ve nasıl olduklarına ilişkin bir ontoteolojik kavrayışa odaklandıklarını ve böyle bir ontoteolojik kavrayışı yaydıklarını ve bu yolla kendi tarihsel devirleri için geçerli en temel kavram parametrelerini ve nihai meşruiyet standartlarını tesis/tespit ettiklerini görüyoruz. Bu ontoteolojiler tarihsel olarak herkes için geçerli anlaşılabilirliğe odaklananan şekillendirici kerameti kendisinden menkul kehanetler olarak görev yaparlarlar. Çünkü, entitelerin ne *olduklarına* ve nasıl *olduklarına* ilişkin yeni bir ontoteolojik anlama geçerli hale gelir ve yayılırken *her* eantitenin ne olduğuna ilişkin temel kavrayışımızı da dönüştürür. Bu yüzden eğitimi kavrayışımızı, varlığın tarihi "mümkün hale getirir"; çünkü entitelerin ne *olduklarına* ilişkin anlama tarzımız değişirken, "eğitimin" ne olduğuna ilişkin anlama tarzımız da değişir.

Bu sonucun hayati bir önemi vardır; bu sonuç şimdiye kadar bize rehberlik eden soruya (yani, Neden Heidegger eğitimin tarihinin varlığın tarihinde temellendiğini düşünmektedir sorusuna) cevap vermekle kalmaz, aynı zamanda bizi Heidegger'in tam

---

[3] "'Eğitimin' özü 'hakikat'in özünde temmellenir" (PDT 170/GA9 222).

da eğitimi çağdaş kavrayışımızda ve bu kavrayışı somutlaştıran eğitim kurumlarımızda itiraz edilebilir bulduğu şeyi anlamaya da hazırlar. Eğer eğitimin ne *olduğuna* ilişkin değişen tarihsel kavrayışımızın mekanı bir tarihsel ontolojik dönemler serisi ise ve eğer bu holistik anlaşılabilirlik burçlarının kendileri de entitelerin *ne olduklarına* ve *nasıl olduklarına* ilişkin bir ontolojik anlamalar serisinde temelleniyorsa, o takdirde eğitimin tarihi bu tarihsel ontoteolojiler serisi içinde, varlığın tarihinin çekirdeğinde ikamet ediyor demektir. Bu yüzden, Heidegger'in çağdaş eğitimi eleştirisini tam olarak kavramak için şu üç birbiriyle bağlantılı soruya cevap vermemiz gerekir: Birincisi: kendi dönemimizin varlığın tarihindeki doğası/yapısı tam olarak *nedir?* İkincisi: mevcut anlaşılabilirlik burcumuz *hangi* ontoteolojide temellenmiştir? Üçüncüsü: bu temel ontoteoloji mevcut eğitim kavrayışımızı *nasıl* şekillendirmiştir? Şimdi bu önemli soruları sırayla ele alacağız.

Heidegger'in çağdaş anlaşılabilirlik burcumuza verdiği isim "çerçeveleme"dir [*das Gestell*; "enframing"]. İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, Heidegger bu çokanlamlı terimi etimolojik olarak, *stellen*'in ("yerleştirmek, konumlandırmak, düzenlemek, sağlamlaştırmak, hazırlamak, tesis etmek" vb.) çok sayıdaki formunu *biraraya getirdiğine* ["*Ge-*"] işaret ederek mevcut "ifşa etme/olma modumuzun" — bir "meydan okuyan hamlenin" ("setting-upon that challenges forth" — entitelerin "mevcudiyete çıkışını" [*Anwesen*; "presencing"] metafizik "şekline ya da kalıbına" [*Prägung*] girmeye zorlama tarzını özü itabarı ile ve yeterince aktardığı için seçmiştir (QCT 16-21/GA 7 16-22). Bu, hatırlayalım, bazı aleyhtarların varsaydıkları gibi, argümanın yerine etimolojiyi ikame etmek değildir; çünkü, Heidegger bizim çağdaş "ifşa etme/olma modumuza

uygun bir isim bulmak için etimolojiyi kullansa da, yorumundaki argümantatif faaliyeti gerçekleştiren metafiziği, ontoteoloji olarak kavrayışıdır. Bu, Heidegger'in şimdiki dönemimizi *das Gestell* diye karakterize etmesinin nadenini doğru anlamak için, "çerçeveleme"nin bize Nietzsche'nin intikal ettirdiği bir ontoteolojide temellendiği yolundaki tezini ele almamız gerektiği anlamına gelir. Heidegger'in indirgemeci ve dolayısıyla ihtilaflı — fakat bana göre derin vukuf yüklü — yorumunda Nietzsche'nin güçlü antimetafizik duruşu aslında "düşünülmemiş/tasarlanmamış" bir metafizik temelinde felsefe yapmış olmasını sadece gizler. Bu yayınlanmış eserlerinde dahi apaçık ise de, Nietzsche'nin *Nachlab*'ı "entiteler totalitesi olarak entiteteler totalitesini" *ontoteolojik olarak* "ezeli ve ebedi şekilde tekerrür eden güç-e-tutku (will-to-power) olarak," yani güçlerin amaçsız ve hedefsiz sonu gelmez parçalanması ve yeniden bütünleşmesi olarak kavramlaştırdığını net şekilde gösterir.[4] Bu Nietzscheci ontoteoloji sadece "atomik çağın metafiziğini" başlatmakla kalmaz, *çerçevelemeyi de temellendirir:* Nietzscheci ontoteolojiye düşünceden yoksun bağlılığımız bizi kendimiz dahil bütün varlıkları pür "kaynaklara" [*Bestand*], iç anlamdan yoksun ve dolayısıyla ilgilere/çıkarlara hizmet edecek şekilde sürekli optimize

---

[4] Özellikle *The Will to Power*'daki son nota bakınız (549-50); burada Nietzsche açıkça entiteler olarak entiteleri güç-e-tutku (will-to-power) ve keza *totalitenin* ezeli ve ebedi tekerrürü olarak varolma tarzı diye anlar. Heidegger'in ihtilaflı yorumu basitçe bu yayınlanmamış metin (bazı Nietzschecilerin iddia ettiği gibi) politik açıdan uzlaşmacı nesebi temelinde dışarda bırakılarak reddedilemez; çünkü Nietzsche'nin metafiziğinin çekirdek doktrinleri yayınlanmış metinlerinde de, özellikle *Thus Spoke Zarahustra*'da da bulunabilir. Bu sonuçla ilgili ikna edici argümanlar için şu önemli iki Nietzsche araştırmacısına bakınız: John Richardson, *Nietzsche's System*; Laurence Lampert, *Nietzsche's Thinking*.

edilen ve düzenlenen entitelere dönüştürmeye sürükler (N4 199-250/NII 335-98).

Heidegger, Dokuzuncu Kısmın sonunda ele aldığımız nedenlerle, bu "cerçevelemeyi" varlığın *teknolojik* kavranışı diye karakterize eder. Entitelerin giderek artan şekilde yalnızca optimize edilmesi gereken kaynaklar göründükleri tarihsel "ifşa modu" olarak çerçeveleme, Kral Midas'ın mitik dokunuşu gibi, bütün kalitatif ilişkileri kantitatif hale getiren bir "hesaplayıcı düşünme" doğurur. Bütün kalitatif ilişkileri — biz "kantiteyi kalite *olarak*" görmeye başlayacak ölçüde — yutan bu "limitsiz 'kuantifikasyonun'" (CP 94/GA65 135) kökleri çerçevelemenin ontolojik olarak indirgemeci ifşa modundadır ve bu da şunu gerektirir: "Varolan şey yalnızca hesaplanabilir olan şeydir" (CP 95/GA65 137). Bu yüzden çerçeveleme bütün entiteleri çift değerli, programlanabilir "enformasyona" (TTL 136/USTS 17), dijitalleştirilmiş verilere, (Baudrillard'ın yerinde bir tutumla parodoksal, sonsuz sonumuz dediği) "bir pür sirkülasyon durumu"na giren dijitalleştirilmiş verilere indirgeme eğilimindedir.[5] Fakat Heidegger *per se/aslında* dijitalleşmeyi değil, daha ziyade bu tür bir evrensel kuantifikasyonun giderek en küçük ayrıntıları düzeyinde kendi kendimizi ve dünyayı kavrayışımızı şekillendirerek hayatlarımızı

---

5 *The Trassparency of Evil*, 4. Baudrillard bu rüyanın bir disütopik icrasını, kompüterlerin anlamı, dolayısıyla hayatı bize mükemmelen tamamlanmış eşitliği yıkma imkanı vermeyecek ölçüde tüketecek şekilde temsil ettikleri bir "büyük silme" tahayyül eder. Baudrillard'ın meşum bu teknolojik "nihai çözüm" vizyonu, *Terminator* ve *Matrix* serileri gibi filmlerde hayat kazanmışsa da, yanlış bir öncülden kaynaklanıyor görünüyor; çünkü anlaşılabilirlik hiçbir zaman tüketilecek şekilde temsil edilemez. (Bakınız Dreyfus, *What Computers Still Can't Do*). Ne yazıktır ki Baudrillard'ın kabus senaryosonun daha fazla savunulabilir versiyonlarını tahayyül etmek zordur.

kıskacına alan boş optimizasyon zaruretini kolaylaştırma tarzını eleştirir.[6] Heidegger'in otobanlarla ilgili fenomenolojik meditasyonunun, 1950'lerde ona ifşa ettiği gibi — ve bizim "enformasyon otobanımız"ın İnternet'inin apaçık hale getirdiği üzere — biz de giderek dünyamızla ve kendimizle sadece maksimum ürün için planlanmış bir şey olarak akan "uzun mesafeleri içeren bir trafik şebekesi" olarak, maksimum verimlilik için dizayn edilmiş bir trafik şebekesi olarak, büyüyen bir ilişki sergiliyoruz " (PLT 152/GA7 155). Günlük tarihsel değişmeleri bu ontotarihsel mantığa göre yorumlayan Heidegger, Kartezyen moderniteden Nietzscheci geç moderniteye geçişimizin istihdam acentelerinin "insan kaynakları" departmanlarına dönüşümünde zaten apaçık şekilde görülebilir olduklarına inanıyordu. Hocaların ve araştırmacıların "online içerik sağlayıcalara" indirgenmesi istikametindeki teknolojik ilerleme hamlesi modern öznelerin kendilerini doğayı kontrol amacıyla geliştirdikleri teknikleri kendilerine tatbik edilir hale dönüştürürerek geç-modern "kaynaklara" [*Bestand*] indirgedikleri mantığı sadece genişletir ve dolayısıyla apaçık hale getirir (QCT

---

[6] David Brooks "potansiyalite ideolojimizin" gençliğimizden itibaren "amaçsız çabayı" teşvik ettiğini güzel izah etmiştir: "Bu ülkede çocukların eğitimi için devasa bir organik düzen, muazzam bir Achievatron vardır. Onu birileri planlamış değildir. Hiçbir merkezi kontrol mekanizması yoktur. Fakat bütün endişeli ebeveynler, çocuk psikologları, hocalar, eğitimciler, koçlar, danışmanlar, terapistler, aile-merkezli aktivist gruplar ve sosyal eleştirmenler her yerde hazır ve nazır organik bakımdan uyumlu bir teşvik, geliştirme, tavsiye, yetenek maksimizasyonu ve kapasite geliştirme şebekesi oluşturur. Bu sistem arkanıza bakarak onun korkutucu gücünü, küçükleri dirençle karşılaşmaksızın yekselmeleri için şekillendirme ve egzantrikliklerini sosyal aerodinamiği maksimize etmek için ortadan kaldırma yeteneğini kavradığınızda ürkütücüdür. ... [Bu] Achievatron gençlerin hayatlarındaki en küçük sorunları bile gidermeye çalışır" (*On Paradise Drive*, 136, 142, 175, 183).

18/GA7 18). Ne yazıktır ki, öznelerin bu tarihsel kaynaklara dönüşümü çok daha kuşatıcı hale geldikçe yakasını eleştirel bakışımızdan da kurtarır. Gerçekten de kendimizi dünyanın teknolojik yeniden inşasına temel teşkil eden terimlerle muameleye tabi tutmaya başlayarak neşeyle pür enstrümental "hesaplayıcı düşünmenin" "total düşünceden yoksunluğuna" (QCT 27/GA7 28; DT 46/G 13) sürüklenme rizkine düşeriz: artık objektif/nesnel dünya üzerinde kontrol gücü bulunan bilinçli Kartezyen özneler olma rizkine değil, — ister kozmetik açıdan, psikoformakolojik açıdan, genetik açıdan ister *eğitim çasından* — optimize edilmesi, düzenlenmesi ve maksimal randımanı artırılması gereken bir başka ilave kaynak olma rizkine.

Bu yüzden Heidegger'in eğitim kurumlarımızın gelişimine rehberlik eden temel ontotarihsel mantığın örtüsünü kaldırarak gözler önüne serdiği burada apaçıktır. Bu bizi şu üçüncü ve son soruya götürür: Çağdaş eğitimimiz bu nihilistik çerçevelemeyi *nasıl* yansıtıyor? Günümüzün eğitim kurumları hangi anlamda kalitatif ilişkilerin sınırsız kuantifikasyonundan, optimize edilmesi, düzenlenmesi, randımanı maksimize edilmesi gereken pür kaynaklara dönüştürmek suretiyle entitelerin derin anlamlarını, ayırıcı vasıflarını, eşsiz karakteristiklerini yokeden bir kuantifikasyondan musdariptir?

C. Çerçeveleme Olarak Eğitim

Heidegger yüksek eğitimle ilgili eleştirisini (Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi) 1911'de geliştirmeye başlamış ve onu 1960'lara kadar işlemeye devam etmiştir; fakat sorumuza en açık cevabı muhtemelen 1929'da verir. (*Varlık ve Zaman* temelinde) bir felsefe kürsüsüy-

le ödüllendirildiği sırada otuz dokuz yaşındaki Heidegger Freiburg Üniversitesi'nde ilk resmi "Açılış Töreni Konuşmasını" yapar; bu konuşma ünlü "Metafizik Nedir?" adlı metnidir. Heidegger konuşmasına cesaretle felsefenin somut "ontolojik" temellerine vurgu yaparak ve dolayısıyla eleştirel dikkatini üniversitenin kendisine yönelterek başlar; bu onun "metafizik sorgulamanın sorgulayan varlığın [*Dasein*] temel varoluş posizyonundan hareketle ... yapılması gerektiği" ilkesine başvurarak gerekçelendirdiği bir hamledir. Üniversitenin bu hayat dünyası içinde, der o, "varlığı/varoluşu" [*Dasein*] belirleyen şey *Wissenschaft*, yani insan bilimleriyle doğa bilimlerinde cisimleşen bilgidir. "Bizim *Dasein*'ımızı —araştırmacılar, hocalar ve öğrenciler cemaatimizi — belirleyen şey bilim ya da bilgidir [*durch die Wissenschaft bestimmt*]" (WIM 82/GA9 103).[7] Bizin "bu-dünya-içindeki-varlığımızı" şekillendiren şey peşinden koştuğumuz, örtüsünü kaldırarak somutlaştırdığımız bilgidir. Heidegger varoluşu temelde bilginin şekillendirdiğini iddia ederken akademik gelişme tarzlarındaki mesleki değişmeleri düşünüyor değildir; bildiğimiz şeyin pratiğini yapmamızı gerektiren bir tür pedagojik tutarlılığı ya da icra tutarlılığını da öne sürüyor değildir. Yapmak istediği şey daha ziyade bizi "daha önce-zaten" örtülü bir şekilde kılavuz metafizik önkabüllerimiz şekillendirmiş olduğu için, bildiğimiz şeylerin pratiğini yapamayacağımız izleniminden doğan sıkıntı verici duyguyu vurgulamaktır. Dolayısıyla bu durumda Heidegger'in sorusu şöyle bir forma bürünür: Akademi-

---

[7] Heidegger'in ontolojik olarak konuşlanmış sorgulama — ve dolayısıyla ontolojik sorgulamanın kaçınılamaz şekilde başladığı "hayat konteksti" ya da "durum" olarak üniversite üzerindeki ısrarı 1920'lerdeki ilk çalışmalarına kadar gerilere uzanır (bakınız GA61 63).

ye zımnen egemen belirli metafizik önkabüllere sorgulanmamış bağlılığımızın *ontolojik etkisi* nedir? Çağdaş üniversitenin meşgalesi *Wissenschaft* temelde dünya ve kendimiz hakkındaki görüşümüzü şekillendiren kılavuzluk "tutkuya" dönüştüğünde "varoluşumuz temelinde fiilen maruz kaldığımız şey nedir?

Heidegger'in cevabı ünlüdür ve modern üniversitenin hiper-uzmanlaşması ve bunu müteakiben parçalanmasıyle ilişkili radikal eleştirisini içerir:

> Bilim alanları arasındaki mesafe genişlemiştir. İnceleme nesnelerini/konularını ele alış tarzları birbirlerinden kökten farklı hale gelmiştir. Günümüzde yalnızca üniversitelerin ve fakültelerin teknik organizasyonu bu birbirinden kopuk disiplinler yığınını biraraya getirebiliyor; bu disiplinler için anlamlı olan sadece izledikleri pratik ve enstrümental hedefler. Bilimlerin kendi asli zeminlerindeki kökleri kurumuş ve ölmüş durumda.
>
> (WIM 82-3/GA9 103-4)

1929'da burada Heidegger neredeyse bir yüz yıl sonra Clark Ker'in hicivle "mültiüniversite" — içerden parçalanmış sadece-adı-itibarı ile-*üni*-versite; bu üniversitenin yegane komünal birliği ortak park alanları sıkıntısından doğuyor görünüyor — diye etiketleyeceği kurumun durumunu net bir dille tasvir eder.[8] Tarihsel açıdan, modern üniversite başlangıçta bir bütün olarak akademik cemaatin çabalarını meşrulaştıran ortak

---

[8] Kerr'in yaptığı gibi buna "fakülte maaşlarını" dahi ilave edemeyiz; çünkü azalan kamu eğitimi fonları öğrencileri doğrudan doğruya okul ücretleri artışlarıyla ilişkili şeyler olarak anladıkları fakülte ve personel ücretlerindeki artışlar aleyhine çevirmiştir.

hedefler görüşünü — ilkin, Alman idealistleriyle birlikte kolektif üniter bilgi "sistemi" arayışına, sonra da Humboldt'la birlikte eğitimli bireylerin formasyonuna azimle adanışı — kaybettiği için üyeleri araştırma hayatına anlamını verecek bazı amaçlar için üniversitenin dışına bakmaya başladılar. Yalnızca enstrümental açıdan yararlı sonuçlar üretmeye elverişli disiplinler (ya da günümüzde sadece altdisiplinler) düzenli olarak böyle bir dış destek bulabildikleri için, bütün disiplinler giderek kendilerini kullanım-değerlerine göre takdim etmeyi denediler. Eşit ölçüde karşıt bir ideal olmadıkça öğrenciler de bu tümüyle enstrümental mentaliteyi benimseme eğilimindedir; eğitimi sadece artacak ücretlere ulaşmanın aracı olarak görmeye başlar. Bu yolla parçalanma üniversitenin profesyonelleşmesine ve nihai noktada meslekçiliğe (vocationalizm) yuvarlanarak dejenerasyonuna yolaçar. Ayrıca, herhangi bir ortak birleştirici amaç ya da ortak inceleme nesnesinden yoksun farklı disiplinler uzmanlaşma mantığıyla kendi özel inceleme-alanlarına uygun iç standartlar geliştirme eğilimine girerler. Bu alanlar giderek uzmanlaşırken, bahis konusu iç standartlar, eğer sadece mukayese edilemez değiller ise, bütünüyle birlerinden koparlar. Bu yolla disipliner parçalanma üniversiteyi, günümüzde her yerde hazır ve nazır, ancak bütünüyle boş ve formel *mükemmellik* ideali dışındaki ortak standartlardan yoksun bırakır.

Heideggerin ayak izlerini süren Bill Readings ve Timothy Clark gibi önemli yüksek eğitim eleştirmenleri, çağdaş "yetkinleşme üniversitemizin" "tam da mükemmellik fikrinin boşluğu" nedeniyle nasıl "mükemmel bir bürokratik korparasyon, kendini-idame ettirmeyi optimal girdi-çıktı oranlarına göre maksimize etmek dışında hiçbir ideale bağlı bulunmayan bir

korporasyon haline geldiğini" gösteriyorlar.[9] Böyle bir teşhis Heidegger'in eğitim kurumlarımızın gelişiminin temel metafizik çerçeveleme mantığını izlemeye devam ettiği yolundaki argümanını, yani bütün entitelerin giderek optimize edilmesi gereken iç anlamdan yoksun kaynaklara dönüşmesiyle ilgili argümanını destekler. Ne yazıktır ki, bu eleştirmenler, bu boş optimizasyon buyruğundan nihai belirlemede temel ontoteolojinin sorumlu olduğunu görmeyi başaramazlar ve bu yüzden tedavisiz teşhisler ortaya koyarlar. Bu yüzden, Readings "Düşünceyi özel mübadele-değeri kuralına tabi kılmayı" farkedilir ölçüde sol-Heideggerci redde çağrıda bulunsa da bu çağrı, benimsediği

---

[9] Bakınız Readings, *The University in Ruins*, 152, 125; ve Clark, "Literary Force: Institutional Values." National Endowment for the Humanities'in başkanı Bruce Cole Natonional Association of Scholars'da yaptığı (31 Mayıs 2002) açış konuşmasında şu tespiti yapar: "Çok miktarda üniversite ve kolej ilgi odaklarını liberal eğitimden uzaklaştırarak profesyonel/mesleki eğitime yöneltiyor. Sonuçta [pazarda beklenenden çok daha fazla sayıda nitelikli adayın işlerini kaybetmesi sonucu] insan bilimleri araştırmacılarının varoluşlarını ve başarılarını haksız standartlarla ölçmeleri gerekmiştir. Üniversitenin önceliklerini tespit etmeye ve kendi sınıf ücretlerini dolar bazında getirisine göre belirlemeye başlaması, felsefenin hasapdışı bırakılmasından çok uzun süre önce gerçekleşmiş değildir" ("Shorting Up the Humanities," 11). Buna Cole'un eleştirisini yaptığı şeyler (dolandırıcılık, intihal vb) karşısında büyüyen etik meydan okumaların da Heidegger'in gözler önüne serdiği ontoteolojik problemin belirtileri olarak anlaşılmaları gerektiğini ilave edebilirim. Çünkü, öğrenciler ve eğitim dahil bütün entiteler sadece optimize edilmesi gereken kaynaklar olarak anlaşıldığında her iç anlam, amaç hissi ya da eğitimin değeri kaybolur ya da çekip gider ve sahneye enstrümental gerekçelendirmeler doluşur. Dolandırıcılık kültürünün hızla gelişmesi, bu açıdan, "eğitimi" sadece eğitim dışı amaçların (kariyer geliştirme ve mali kazanç) aracı diye anlayanların icra ettikleri bir enstrümental rasyonel hesaplamanın ürünü olarak görülmelidir. O nedenle elinizdeki metni problemleri kökten çözmeye nasıl eğitime ilişkin ortak iç anlam hissimizi restore ederek başlayabileceğimizi sorarak bitireceğim.

materyalist terimlerle meşrulaştırabileceği bir çağrı değildir. Aslında Readings'in ("amansız ... burjuva ekonomik devrim sonucu) modern üniversitenin birleştirici ideali olarak *Bildung*'u modası geçmiş tarihsel bir ideal olarak materyalist izahı onu üniversitenin müstakbel meskunlarının "tüketimciliğin mantığının" giderek dönüştürdüğü bir çevrede "pragmatik" tepkiler geliştirmek dışında hiçbir şeyi umut edemeyeceği bir kinizme boyun eğmeye sürükler.[10] Üniversitenin

---

[10] *The University in Ruins*, 132, 178, 222 dipnot 10). Readings modern üniversitenin gelişimindeki üç tarihsel dönemi, bu dönemlerin herbirini kendi kılavuz fikirlerine, yani "akıl üniversitesi", "kültür üniversitesi," ve "yetkinleşme üniversitesi"ne ("university of excellence) atıfla karakterize ederek üç tarihsel döneme ayırır. Bu ayırımlar göz alıcı, fakat biraz basittir; sözün gelişi, akıl üniversitesi onsekizinci yüzyılın sonunda sadece efsanevi birkaç yıl Jena Üniversitesi'nde yaşamıştır; Jena Üniversitesi'nde zamanın (Fichte, Goethe, Schiller, Schelling, Schleiermacher, Schlegel kardeşler ve diğerleri gibi) çok büyük pedagoji ve felsefe düşünürleri Alman idealizminden eğitim için gerekli sonuçlar çıkarmıştır. Bu takımın temsilcilerinin Berlin Üniversitesi'ni açmak için bilgi sistemine bağlılıklarına temel teşkil eden ilkeleri oluşturmaya çalışırken kendilerine özgü ünversite modelini, yani Humboldt'un "kültür" (veya daha doğru bir ifadeyle *Bildung*, mükemmelen şekillenmiş bireyleri yetiştirme ve geliştirme) üniversitesini yaratmaları ironiktir. Readings'in materyalistik yorumuna göre, endüstriyel devrimin globalleşme istikametindeki itişi kültür üniversitesinin birleştirici bir *nasyonal* kültüre hizmet etme fikrini yıkmış (karşılaştırınız Gerald Graff, *Beyond the Culture Wars)* ve sonunda kurumsal takipçisini, yani çağdaş "yetkinleşme üniversitesi"ni, herhangi bir tözel, birleştirici kendi kendisini-kavrayıştan yoksunluğunun belirlerlidiği bir üniversiteyi dodğurmuştur. Readings'in eseri vukuf yüklüdür, fakat "kültür üniversitesi"nden "yetkinleşme üniversitesi"ne geçişle ilgili bu yorumu büyük ölçüde *Bildung*'u — eğitimle mükemmelen şekillenmiş bireylerin yetiştirilmesi — kuşku götürür şekilde *nasyonal kültüre* indirgemesinden muzdariptir. Geç Heidegger'in — eğitimin kılavuz fikrinin ontotarihsel bir çözülüşünü yansıtan bir yorum olarak eğitimin gelişimiyle ilgili yorumunun çok daha tatmin edici olduğunu ileri süreceğim. Readings'in "kültür üniversitesi" ve "yetkinleşme üniversitesi"

bu önemli eleştirmenleri Heidegger'in analizini ikna edici tarzda geliştirerek güncelleştiriyorlarsa da, endişe verici bu eğilimleri temel bir ontolojik problemin birbiriyle bağlantılı belirtileri olarak görmezler ve neticede onlar yüksek eğitimin geleceğine ilişkin pozitif bir vizyon geliştiremezler. Tam tersine, eğitimdeki krizimizi ontoteolojik köklerine göre anlayarak Heidegger üniversite rönesansı geliştirmemize katkıda bulunacak bir alternatif, bir ontolojik eğitim anlayışı ortaya koyabilir.

Heidegger'in kendisinin 1929'da bu vukuf yüklü eleştiriyi geliştirirken yüksek eğitimin geleceğine ilişkin umudunu yitirmemiş olduğunu görmek için ilgimizi dikkatle "Açılış Konuşması"nın fiili boyutuna yöneltmemiz gerekir. İlk bakışta sonunda üniversite'nin kolları arasına alınan Heidegger şunu söyleyerek sanki açılış konuşmasını daha ziyade ahlaksızca kendisini professor yapan kurumun ölümünü ilan etmek için kullanıyor izlenimi bırakır: "Bilimlerin kendi asli topraklarındaki kökleri kurumuş ve ölmüştür." Fakat bu kasti provokasyonla Heidegger ölü bir atı dövüyor değildir; kökleri itibarı ile öldüğünü ilan etmesi üniversitenin kaderinin *yeniden hayat verilmedikçe*, kökleri canlandırılmadıkça kurumak ve çürümek olduğunu ima eder. Bu yüzden o (bu sahneyi kendisine bilinçle tekrar tekrar hatırlatan) Derrida'nın "bir zümrüd-ü anka motifi" olarak gördüğü şeyi fiiliyata dökmek için bu organik "kökler" [*Verwurzelung;* rootedness] metaforunu kullanır: Daha önce ölmüş olan şey, hayat küllerinden yeniden doğarak gelişsin diye

---

diye adlandırdığı şeyler konusunda eleştirel olsa da Heidegger'in üniversiteyi yenileme vizyonunun bu iki üniversite tipini, *Bildung*'u ile yetkinliği ontolojik yeniden kavramlaştırırak birbirine bağladığını göreceğiz.

yakılarak gömülür."[11] Aslında Heidegger üniversite rönesansı için bu programın ana hatlarını konuşmasının sonunda çizmeye başlar: Bilim varoluşu belirler, fakat bilimin kendisinin kökleri, ister realize etsin ister etmesin, metafizikte yaşamaya devam eder. Üniversitenin kökleri metafizik olduğu için, bilimsel hayat dünyasının yeniden canlandırılması bu temel metafizik boyuta yenilenmiş bir ilgiyi gerektirir. "Bilim ancak ve ancak metafizik temelinde varolursa asli görevini takrar yerine getirebilir — bu görev bilgi kırıntılarını biriktirmek ve sınıflandırmak değil, hakikatin doğa ve tarihteki varlığını mükerreren yenilenen bir tarzda ifşa etmektir" (WIM 95/GA9 121).

Heidegger'in burada öne sürdüğü şey tam olarak nedir? Bu projeyi yeterince geliştirmeden ve açıkça ortaya koymadan önce bir politik hareketin emrine koştuğunda, 1933'te üstlendiğini görmüştük. Fakat üniversitenin yeniden doğuşuna ilişkin olgun vizyonunu anlamak için Heidegger'in 1930'da yazmaya başladığı, ancak "Platon'un Hakikat Doktrini" denemesi adıyla 1940'ta yayınlanıncaya kadar geliştirdiği, damıtarak rafine hale getirdiği pedagojik açıdan önemli metnine dönmemiz gerekir.[12] Bu önemli metninde He-

---

[11] *The Ear of the Other*, 26. Derrida bu sahneyi bilinçle "The Principle Reason: The University Through the Eyes of Its Pupils" ("Akıl İlkesi: Mensuplarının Gözünde Üniversite") adlı makalesinde yeniden inşa eder; bu metni " "açılış konuşması gibi birşey"dir ve "Philosophy of the Estates General" (*Who's Afraid of Philosophy*, 186-92) başlıklı metnine "Zeyl" olarak yeniden yayınlanan konuşmasında tekrar karşımıza çıkar; bu bir tekrardır ve Derrida bu tekrarla (tıpkı Heidegger'in kendisinin Nietzsche'nin *mirasına konduğu* gibi) Heidegger'in *mirasına konmayı* dener.

[12] Heidegger'in 1940'ta yayınlanan *Platons Lehre der Wahrheit* başlıklı denemesi aynı başlıklı 1930 tarihli dersinden olduğu kadar 1931-1932 ve 1933-1934 tarihlerinde Platon hakkında verdiği derslerinden aldığı temaları özetler, geliştirir ve rafine hale getirir (bakınız

idegger yüksek eğitimin geleceğinin yüksek ölçüde yaratıcı bir şekilde krokisini çizer; bu, ontoteolojiye olgun vukufları temelinde geliştirebileceğimiz, ve bu yolla, gördüğümüz gibi, 1933 *dolaylarında* üniversite hakkındaki çalışmalarının başına bela olan problemlerden kaçınmamızı sağlayacak bir krokidir. Burada, 1941'de eğitim krizimizin ontotarihsel köklerini Platon'un mağarasına kadar izleyerek Heidegger bir alternatifi (tabiri caizse) *kazısını yaparak çıkarmaya* başlar.

19. Heidegger'in Platon'un Mağarasına Dönüşü: *Paideia*'nın Özü Olarak Ontolojik Eğitim

> Platon *paideia*'nın özünün sadece bilgiyi, sanki boş ve bekleyen bir taşıyıcıymışçasına hazırlıksız bir ruha boşaltmaktan ibaret olmadığını göstermeye ... çalışır. Oysa gerçek eğitim, ruhun bizatihi kendisini bizi asli varlığımızın mekanına sürükleyerek ve asli varlığımıza yakınlaştırarak bütünüyle dönüştürür.
>
> (PDT 167/GA9 217)

Çağdaş eğitim krizimizin izleri, Heidegger'e göre, Platon'un özgün eğitim anlayışının ontotarihsel ölümünde aranabilir ve bu eğitim anlayışının ölümü olarak anlaşılabilir; dolayısıyla "*paideia*'nın [bu] özünün" de-

---

ET 237/GA34 333-4). Bu önemli deneme daha önce "Platon'un Hakikat Doktrini" başlığıyla bilinmese de ben hem heidegger'in *öğretime* referansını korumak hem de başlığının ikili imasını vurgulamak için *Platons Lehre von der Wahrheit*'ı "Platon'un Hakikat Doktrini" diye tercüme edeceğim. Bahis konusu ikili ima şudur: (1) eğitim hakikatin (tarihinde) temellenir; (2) Platon'un hakikat hakkındaki kendi temel görüşleri göreceğimiz gibi hakikatin tarihsel açıdan erken ve ontolojik açıdan çok daha temel anlamının üzerini örter ve dolayısıyla belirsizleştirir. İkinci ima standart tercümeyle uyuşur, fakat ilki genellikle gözden kaçırılır.

konstrüktif keşfinin, bahis konusu krizin başarıyla ortadan kaldırılmasında hayati bir önemi vardır. Derin tınılara sahip Grekçe *paideia* kelimesi "uygarlık, kültür, gelişme, gelenek, edebiyat ve eğitim" anlamlarına gelebilir; bu yüzden kulaklarımıza gelen çok geniş bir semantik frekanslar serisini içine alır.[13] Heidegger kelimenin büyüsüne sadece büyük ölçüde Jaeger yüzünden, 1930'larda boş yere işgal etmeye çalıştığı Alman akademik ve politik hayatına girişinde anahtar terim olarak görev yaptığı için kapılmış değil, aynı zamanda Heidegger'in bizim (Freud'a bir göz kırpışıyla) dilin *polisemik/çokanlamlı ahlaksızlığı* (*polysemic perversity*) — yani dilin anlam şebekesini eğirerek dokuyuşunu şekillendiren tesadüfi çift anlamlılıklar ve tahmini imkansız iç bağlantılar — diyebileceğimiz şeye reddi imkansız düşkünlüğünden dolayı da kapılmıştır. Tam tersine, böylesi zengin bir dilin analistin kesinliğe ulaşma arayışına direnme eğilimi taşımasının farkındaki Heidegger "sağlam" felsefi dikkatin bu semantik zenginliğe hakkını verme girişimini gerektirdiğini öne sürer.[14]

---

[13] "Grek karakterinin şekillendiricisi *paideia*" Grek Yunanistanının müteakip çağlara ölümsüz etkisinin sırrı olan "eşsiz eğitim dehasını" çok iyi açıkladığını öne süren Jaeger eserini yalnızca egemen Nazi ilgileriyle/endişeleriyle çok uyumlu terimlerle (vitalizm, Nietzscheci "üsün insanın" yetiştirilmesi, ırk, halk, cemaat, lider, devlet vb) inşa eder: "Gelişiminin belirli bir aşamasına ulaşan her ulus içgüdüsel olarak eğitim pratiğine sürüklenir. Eğitim, cemaatin kendi fiziki karakterini korumasını ve intikal ettirmesini sağlayan süreçtir. Bu yüzden birey tarihe karışarak yokolur, fakat tip varlığını sürdürür. ... İnsanın pratiğini yaptığı bir şey olarak eğitime ilham veren, her doğal türü kendi tipini idame ettirmeye ve korumaya zorlayan yaratıcı ve istakemet belirleyici hayati/canlı güçtür" (*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, xiii).

[14] Heidegger'e göre, "Polisemi/çokanlamlılık düşüncenin kesinliğine hiçbir itiraz içermez. Çünkü her hakiki düşünme özü itibarı ile derin bir biçimde ... polisemik kalmaya devam eder [*mehrdeuting*]. Polisemi her düşünmenin kendisini kesinleşmek için maruz bıraktığı unsurdur" (WCT 71/WHD 68).

Fakat hem Gadamer'in hem de Derrida'nın sık sık gösterdikleri gibi, bizden bu dile hakkını verme talebi *aporetik*'tir (bir "zorunlu/kaçınılamaz imkansızlık"-tır); çünkü anlamın holizmi/bütünlüğü bahis konusu girişimi nihai şekilde imkansızlaştırır; sadece (biz anlam şebekesindeki bütün bağların hepsini birden izleyemeyen sınırlı/sonlu varlıklar olduğumuz için) pratik olarak değil, aynı zamanda (Borgesçi semantik şebekenin tümünü bütün halkalarıyla kavramaya yetenekli bütün hiper-metin rüyalarımıza — ünlü "World Wide Web"i (Dünya Ölçekli Harita'yı) gerçekleştirme istikametinde mini adımlar atsa da bir rüya — rağmen) ilkece de imkansız. Fakat bu gerçekleştirilemez filozofa *dile hakkını teslim etme* çağrısı Kantçı anlamda *etik* bir çağrıdır; ulaşılamazlığını korusa da çoban yıldızı gibi ilerleyişimize kılavuzluk ederek düzenleyici bir ideal olarak varlığını devam ettirir. O aynı zamanda ve özellikle de Heidegger için (tabiri caizse) "*ethos*-ikal" bir çağrıdır; çünkü bu tür bir çağrıya ancak ontolojik olarak düşünüldüğünde ve bir *ethos*'da, bir varlık tarzında cisimleştiğinde "otantik olarak" karşılık verilebilir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bu hareket tarzına ilişkin çağrıyı *Ent-schlessenheit*, yani "ifşa etme kararlılığı" (disclosedness) ya da "açma kararlılığı" (resolve) diye izah eder; ikincisine *Gelassenheit*, yani "kendi haline bırakma veya olmaya-bırakma" der. *Ent-schlossenheit* ile *Gelassenheit* birbiriyle birebir örtüşen ve birbirinin muadili terimler değildir elbette; olmaya-bırakma bir ara formülasyonlar serisiyle gelişen kararlılıktır ve önemli ölçüde kararlılığın voluntarizminden/ iradiliğinden yoksundur.[15] Fakat her ikisi de

---

[15] Heidegger, Dasein'ın [kendisini] tanımlayan bağlılıkları otantik şekilde seçerek (aslında bu yolla ölüme-dönük-varlık'ta radikal ölçüde bireyselleştikten sonra yeniden doğmuştur) kendisini geri

ister ontolojik ister fenomenolojik) bir duyarlı hermenenoytik alıcılığı gerektirir ve her ikisi de refleksif tarzda ontolojik açıdan ne olduğumuza, yani *Da-sein*, yani "orada-varlık" olduğumuza ilişkin bir kavrayışı, kendimizi içinde bulunduğumuz yerin anlaşılabilirliğini somutlaştırmamızı sağlayan davranış tarzlarını dizayn eder.

Bu tür mülahazalar bize Heidegger'in "gerçek eğitim bizatihi ruhu yakalar ve onu herşeyden önce bizi asli varlığımızın [*Wesensort*] mekanına götürerek ve asli varlığımıza yakınlaştırarak tümüyle dönüştürür" diye yazarken (yukarıdaki epigrafta) atıfta bulunduğu mekan *olduğumuzu* görme imkanı sağlar. Bu epigrafın gösterdiği gibi, Heidegger "*paideia*'nın özünü," yani *paideia*'nın çok sayıdaki semantik frekansına

---

çekme tarzını keşfettiği ontolojik "kararlılığın" (resoluteness), müstakbel bir eylem istikametinde karar kılınmasını ve inatla olabilecek şeyde ayak diretilmesini icap ettirmeyen, daha ziyade belirli bir ontolojik "durum"dan kaynaklanan taleplere duyarlı olmasını sağlayan "açıklığı" gerektirdiğini vurgulamak amacıyla "*Entschlossenheit*"ı ("kararlılık" veya "azimlilik") "*Ent-schlossenheit*" ("kapalı-olmamak") şeklinde yazar. Nitekim ontolojik durum mükerreren "yeniden-çözme" (re-solve) (bu Almanca'da karşılığı bulunmayan bir kelime oyunudur ve yukarda sözünü ettiğimiz dilin ahlaksız çok anlamlılığının örneklerinden biridir) ihtiyacı duyduğumuz bir canlı bulmacaya benzemiyor değildir. *Gelassenheit* nosyonu (daha tam ifadesiyle *Gelassenheit zu den Dingen*) şeylerin kendilerini bize (temellenmiş şeyler olarak, sorun teşkil eden şeyler olarak, bir imkanlar ufkunda vukubulan şeyler olarak ve kendilerini dille dünyayı ifşa eden sonlu varlıklara gösteren şeyler olarak) birbiriyle bağlantılı gösterme tarzlarına —Heideger'in bir Hölderlin *détournement*'inde "yeryüzü," "gökler," "tanrılar" ve "ölümlüler" diye adlandırdığı dört fenomenolojik "mevcudiyete çıkma" modalitesi — duyarlılığımızı sürdürmemizi sağlayan davranış tarzını adlandırır (bakınız QCT 149-51/GA7 179-82). Bu "Dörtlü" hakkında keza benim "Ethics and Onthology at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy" başlıklı metnimle Wratholl'ın "Between the Earth and the Sky: Heidegger on Life after the Death of God" başlıklı metnine bakınız.

temel teşkil eden ontolojik taşıyıcı kumaşı " keşfederek etik dile hakkını teslim et buyruğunu yerine getirdiğine inanır. Platon'u konuşturarak Heidegger bu *paideia*'nın özü nosyonunu iki farklı eğitim anlayışını birbiriyle mukayase etmek için kullanır. O önce bir "yanlış yorum"a karşı uyarıda bulunur: eğitimi sadece "enformasyonu nakleden birşey olarak anlayamayız; *psike*'yi bir *tabula rasa*''yı/*boş levha*'yı işlermişçesine, ya da daha çağdaş bir ifadeyle bir sinir şebekesini "eğitirmişçesine" bilgiyle dolduran bir şey olarak anlayamayız. Bu eğitim anlayışı sadece (*Varlık ve Zaman*'ın terimleriyle) "atılmış/fırlatılmış varlıklar" olduğumuz için değil, hiçbir zaman "aşamayacağımız" ve dolayısıyla ötesine geçemeyeceğimiz ve bir geleneğin "daha önceden" şekillendirdiği varlıklar olduğumuz için ve dolayısıyla doldurulmayı bekleyen ve "aşamayacağımız" yazısız plakalar ya da "boş kaplar" olamayacağımız için değil, aynı zamanda ve çok daha önemlisi (göreceğimiz üzere) eğitimin kendisi pür enformasyonun nakline indirgenemeyeceği için de yanlıştır.[16] Eğitime ilişkin böylesi bir "indirgemeci ve hadım edilmiş" yanlış anlayış nihilistik çerçeveleme mantığını, anlaşılabilirliği tekbiçimli enformasyon ardiyesi"yle (P xiii/GA9 x) eşitleyen bir ontotarihsel eğilimi yansıtır. Bu ontotarihsel gelişme eğitimin giderek artan kuantifikasyonunu açıklar; bu türde eğitim öğ-

---

[16] Giderek dominant hale gelen ve sık sık literalize edilen bir kompüter olarak beyin metaforu (Heidegger'in 1942-1943 *Parmenides* derslerinden bir ifadeyle dile getirmek gerekirse) şunu unutur: sadece bir beynimiz olduğu için düşünüyor değiliz; aynı zamanda düşünebildiğimiz için de bir beynimiz *var* (PAR 145-6/GA54 217). Kimsenin eğitimi enformasyon transferi olarak anlamak için ya yazısız levha ya da sinir şebekesi olarak insani varlıklar anlayışıyla sınırlaması gerekmiyor elbette; bu yüzden ben Heidegger'in bu son anlayışa ilişkin kuşatıcı eleştirisini çok daha etkileyici buluyorum.

rencileri *Bestand* olarak; keşfedilmesi ve geliştirilmesi gereken yeteneklere ve kapasitelere sahip insani varlıklar olarak değil; daha ziyade öğrencilerin uymaları gereken ya da aksi takdirde onları son derece sınırlı maddi kaynaklardan mahrum bırakan standart test sistemlerine mahkum ederek, tekbiçimli hesaplanabilir terimlerle "optimize" edilecek eğitim "çıktıları" olarak anlar. Fakat öğrenciler bu boş optimizasyon buyruğunu tasasız benimserler; bunu "obsiyonlarını/tercihlerini [sürekli] açık tutmaya çalışarak ve dolayısıyla böyle bir stratejinin yalnızca imkansız olduğunu değil (çünkü biz zarureten ontolojik açıdan sınırlı varlıklar olarak başkaları pahasına bazı varoluş imkanları geliştiririz), aynı zamanda gerçek *tatmin/başarının* (*fulfillment*) önceden mevcut obsiyon yelpazemizi, kendi eşsiz ve önemli ölçüde *ayırt edici* yetenek ve becerilerimizi keşfetmeyi ve geliştirmeyi öğrenerek daraltmamızdan doğması (diğer mükemmeliyetçiler gibi Heidegger de bunu ileri sürer) dolayısıyla almamız gereken zor kararlarla uyuşmaz olduğunun farkında olmaksızın yaparlar.[17] Bu tür iç yetileri ve becerileri keşfetme ve geliştirme çabasına katkıda bulunmak bu yüzden her hocanın görevinin temel parçasıdır. Ancak burada tekrar problem yaygınlık kazanırken farketmemizin ihtimaldışı olduğu bir durumla karşı karşıya kalırız; anlamsızlık istikametindeki bu temel ontolojik sürüklenişin tesirini "çağdaş insanlık, sürekli en son enformasyonla yetindiğimiz için pek farkedemez" (TTL 142/USTS 27); bu sonu gelmez maksimal kendini-optimizasyona uygun en yeni ve en

---

[17] Dasein'ın "sürekli imkanlara kapanışının" hayranlık uyandıracak ölçüde açık bir yeniden inşası için bakınız Carman, *Heidegger's Analytic*, 276-84.

son teorik ve teknolojik yeniliklerle dolu son enformasyon gözlerimizi kör ettiği için farkedemez.

Heidegger işte eğitimin bu kendisini-izole edici, ancak yanlış yorumuna karşıdır ki kendi "gerçek ya da hakiki eğitim [*echte Bildung*]" anlayışını, yani "*paideia*'nın özü" anlayışını geliştirir. Mağara alegorisinden — bu alegori, Platon'un kendisinin *Republic*'in VII'inci Kitap'ında iddia ettiği üzere "'eğitimin' [*paideia*] özünü izah eden" bir alegoridir — yola çıkan Heidegger eğitim anlayışımızda yeniden ontolojize eden bir devrim dışında hiçbir şeyi etkilemeye çalışmaz (PDT 167/GA9 217-18). Heidegger'in özlü ve güçlü formülasyonunu hatırlayalım: "Gerçek eğitim ruhun kendisini ele geçirir ve onu bir bütün olarak öncelikle asli varlığımızın mekanına sürükleyecek ve bizi ona aşina kılacak [*eingewöhnt*] şekilde dönüştürür." Bu mesele Heidegger için nasıl "kendimiz oluruz" meselesidir.[18] Hakiki eğitim bizi tekrar kendimize, *zaten olduğumuz* yere (*Varlığımızın* [*Sein*] *Oradasına* [*Da*] geri götürür, bize "orada" "ikamet etmeyi" [*wohnen*] öğretir ve bizi bu süreçte dünüştürür. Bu kendimize uzanan dönüştürücü yolculuk bir dünyadan düşünceye uçuş değildir; asıl "insani misafirhaneye" [*Aufenthaltsbezirk des Menschen*] refleksif bir dönüştür (PDT 168/

---

[18] Heidegger daha önce *Varlık ve Zaman*'da (Nietzsche'nin Pindar'ın *Pythian Odes*'inin ikincisine yansıttığı öğütle birlikte) bu ünlü öğüdü kendisine maleder: Dasein kendisine şu öğüdü verebilir: "Yalnızca olduğun şey *olduğun* için 'ne isen o ol'" (B&T 186/ S&Z 145); yani biz ayırt edici yetilerimizi yalnızca müstakbel hedefleremiz, rollerimiz ve hayat projelerimiz zımnen tecrübemizi organize ederek şimdimizi şekillendirdiği için anlamlı şekilde geliştirebiliriz. Ayrıca kendisini-kavrayışının ışığında keşfettiği dünyayı izah ederken ve dolayısıyla kendisini-kavrayışı dahilinde zımnen ifşa olan imkanları "gerçekleştirirken" Dasein "farklı bir şey olamaz. *Kendisi olur*" (B &T 188-9/S &Z 148).

GA9 219).[19] Bu eğitim yolculuğunun hedefi basit, fakat edebi açıdan devrimcidir: çok derin biçimde gömülü olduğumuz dünyadan uzaklaştıktan sonra çok daha refleksif bir şekilde bu dünyaya tekrar geri gelmek suretiyle kendimize geri dönerek tam bir daire çizmek. Heidegger'in izah ettiği üzere, "*Paideia* dolaysız karşılaşma bölgesinden uzaklaşmamız ve varlıkların göründüğü diğer alana yaklaşmamız anlamında, beşeri varlığın kendisine dönüşü anlamına gelir" (PDT 167/ GA9 218).

Peki Heidegger eğitimde böyle bir *ontolojik devrimi* nasıl başaracağımızı öne sürüyor? Bu alternatif eğitim anlayışının pedagojik yöntemleri nelerdir? Ve nihayet Heidegger bu ontolojik eğitim anlayışının eğitimin *çerçevelemesini/çerçevesini* kırmakta bize nasıl yardım edebileceğini düşünüyor?

---

[19] *Aufenthalte* (bir yerde durmak, ikamet etmek, konaklamak ya da mola-vermek) geç Heidegger için önemli bir sanat terimidir; anlaşılabilirlik dahilindeki varoluş yolculuğumuzun *sonluluğunu* bütün çağrışımlarıyla dile getirir. *Aufenthalte* aynı zamanda 1962 baharında Yunanistan'a ilk gezisi sırasındaki düşüncelerini kaydettiği günlüğüne verdiği isim olduğu için bunu Heidegger'in Homerik miras ve hayati tam kendine dönüş dairesinin anlamıyla meşgalesini vurgulamak için "yolculuk (odyssey)" terimiyle karşılamak yerinde bir tutumdur. Hiçlikte yolculuk (journey between nothingness) fikri Heidegger'in "varoluşu" sürekli anlaşılabilirliğe "yürüyüş" [*ek-sistere;* standing-out) olarak etimolojik vurgusuna daha poetik — ve trajik — bir boyut ilave eder, Fakat İbranice *gêr* gibi İsrailli-olmayanların İsrail'de "ikameti" (bakınız sözün gelişi Exodus: 12:19) gibi *Aufhenthalte* de açık şekilde keza Heidegger'in 1942 tarihli *Hölderlin's Hymn "The Ister"* (HHI) dersinde güçlü bir şekilde işlediği "başkası halinde evedönüş"e de işaret eder ve bu yüzden aslında çokanlamlıdır (Lyotard'ın James Joyce'un porovokatif ifadesinden ödünç alarak" *Heidegger and "the Jews"*'de dile getirdiği gibi "jewgreek/yahudigrek). Keza bakınız John Taber, *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, 104-105.

A. Çerçevelemeye Karşı Ontolojik Eğitim

Heidegger'in "Platon'un Hakikat Doktrini ["Teaching on," *Lehre von*]" metnindeki izahını, eş zamanlı olarak kendi pozitif "eğitim" anlayışını keşfetmesi ile "hakikat'in Platon'la başlayan tarihindeki önemli bir dönüşümü — *aletheia*'dan, yani fenomenolojik "gizlenmemişlik"ten *orthotes*'e, yani bir iddianın "kesinliğine" geçiş — eleştirmesi [yani bu iki şeyi eş zamanlı gerçekleştirmesi, ç.] anlaşılması zor hale getirir. "Platon'un doktrinindeki [bu] belirsizlik"ten — Platon'un doktrininde hala "hakikat bir ve aynı zamanda hem gizlenmemişlik hem de kesinliktir" (PDT 177-8/GA9 230-31) — hareketle müteakip gelenek *aletheia*'yı feda ederek hakikatin yalnızca *orthotic* kavranışını geliştirecektir. Biz böyle yaparak "hakikatin asıl özüyle," yani entitelerin kendilerini ifşasıyla bağlantımızı kaybederiz ve hakikati sadece kendi temsil kapasitelerimizin özelliklerinden biri olarak anlamaya başlarız. Bu şekilde hakikat ontolojiden çok epistemolojinin inceleme nesnesine dönüşür; yani hakikat entitelerin kendilerini bize ifşası etme tarzından çok entitelere ilişkin bilgimizi teminat altına alma tarzımız meselesine dönüşür. Heidegger'e göre, hakikatin mevkiinin varlık olmaktan çıkarak insani sübjektiviteye geçmesi "*paideia*'nın özünü" karanlıkta bırakacak bir *metafizik hümanizmin* (ya da *sübjektivizmin*" yolunu açar; çünkü hakikatin mevkiinin değişmesi çerçevelemenin "eğitimi" yutmasına ve dolayısıyla sadece " 'insani varlıkları' kendi imkanlarını özgürleştirmeye, hedeflerinin kesinliğine ve 'hayatlarını' teminat altına almaya yöneltmenin" (PDT 181/GA9 236) araçlarına dönüştürür.

Fakat böylesi dramatik retorik fiyakalı ifadelere rağmen Heidegger "hakiki eğitimden" (veya *Bildung*'dan) bütünüyle vazgeçmiş değildir. O *Bil-*

dung'un edebi (belle-lettris) hazzı geliştirme ve diğer "sübjektif nitelikleri" geliştirme formundaki *Bildung* anlayışını mefhumu ondokuzuncu yüzyılda kurban eden bir "yanlış yorum" olarak reddeder, fakat " özgün belirleyici gücü iade iade edilir edilmez," *Bildung*'un "*paideia* kelimesinin [anlamını] çok daha iyi kucaklar hale geleceğini" öne sürer. Çünkü, der bize Heidegger, *Bildung* lafzen çok anlamlıdır; "adlandırıcı/belirleyici gücü" iki istikametten gelir:

> "*Bildung*"un dile getirdiği şey iki boyutludur: ilkin *Bildung*, gelişen bir karakterin vurgulanması anlamında şekillendirme anlamına gelir. Fakat bu "şekillendirme" [*Bilden*] karakteri ölçüsünü aynı zamanda daha önce varolan bir ölçü-koyucu vizyondan alarak — ilgili vizyona bu nedenle önanlama/ön anlayış [*Vor-bild*] denir — "oluşturur/şekillendirir" [*"bildet"*].

"Bu yüzden" Heidegger "'eğitimin' [*"Bildung"*] bir karakteri şekillendirme, özellikle de karakteri bir önanlayışın kılavuzluk ettiği bir şey olarak şekillendirme" (PDT 166-7/GA9 217). (İngilizce *eğitim* [*education*] Latince *educere* ["kılavuzluk etmek"] ile akraba Latince *educare*'den ["büyütmek ya da yetiştirmek] gelir. Gerçekten de "eğitim" kavramımız Latince *educere*'yi içselleştirmiş görünüyor; çünkü "eğitim" sadece *öğretim* anlamında "yetiştirme" anlamına değil, aynı zamanda *geliştirme* anlamında "ürün verme" manasına da geliyor; bunlar derin ve ayırt edici beceri ve yetilerimizi tespit ederek geliştiren öğretim olarak mükemmeliyetçi eğitim anlayışında biraraya gelen anlamlar.)[20]

---

[20] Benzer şekilde, Geuss'un vurguladığı gibi, "*Bildung* bir formasyon sürecine veya böyle bir sürecin içerdiği forma atıfta bulunmak amacıyla kullanılabilir" (*Morality, Culture, and history*, 32). Keza

Heidegger'in ilk iddiası birkaç noktada tartışılabilir: fakat eğitimin bizi şekillendiren "mührünü" şekillendiren nedir? *Eğiticileri kim eğitir?* Heidegger'e göre *paideia*'nın anlamını inşa eden şey tam bu soruya verilecek cevabın bizatihi kendisidir; onun "restore etmeye" çalıştığı anlamı *Bildung*'un ikinci anlamıdır. Eğitimin bu iki anlamını daha fazla açmak için Heidegger, hemen terimin karşıtı terimi ileri sürer: "*paideia*'nın karşıtı *apaideusia*, yani eğitimden yoksunluktur [*Bildunglosigkeit*]; eğitimden yoksunluğun olduğu yerde geliştirilmesi gereken hiçbir eğilim yoktur; kurumlaşmış hiçbir ölçü-sağlayıcı önanlayış yoktur" (PDT 167/GA9 217). Bu Heidegger'in ilk iddiasını açık şekilde gözler önüne serer: "Bir temel davranışı" uyandırarak canlandırmak yoluyladır ki eğitim bize, bizde çiçeklenen karaktere mührünü vurur. Eğitim durumunda — önceden belirlenebilir sınırların olmadığı bir durum, aslında Heidegger'in sınırlarını ısrarla genişletmeye çalıştığı bir durumdur (" eğitimin hiçbir zaman *tamamlanabilen* bir şey olmayacak şekilde esasen *apaideusia*'dan *paideia*'ya" geçiş hereketi olduğu yolundaki görüşüne göre ısrarla genişletmeye çalıştığı bir durum — belki de sık sık vurgulanan "temel davranış" heroik/kahramanvarı *Entschlossenheit/kararlılık* ya da hatta kibar *Gelassenheit/ılımlılık* değil, daha ziyade Heidegger'in basitçe kişinin çevresinde duyarlı ve sorumlu şekilde ikamet etme tarzı olan *işitme* ya da *dinleme* [*hören*] diye adlandırdığı çok daha temel sponten almaya hazırlık/açıklık formudur (:WL 75-6/GA12 169-70).[21] Yine de eğitime zımnen kılavuzluk

---

bakınız Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism.*

21 Kaldı ki burada bütünüyle işe *yönelmiş olma* nosyonu, ortak bir tür sükünet içinde uyanıklık/tetikte olma çağrısı vardır. Heidegger'in 1931-32'de dile getirdiği şekliyle, "ruh aslında varlığı arayıştadır ...

eden davranış ister "kararlılık," "serbest bırakma," "işitme/dinleme" ister çağdaş hayatı genelde karakterize eden *telaşı* (hurry) sükünete dönüştürme endişesi olsun, bulmaca niteliğini devam ettiren *Bildung*'un ikinci anlamına bağlıdır: Her hakiki eğitimi zımnen enforme eden ölçü-verici nosyonu nereden türetebiliriz?

Hem bir taraftan olgunluk döneminin *eğitim felsefesini* geliştirmesi hem de diğer taraftan Platon'un *"bizi biz yapan* tarihe, yani metafiziğin tarihine belirleyici katkısıyla ilgili bir eleştirel yorum yapması Heidegger'in bu soruya verdiği cevabı karmaşık hale getirir. Bu iki amaç birbiriyle gerilimli bir ilişki içindedir; çünkü Heidegger'in vermeye çalıştığı eğitimin — öğrencilerinde uyandırmaya çalıştığı temel akort (attunement) — kendisi bizi "sürekli zaten" metafizik gelenekten aldığımız ontolojik eğitime uyandırma girişimidir. Şurası muhakkaktır ki bu genellikle farkedilmemiş mukaddem/ön ölçü bize metafizikten, yani entitelerin varlığının ontolojik olarak yapılaşmış kavrayışından gelir. Başka bir söyleyişle, Heidegger öğrencilerini kendi ötedenberi varolan ontoteolojik eğitimlerine *karşı* eğitmeye çalışır. O daha sonra bu eğitime-karşı-eğitimi basitçe "öğretim" diye adlandırır. Bu durumda yöneltilmesi gereken canalıcı soru şudur: Heidegger'in ontolojik eğitimi, sürekli zaten önceden benimsediğimiz metafizik eğitimle *nasıl* mücadele edebilmektedir?

---

yalnızca kendisini bu arayışa angaje ettiği ölçüde sahiden varolabilir. Beşeri varlığın *kendisi* ya da *kişi* olmasının dile getirdiği şey yalnızca bu varlığı arayış fenomeninden hareketle anlaşılabilir" (ET 166/GA34 232-3).

B. Ontolojik Özgürlüğün Pedagojisi

Heidegger'in geliştirdiği ontolojik eğitimin çerçevelemeyi nasıl aşacağı konusundaki önerileri şaşırtıcı ölçüde spesifiktir ve dolayısıyla (yukarda 9'uncu kısımda bahsi geçen) Heidegger'in bize çerçevelemeyi *nasıl* aşacağımız konusunda hiçbir teklifte bulunmadığı yolundaki genel eleştiriye kesin bir cevap oluşturur. Önerilerini hakkıyla ele alabilmek için Platon'un ünlü alegorisini oluşturan dört aşamayı hatırlamamız gerekir: (1) Mahkum mağarada tutsaktır; (2) zincirlerinden kurtulur ve daha önce gerçeklik olarak gördüğü mağara duvarı üzerindeki gölgelerin nedeni ateşle nesneleri keşfetmeye başlar; sonra (3) mağaradan dış dünyadaki ışığa çıkar ve orada gördüğü şeyleri, güneş ışığının mümkün hale getirdiği şeyler olarak anlamaya başlar; ve nihayet (4) özgürleştiricilerine şiddetle direnecek diğer mahkumları özgürleştirme/kurtarma mücadelesini üstlenerek mağaraya döner. Bu durumda göstereceğimiz şey, Heidegger için, bu senaryonun tam bir ontolojik eğitim pedagojisi ortaya koymasıdır. Heidegger'in yorumunda mahkumun "dört farklı ikamet/yaşama mekanı", ontolojik eğitimin, öğrencilerin 'teknolojik ifşa moduna bağlılıklarını,' onları farklı-olan-şeylerin varlığını anlayacak şekilde özgürleştirerek kırdığı, birbirbirini izleyen dört aşamaya tekabül eder. Şimdi bu görüşü ayrıntılı şekilde ele alalım.

Ontolojik eğitimleri başladığında öğrenciler ateşin duvar üzerinde oluşturduğu gölgelerin şeylerin nihai gerçekliği olduğunu düşünerek "dolaysız şekilde karşı karşıya geldikleri şeye gömülürler/yönelirler." Fakat bu "ateş" tümüyle "insan-yapımıdır"; ateşin yaydığı "yanıltıcı/kafa karıştırıcı" ışık çerçevelemenin ontolojik açıdan indirgeyici ifşa modunu temsil eder. Buradaki ilk aşamada bütün entiteler öğrencile-

re sadece öğrencilerin *kendileri* dahil optimize edilecek kaynaklar olarak görünür. Bu yüzden, etkiliyse, öğrenciler nihai noktada kendi eğitimlerini bile sadece daha fazla para kazanmanın, potansiyallerin çoğunu gerçekleştirmenin aracı olarak ya da çerçevelemenin eşit ölçüde boş bir optimizasyon buyruğu formu olarak "meşrulaştıracaktır". İkinci aşamaya yalnızca öğrencinin "bakışı" gölgelere tutsaklıktan kurtulduğunda ulaşılır; bu öğrenci "ateşin" (çerçevelemenin) "gölgelerin" kaynağı olduğunu farkettiğinde (entiteleri sadece kaynaklar olarak anladığında) gerçekleşir. İkinci aşamada *metafizik* çerçeveleme halkaları/prangaları farkedilerek kırılır. Fakat bu özgürleşme *nasıl* gerçekleşmektedir? Önemli olmasına rağmen Heidegger bu soruya "kişinin bakışını entiteler kendilerini alevlerin parıltısı altında gösterdikleri sırada gölgelerden entitelere çevirmesinin zor olduğunu ve başarısızlıkla sonuçlanacağını" (PDT 17q/GA9 222) yazmakla yetinerek sadece bir açıdan cevap verir. Ben onun görüşünün çerçevelemenin metafizik kalıbına girmeye zorlandıklarında entitelerin kendilerini, çerçevelemenin temel ontoteolojisi onları yalnızca optimize edilmesi gereken kaynaklara indirgediği için *ne iseler öyle* göstermedikleridir. Öğrenciler entitelerin varlığıyla ilgili kılavuz bir sorgulamayla bunu gerçekleştirmeye yöneltilebilir; çünkü onlar entitelerin varlığını ezeli ve ebedi şekilde tekerrür eden güç-tutkusu (will-to-power) olarak, yani kendi kendisini-artırmak dışında amaçsız biraraya gelen ve birbirinden kopan güçler olarak anlama eğilimindedir. Bu metafizik anlama oluş halindeki varlığı buharlaştırır; entiteleri *ne iseler öyle* görme girişimi başarısızlıkla sonuçlanır; basitçe dile getirmek görekirse kaynakların nihai belirlemede hiçbir *varlığı* yoktur, onlar (Nietzsche'nin anladığı şekleyle) yalnızca "sürekli oluş" halindedir. Bunu benim-

semekle — ve bunu gerçekleştirme endişesiyle — öğrenciler negatif bir çerçevelemeden özgürlük elde edebilirler.

Yine de Heidegger "gerçek özgürlüğe," "etkili/fili özgürlüğe" [*wirkliche Freiheit*] — öğrencilerin entitelerin kaynaklardan başka birşey olmadıklarını ve bu yüzden varlıklarını başka türlü anlamakta *özgür* olduklarını anlamalarını gerektiren pozitif özgürlüğe — ancak zincirlerinden kurtulan kişinin .... mağaranın dışındaki 'açık olana' çıktığı üçüncü aşamada ulaşabileceklerinde" ısrar eder. (Zincirlerini kırarak dışarı çıkan kişiye örtülü atfa dikkat edin; Heidegger için eğitici öğrencilerin bir aşamadan diğerine geçişini kolaylaştırmakta hayati bir rol oynar.) Burada açık olan Heidegger'in "varlık olarak varlık" diye adlandırdığı şeydir; başka bir söyleyişle, çünkü, "görünüşe çıkan her şeyde daha önce görünen şey, görünüşe çıkan her ne olursa olsun görünüşe çıkanı ulaşılabilir hale getirir" (PDT 170/GA9 222).[22] Bu "açık olana" ulaşma — daha yerinde bir söyleyişle tavır itibariyle bu açık olana *akortlanma*, Heidegger'in ünlü "ikamet etme" dediği şeydir.[23] Bu tür pozitif *ontolojik özgürlük* gerçekleşti-

---

[22] (Burada olduğu gibi) dikkatle bakıldığında geç Heidegger'in "açığa çıkmanın" [clearing] (nominal ve sözel/verbal) iki farklı anlamı arasında ince bir ayırım yaptığı görülür; *açık olan* (*open*) ile *aydınlatma* (*lightening*) arasında; "açık" varlık olarak varlığa atıfta bulunur; "aydınlatma" entitelerin varlığının belirli bir kavranışına atıfta bulunur. Bu yüzden Heidegger'in ontolojik *çoğulcu* realizmi açık olan'ın tüketmeksizin aydınlatmayı *enforme ettiği* görüşüyle sonuçlanır; bu şu açıklamasında zımnen yer alan bir görüştür: "Özgürleşen mahkumun şimdi yerleştiği açık olan bir geniş-açık mekanın sınırsızlığı anlamına gelmez; aksine açıklık şeylere sınırlar koyar ve bu güneşten (yani açık'tan, varlık olarak varlıktan) yayılan ışınların parıltısının karakteristik bağlayıcı gücüdür" (PDT 169/GA9 221).

[23] Keza bakınız PLT 145-61/GA9 221.

rildiğinde, "Şeyler artık sadece mağaradaki ateşin insan-yapımı ve tahrif edici alevinde göründükleri gibi görünmezler. Şeylerin kendileri orada, kendi görülebilir formlarının bağlayıcı gücü dahilinde dururlar" (PDT 169/GA9 221). Başka bir söyleyişle ontolojik özgürlük, entiteler kendilerini, normalde farkında olmadığımız ontoteolojik çerçeve(leme)mizin kavram sınırlarını genişleterek ve dolayısıyla aşarak fenomenolojik zenginlik ve komplekslilikleriyle gösterdiklerinde gerçekleşir. Demek oluyor ki ontolojik eğitimin üçüncü aşamasının hedefi öğrencilere entitelerin *varlığını* "ikamet etmeyi/düşünmeyi" (dwell) öğretmek, entitelerin *varlığına* akortlanmalarına yardım etmek ve dolayısıyla onlara bir entitenin — bir kitap, bir kupa, bir gül olabilir ya da özellikle çarpıcı bir örnek kullanmak gerekirse *entitelerin kendileri* — varlığının ontolojik açıdan indirgemeci çerçevelemeye göre tam olarak anlaşılamayacağını anlamayı öğretmektir.[24] Çünkü, *ikamet etmeyi* öğrendiğimizde— ve dolayısıyla "varlık olarak varlığın" kendisini ifşa ettiği fenomenolojik "mevcudiyete çıkışa" akortlu hale geldiğimizde — entiteleri anlamları itibarı ile kavramsal olarak anladığımızdan, optimizasyonu bekleyen anlamsız kaynaklar olarak anladığımızdan çok daha zengin şeyler olarak anlamayı ve tecrübe etmeyi ve dolayısıyla onlara ilgiyle, tevazu ile, sabırla, şükranla ve hatta huşu ile

---

[24] Metafizik kendisinin mümkünlüğünün koşulunun — yani zaman bakımından dinamik "görünüşe/mevcudiyete çıkışının" [*Anwesen*] aynı zamanda imkansızlığının da koşulu olduğunu unutur. Çünkü, Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, kavramlaştırmayı sorgulayarak gözler önüne seren fenomenolojik mevcudiyete/görünüşe çıkış metafizik ya da başka türde kavramlarımızın boyunduruğu altında asla tümüyle kavranamaz; kavramlaştırma dışı bir fenomenolojik fazlalık olarak arka planda bekleyerek o hep kısmen kavramlaştırmaya meydan okur.

yaklaşmayı öğrenir ve tecrübe ederiz. Böylesi tecrübeler Heidegger'in çerçevelemeyi aşmak ve dünyamızı doğru inşa etmek için ihtiyacımız olduğunu öne sürdüğü temel ontoteolojimizin dışında bir devrimin ilham kaynağı haline geldiği kadar mikrokozmu haline de gelir.

Böylece, bu hayati üçüncü aşamaya ulaşılmısıyla birlikte Heidegger'in "hakiki" ontolojik eğitimi, tamamlanmış izlenimi veriyor; çünkü "*paideia*'nun özü, beşeri varlığı öze vukufun açıklığı ve sürekliliği konusunda daha güçlü hale getirmekten ibarettir" (PDT 176/GA9 229). Heidegger'in sık sık tekrarladığı hakiki eğitimin öğrencilere "özleri" farketmeyi öğrettikleri iddiası yalnızca bir Platonik kibir değildir; (20'nci kısımda da göreceğimiz gibi) üniversitenin yeniden birleştirilmesi programında kesinlikle hayati bir rol oynar. Fakat ontolojik eğitim ancak şu dördüncü aşamasında gerçek zirvesine ulaşır: *mağaraya dönüş*. Heidegger bir hoca olarak kendi rolünü tam da böyle bir dönüşe göre anlar; yani teknolojik olarak anestesize edilmiş çerçeveleyicileri bir kendi kendini-şeyleştirici ontolojik ifşa modundan özgürleştirme mücadelesi olarak anlar.[25] Yine de onun dönüşü ontolojik eğitimin en yüksek aşaması düzeyine yerleştirmesi basitçe başkalarına evanjelistik bir "bilinçte" devrim olarak eğitim vizyonunu benimsemeleri çağrısı değildir ya da daha yerinde bir söyleyişle (alt/derin bilinç kavramı-

---

[25] Heidegger bunun hiç de kolay olmadığını kendi şahsi teçrübesinden dolayı biliyordu. Çerçevelemeden çok fenomenolojik ifşa modlarına açık bir eğilim geliştirerek " mağaranın dışına çıkan" kişi " mağara çevresinde yolunu bulamaz ve orada norma dönüşen hakikat türünün karşı konulamaz gücü karşısında yenik düşme tehlikesiyle, ortak gerçekliğin yegane gerçeklik olduğu iddiasının boyunduruğu altında kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalır" (PDT 171/GA9 222-3).

mızın kendisi Heidegger'in kırmayı ya da aşmayı denediği düalistik metafizik gelenekten doğduğu için) Dasein'ımızda, yani *orada varlığımızda* devrim olarak eğitim vizyonunu benimsemeleri — kendimizi içinde bulduğumuz (bu yüzden kendimizi yeniden konuşlandırarak sahiden kendimize ait hale getirebileceğimiz) mekanı anlaşılabilir hale getirme — çağırısı değildir.[26] Heidegger'in mağaraya dönüşe güçlü vurgusu ontolojik eğitimde *öğrenmenin öğretmede zirve yaptığını* kabulünü yansıtır. O zaman şunu sormalıyız: ""Öğretme/öğretim" denilen şey nedir?

C. Öğretme/Öğretim Denilen Şey Nedir?

İngilizcedeki "öğretmek" fiili Almanca *zeigen* ("işaret etmek ya da göstermek") fiiliyle aynı dil ailesinden gelir.[27] Gerçekten de, etimolojinin ortaya koyduğu gi-

---

[26] Heidegger'in felsefi mentalizm metafiziğini kırma ya da aşma çabalarını "Ontology and Ethics"'de tartıştım; onun daha genelde Kartezyen düalizme radikal meydan okuması için şu etkili metinlere bakınız: Dreyfus, *Being-in-the-World* ; Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*; John Richardson, *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*.

[27] *Oxford English Dictionary*'nin hikaye ettiği şekliyle, "öğretmek"in ("teach) etimolojisi Eski İngilizce *tæcan* veya *tæcean*'a kadar geriye götürülebilir. Kelimenin İngilizcedeki ilk kaydedilmiş kullanımından biri *The Blickling Homilies*'te, A. D. [Milattan Sonra] 971, bulunur: "*Him tæchen lifes weg*." Heidegger buradaki "*weg*" ya da "way"in tesadüfi belirsizliğini/çift anlamlılığını keşfeder; tıpkı Grekçe *hodos*'un hem *path/patika* hem de *manner/usul* anlamına gelmesinde olduğu gibi. Heidegger'e göre de hoca/öğretici iki farklı "yolu," hem *ne*'yi hem de *nasıl*'ı, hem konuyu hem de yöntemi öğretir. Eski İngilizce *tæcean* kelimesinin Eski Tötonik (*taikjan*), Gotik (*taikans*), Eski İspanyolca (*tekan*) ve Eski Yüksek Almanca (*zeihhan*) ile yakın akrabalık ilişkileri vardır ve bu aile de pre-Tötonik *deik*-'e, Sanskrit *diç*-'e, Grek *deik-nunai*'ye, *deigma*'ya kadar geriye götürülebilir. Grekçe kök *deik*; aydınlığa çıkarma, gösterme ya da sergileme ve dolayısıyla *işaret* etme anlamına gelir.

bi, *öğretmek ifşa etmek*, kelimelerle işaret etmek ya da kelimelerle ifşa etmektir. Fakat *neyi* ifşa etmek? Kelimelerle "işaret eden," ya da "ortaya koyan", işaret eden (point) ya da gösteren (indicate) hoca neyi öğretir?[28] Hocaların öğrettiği şey nedir? Bu soru her öğretme'nin bir ortak "konuyu" ("öğrenme konusunu") paylaştığını varsayar; sadece ortak bir yöntemi ya da amacı (eleştirel düşünme, ikna edici yazma gibi) değil, aynı zamanda çok daha temel bir şeyi: *üni*versiteyi zımnen birleştirecek bir ortak konuyu. Her hocanın kelimeleri ifşa etmek için, ancak ortak bir konuyu ifşa etmek için kullanması gerekmez mi? Böyle bir önkabul postmodern bir *poli*versitenin/çok-yönlü üniversitenin biz profesyonel sakinlerine çok saçma görünmüyor mu? (Çünkü postmodern poliversite'de arkası kesilmez bir hiper alt uzmanlaşma konularımızı parçalamaya devam ediyor ve disiplinlerarasılık gibi birleştirici güçler bile, bilimsel hayat dünyamızı ısrarla kılcal damarlarına kadar kolonileştirmemiz için yeni alt uzmanlıklar açtıkları ülçüde gelişmeye devam edebiliyorlar.) Bu durumu bize tatbik edenler için, her hocanın nihai noktada ortak bir konuyu paylaştığı yolun-

---

[28] Agamben *demonstration* ile *indication* arasındaki bu önemli çift anlamlılığın izini Aristoteles'in "birincil töz-ikincil töz" arasında yaptığı ayırıma kadar sürer: *Language and Death: The Place of Negativity*, 16-8). Birinci Bölüm'de şunu görmüştük: Aristoteles'in bu ayırımı formelleştirmesi metafiziğin ontoteoloji olarak ilk *üniterleşmesini* sürdürür, fakat Aristoteles'in birleştirdiği bu iki element çok daha geriye doğru Tales'e ile Anaksimander'in aradıkları *arche'yi* iki farklı kavrama tarzına ve dolayısıyla Batı felsefesinin doğuş aşamasına kadar götürülebilir. Daha sonra Aristoteles aslında birbirinden ayrı, fakat birbiriyle bağlantılı iki kavram çocuğu (iki farklı türde *archê*) olarak başlayan şeyi tuhaf, makabiline şamil *Siam ikizine dönüştürür*. Böylece Aristoteles bir kırığı/yarığı metafiziğin çekirdeğinde kaynaştırır; ontoteoloji olarak birleştirilen bu kırık daha sonra varlıkların varlığını çağlara özgü kavrayışlarımızı birleştirme fonksiyonunu yerine getirecek bir yarılmadır.

daki Heideggerci fikrin saçma ya da daha yerinde bir ifadeyle modası geçmiş bir mit gibi görünmesi şaşırtıcı değildir — bu mit modern üniversiteye temel teşkil eden mit olsa da. Peki böylesi bir müşterek konu/inceleme nesnesi bir mit midir? Hocalar neyi öğretir? Bu soruya, cevap verme girişiminde bulunarak ilk bakışta farklı gibi görünen bir başka bir açıdan bakalım.

Eğer öğretme kelimelerle ifşa etme ise, o takdirde tersi durumundaki öğrenme hocanın kelimelerinin ifşa ettiği şeyi tecrübe etme demektir. Başka bir söyleyişle öğrenmek, hocanın kelimelerinin ifşa ettiği şeyi fiilen paylaşmaktır. Fakat bu durumda da hocanın kelimelerinin ifşa ettiği şey *nedir?* Yeterince dikkatle okursak, Heidegger'in 1951'de şunu yazarken bu soruya cevap verdiğini görebiliriz: "Öğrenmek cevabını verdiğimiz herşeyi, asli unsurları her ne olursa olsun asli unsurlarını, belirli bir zamanda bize hitabediyor hale getirmektir [*Lernen heißt: das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht*]" (WVT 14/WHD 49).[29] Burada Heidegger ilk bakışta basitçe öğrenmenin, öğretmenin tamamlayıcısı olarak, hocanın kelimelerinin ifşa ettiği şeye fiilen katılmak anlamına geldiğini kestediyormuş izlenimi veriyor. Fakat Wittgenstein'ın felsefenin hedefinin, düşmeksizin mümkün mertebe yavaş yavaş gerçekleştirilecek bir bisiklet yarışı gibi olması gerektiği sözünü hatırlayın; eğer yavaşlarsak (ve kendimimizi Heidegger'in sözleri üzerinde dikkatle dengelersek) bu sözlerin — öğrenmenin amaçladığı şeyi öğretecek hocanın sözlerinin (aslında fiili durum bundan çok daha karmışıktır) — çok daha fazlasını söylediğini farkederiz: *Öğrenme kendimize fiilen daima bize hitabe-*

---

[29] Keza bakınız James Ward, *Heidegger's Political Thinking*, 177.

den şeydeki asli/temel olan şeye, daima bizden karşılık talep eden şeye *karşılık verme imkanı vermemiz anlamına gelir.*[30]

Böylece, temel bir anlamda öğrenme çevrenin taleplerine uygun şekilde karşılık verme anlamına gelir. Heidegger'in burada düşündüğü çevre *ontolojik* çevredir (var-olan şeyin kendisini biza ifşa etme tarzıdır) elbette, fakat ortak ontik analoglar/ şeyler bile bu çevreye uygun şekilde karşılık verme kapasitesinin öğrenilmesinin/kazanılmasının çok zor bir şey olduğunu gösterir.[31] Çevrenin taleplerine uygun şekilde karşılık vermeyi uzun (ve genellikle acılı) bir deneme-yanılma süreciyle öğreniriz. Fakat burada çok sayıda problem vardır; çünkü öğrenmeyi öğrenmenin nasıl düşünüleceği açık değildir. Gerçekten de fazla analitik kafalar için bu talep bile kısır bir geriye çekilme doğuruyor görünüyor (çünkü öğrenmeyi öğrenmemiz gerikiyorsa, öğrenmeyi öğrenmeyi öğrenmemiz vs de gerekir). Fakat mantık burada fenomenolojiyi yanlış istikametlere sürükler; Heidegger'in de farkında olduğu gibi, bu yalnızca pedagojik dairede bir doğru şekilde sıçrama sorunudur. Böyle bir düşünce zinciri Heidegger'i

---

30 Yeri gelmişken değinelim; bu fiili durum 1946'daki Freiburg Üniversitesi'nin "de-Nazifikasyon/Nazizmden-arındırma" duruşmalarının Heidegger'in ders vermesini yasaklamasını (Üçüncü Bölüm'ün 21 numaralı dipnotunda gördüğümüz gibi büyük ölçüde Jaspers'in aleyhte yargısına dayanan bir karardır) ve üniversite hocalığına resmi dönüşünü gösteren dersleri hatırlatıyor. Burada Heidegger daha önceki pedagojik yöntemini *özür dilemeksizin* savunmaya çalışarak bu politik uçurumda gerili bir ip üzerinde yürür (Jaspers'in kulaklarında çınlayan suçlamalarıyla birlikte onun metnini bir tür *özür/apology* olarak okumak zordur). Keza bakınız Safranski, *Martin Heidegger*, 332-52.

31 Heidegger çevreye doğru yaklaşmayı öğrenmenin, fenomenolojik mevcudiyete çıkışa duyarlı bir fenomenolojik eğilimi "uyandırması" gerektiğine inanır (bu benim "Onthology and Ethics"de geliştirdiğim bir görüş).

"öğretmenin öğrenmekten çok daha zor olduğunu" iddia etmeye götürür; çünkü hocanın herbir eşsiz eğitim durumundan doğan taleplere aktif olarak karşılık vererek öğrencilerine öğretmeye muktedir *örnek öğrenici* olması gerekir. Heidegger'in bununla ilgili ünlü ifadesi şudur:

> Neden öğretmek öğrenmekten daha zordur? Hocanın daha büyük bir bilgi ve enformasyon stokuna sahip olması ve ona hep sahip olması gerektiği için değil elbette. Öğretmek öğrenmekten daha zordur; çünkü öğretmenin çağrısı şudur: öğrenme cesareti göster. Aslında gerçek hoca/öğretici öğretmekten çok öğretilen olma cüretinde bulunmak dışında hiçbir şey yapmaz. ... Hoca yalnızca bu noktada öğrencilerinden daha ilerdedir; herşeye rağmen öğrencilerinden çok daha fazla öğrenmesi gerekir — hoca öğrencilerine öğrenmeyi öğretmesi gerekir. Hoca öğrencilerinden çok daha fazla öğretilebilirlik/öğrenebilirlik kapasitesine sahip olmalıdır.
>
> (WCT 15/WHD 50)

Hoca öğrencilerine — ontolojik cevrenin taleplerine uygun şekilde karşılık vermeleri için — aslında öğrencilerinin de çevresi durumundaki kendi çevresinin taleplerine doğru şekilde karşılık vererek — öğrenmeyi öğretir. Böylece öğrenme öğretmede zirve yapar; çünkü öğretme *öğrenmenin* en yüksek formudur; "ilgi vermenin/göstermenin" [*belehren*] — bu Heidegger'in sırf enformasyon aktarımı için kullandığı küçültücü terimdir — "öğretme" [*lehren*] nihai belirlemede "öğrenmeye bırakma"dır [*lernen lassen*]. Michael Oakeshott'ın şu ifadesi Heidegger'in söylemek istediği şeyi çok iyi açıklar: "Öğretme 'öğrenen' kişinin (bize göre bir arkaizmdir) öğrencilerine 'öğretme'sini sağlayan

pratik aktivitedir."[32] Heidegger'in (yukarda iktibas edilen) ünlü ifadeleri 1951 -1942 tarihli ise de, o bu görüşü en azından 1934'ten beri savunmuştur. 1934'te öğrencilerine şunu söylemiştir:

> Öğretmek şu anlama gelir: *Öğrenmeye-bırakma*. Temel ve yalın herşeyi bilme yakınlığına getirme. Öğretmek şu anlama gelir: Önemli ve ve gerekli şeyleri ve önemli ve gerekli olmayan şeyleri bilinir hale getirme. Öğretmek şu anlama gelir: vukufu asli/temel olana uyandırma [*sichermachen*]. Öğretmek şu onlama gelir: asli/temel *olmayanı* baypas etme. Öğretmek şu anlama gelir: öğrencileri artık öğrenci olmayacakları bir konuma taşıma/ Hakiki araştırma, yani sınırlarının ve yükümlülüklerinin bilincinde araştırma, tekrar ancak böyle bir öğretimden doğar.
>
> (GA16 306)

Buradaki (henüz işlenmiş olmaktan uzak) son cümlesi Heidegger'in ontolojik eğitimin öğretimi araştırma ile birleştirme tarzına ilişkin geç dönem görüşünün habercisidir ve biz görüşünün bu önemli boyutuna Yirminci Kısım'da döneceğiz.[33] Bir önceki cümle *Zer-*

---

[32] Felsefi açıdan talihsiz kelime-tercihleri bir yana bırakılırsa, Heidegger Oakeshott'ın (Platon'u benzer şekilde okuyarak ulaştığı) şu görüşleriyle de hemfikirdir: "Hocanın işi öğrencilerini rayiçteki dominant hislerden, duygulardan, imajlardan, fikirlerden, inançlardan ve hatta hünerlerden kurtarmaktır; onlara kendisine daha arzu edilebilir görünen alternatifler icat ederek değil, [öğrenciye] sahip olduğu mirasın tümüne ulaşma imkanı veren bir şeyi öğrencinin emrine amade hale getirerek yapar;" "ona ["ortak mirasımıza"] girmek insan olmanın yegane yoludur; insan olmak bu mirasta ikamet etmek demektir" (*The Voice of Liberal Learning*, 36, 42, 38).

[33] Heidegger eğitim ile araştırmayı yeniden birleştirme çağrısını şu ifadelerle dile getirir: "Şimdiye kadar savunulan kanaat, öğretimin araştırmadan doğacağıydı — fakat araştırmanın ufuksuzluğu öğretimi amaçsız hale getirir. Araştırma ve araştırmanın yanısıra

düşt'ün şu özdeyişinin yankısıdır: "Sürekli öğrenci kalamayan hoca kötü bir hocadır." Bu Heidegger'in örnek teşkil eden öğrenme olarak kendi öğretim görüşünü Nietzsche'ye tepkiyle geliştirmiş olabileceğini gösteriyor (Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü aynı zamanda şunu da söyler: Ve sen *öğrenmeyi* öncelikle benim öğrenme tarzımdan öğreneceksin");[34] Heidegger böylelikle (Nietzsche'nin söylediği şeydeki değil, aynı zamanda söylemediği şeydeki en temel/asli olan şeyi görerek) Nietzsche'yi aşar. Kaldı ki (Nietzsche'nin teşvik ettiğini düşündüğü yıkıcı politik hatalara tepkiyle) Nietzsche'den açık şekilde uzaklaştıktan sonra bile Heidegger'in kılavuz örnek teşkil edici öğrenme olarak öğretme anlayışı varlığını aynen korur. 1960'lar kadar geç bir tarihte o öğrencilerine şunu söylemeye devam eder: "Gerçek hoca sadece onlardan çok daha fazla öğrendiği için öğrencilerden ilerdedir; yani kendisini öğrenmeye bıraktığı için. (Öğrenme -—şu anlama gelir]: yaptığımız şeyi her durumda kendimizi bize asli/temel bir şey olarak bahşeden şeye yakınlaştırmak ve onunla uyumlu hale getirmek [veya ona uygun tepki/cevap haline getirmek, *Entspechung*]) (TTL 129-30/USTS 5).

Heidegger'in mükerrer, özcü-çağrışımlara sahip (essentialist-saunding) iddiaları bize daha önce dile getirdiğimiz şu tezini hatırlatır: "*paideia*'nın özü beşeri varlığı öze vukufunun açıklığı ve değişmezliği açısından güçlü hale getirmektir" (PDT 176/GA9 229). Daha

---

aynı zamanda öğretim değil, daha ziyade öğretim ve öğretim içinde araştırma. Bu öğretim *asli/birincil* görevdir" (GA16 305-6). Michael Bonnen "burada Dewey'nin eğitime derin istikamet verme girişimiyle çağrışımlar olduğunu" ileri sürer ("Education as a Form of Poetic: A Heideggerian Approach to Learning and the Teacher-Pupil Relationship," 239).

[34] *Thus Spoke Zarahustra*, 190, 318.

önce bu Platoncu iddianın Heidegger'in üniversitenin yeniden birleştirilmesi programında hayati bir rolü yerine getirdiğini söylemiştim. Şimdi incelememi bu fikri geliştirerek bitireceğim; geç Heidegger'in yüksek eğitimin geleceği ile ilgili önemli pozitif önerilerinden bazılarını eleştirel olarak kendimize maletmek, geliştirmek ve savunmak için Üçüncü Bölüm'deki bazı hususları özetlemek suretiyle bu fikri geliştirerek bitireceğim.

20. Sonuçlar: Bir Öğrenenler Cemaati Tahayyül Etmek

Heidegger'in ontolojik eğitim anlayışı bizim rayiçteki boş eğitimde "mükemmellik" idealimize içerik kazandırmamıza nasıl katkıda bulunabilir ve bunu yaparak sadece ortak *mükemmel* öğrenciler yetiştirme hedefimize içerik sağlayarak değil, aynı zamanda aslında aynı proje üzerinde kafa yormaya devam ettiğimiz duygusunun farkına varmamıza katkıda bulunarak çağdaş üniversiteye nasıl yenilenen bir *birlik* hissi verebilir? Bu sorunun cevabı şaşırtıcı ölçüde basittir: *mükemmellik* nosyonunu yeniden *temellendirerek* (*reessentializing*; mükemmellik nosyonunun ontolojik köklerine dönerek, ç.). Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Aristoteles gibi Heidegger de *mükemmeliyetçidir* (*perfectionist*); yani Heidegger hem önemli ölçüde ayırt edici bir insani öz bulunduğunu hem de *iyi hayatın, başka bir söyleyişle* "mükemmel olanın" [*aretê*] bu ayırtedici insani özün işlenmesine harcanan hayat olduğunu ileri sürer. Çünkü Heidegger, Michael Bonnett'in tespit ettiği gibi, "eğitimi, insan olmakta kurucu olan/temel teşkil eden şeye giriş olarak"[35] anlar. Fakat *hangi* anlamda

---

[35] "Education as a Form of the Poetic," 239.

kurucu/temel teşkil edici? Gördüğümüz gibi, Heidegger için insanın "özü" *Dasein*, yani "orada-varlık"tır; başka bir söyleyişle kendimizi içinde bulduğumuz mekanı anlaşılabilir/algılanabilir-hale getirme ya da daha basit bir söyleyişle *dünya-açma / ifşa etme (world disclosing)*. Böyle bir dünya-açıcı varlığın özünü geliştirmesi, bu özün farkına varması ve geliştirmesi anlamına gelir; sadece anlaşılabilir bir dünyanın yaratılmasına ve idame ettirilmesine katılımımızı teslim ederek değil, aynı zamanda böyle bir dünya açmaktaki ontolojik rolümüzü fiilen benimseyerek. Bu görünüşte basit vukufun sonuçları, Charles Spinosa, Fernando Flores ve Hubert L. Dreyfus'ün ufuk açıcı eseri *Yeni Dünyalar Açma: Girişimcilik, Demokratik Eylem ve Dayanışmanın Geliştirilmesi*'nde [*Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity*] gösterdikleri gibi, derin ve devrimcidir. Dreyfus bu eseri "iş hayatı ve politika için devrimci bir manifesto" diye tanımlar, fakat işlediği merkezi Heideggerci vukufun yüksek eğitim için de devrimci imaları vardır.[36] Elinizdeki son bölümde Heidegger'in

---

[36] Bakınız Spinosa, Flores ve Dreyfus, *Disclosing New Worlds;* ve Dreyfus, "Responses," 347. *Yeni Dünyalar Açma* eğitimcilere tarihselliği öğretme yolları ve dolayısıyla dünya-açmayı cesaretlendirme tarzları ortaya koyan eğitim konusuna şöyle bir değinerek sona eriyorsa da (151-61), bu kitabın üç ana temasından biri değildir. Görüşlerimiz arasındaki temel farklılık muhtemelen Spinosa, Flores ve Dreyfus'ün benim Heidegger'de merkezî bir yerinin bulunduğunu öne sürdüğüm ontoteolojiye vukufları dikkate almamalarından doğuyor. Bu yüzden, haklı olarak "kültürümüzün mevcut durumunda tarih-yapıcı hünerlerin yerine sürekli dönüşüm pratiklerinin ikame edilmekte olduğu"nu (175) düşünüyorlarsa da onlar bunun izini kültürümüze (ve giderek dünyanın tümüne) temel teşkil eden Nietzscheci ontoteolojideki kaynaklarına kadar sürmüyorlar. Sonuçta onlar "şu ya da bu çağın veya kültürün incelikten yoksun partizanlarının ilgileri ve dominant araştırma modunu düzenlemesinin" yol açtığı tehlikeleri ve engelleri hesaba

eğitimi yeniden ontolojikleştirmesinin iki önemli boyutunu, yani mükemmeliyetçiliğini (mükemmelliği yeniden temellendirmesini) ve devrimci bilim olarak felsefi düşünme vizyonunu ele alacağız— bunu birbiriyle bağlantılı bu görüşlerin üniversitenin geleceğiyle ilgili başlıca imalarını ortaya koyarak yapacağız.

Heidegger'in olgunluk dönemi ontolojik eğitim anlayışının bu iki temel boyutu bir yandan öğretim ile araştırma, diğer yandan bugünkü parçalanmadan doğan departmanlar arasında mevcut ilişkileri dönüştürerek birlikte çalışmalarını sağlamayı amaçlar. Aslında Heidegger bu yolla sonunda kendisine modern üniversitenin formasyonuna kılavuzluk eden iki merkezî ideali gerçekleştirmeyi dikte eder; bu iki ideal şunlardır: (1) öğretim ile araştırma armonik tarzda entegre edilmelidir; (2) üniversite/komünitesi/cemaati bir ortak göreve ortak bağlılık etrafında anlamlı şekilde yeniden birleştirilmelidir. Heidegger tekrar 1933'teki kendi ilk girişimini raydan çıkaran hatalara ve aşırılıklara süreklenmeksizin böylesi hevesleri gerçekleştirebileceğini nasıl düşünmüş olabilir? Bu açıdan bakıldığında ilk hedef pek problematik değildir; çünkü (onbeşinci kısımda gördüğümüz gibi) geç Heidegger öğretim ile araştırmayı yeniden birleştirme stratejisini ilk politik hatasının arkasındaki temel felsefi hatayı (bir temel ontolojiye inanç) elimine edecek şekilde rafine eder. Daha önce süzünü ettiğimiz "öze vukufu" gerçekleştirmeleri ögretildiğinde — "herşey-

---

katmıyorlar (160). Bu yüzden onların önemli pozitif önerileri Heidegger gibi benim de zorunlu bir hazırlık çalışması olduğunu düşündüğüm şeyden, yani ontolojik uzayı temizlemek ve alternatiflerin geliştirilmesine katkıda bulunmak için önce çerçevelemenin/çerçevenin pençelerinin farkına vararak ondan kurtulmayı sağlayacak ön çalışmadan yoksundur.

de temel/asli olanı ifşa etme" öğretildiğinde — öğrencilere her araştırmaya temel teşkil eden ontolojik önkabulleri ifşa ederek incelemek de öğretilmiş olacaktır. Başka bir söyleyişle, geç Heidegger hala bugününün akademik departmanlarının "pozitif bilimler," inceledikleri entiteler sınıfının ne *olduğu* ile ilgili ontolojik "postülalara" veya temel varsayımlara — bunlar onların fili araştırmalarına zımnen kılavuzluk eden temel varsayımlardır — dayanan disiplinler" (CP 101/GA65 145) olduğunu düşünür. Can alıcı farklılığın Heidegger'in şu erken dönem inancını terketmesi olduğunu görmüştük: bu kılavuz varsayımlar, filozofun bütün akademik disiplinlerin araştırmalarını içerik itibariyle enforme eden ve onları zımnen birleştiren "genelde varlığın [paylaşılan] anlamı"na ilişkin bir panoromik bakışa ulaşmak için tarihin derinliklerinde keşfetme ihtiyacı duyduğu bir "temel ontoloji"den türerler. Geç Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonu ona tarihin derinliklerinde keşfedilmeyi bekleyen bu türde hiçbir ontolojinin olmadığını ve aksine çeşitli disiplinlerin kılavuz ontolojik postülalarının kendi çağımıza zımnen kılavuzluk eden belirli bir tarihsel ontoteolojiden; yıkıcı sonuçlarından dolayı sırf *yeniden keşfetmekten* ziyade *bilincinde olmayı, mücadele etmeyi ve aşmayı* öğrenmemiz gereken bir ontoteolojiden doğduğunu öğretir.

Sözün gelişi, (14'üncü kısımda gördüğümüz gibi) Heidegger'in geç dönem görüşleri biyolojinin, yani canlı organizmaların düzenini ve yapısını anlamamıza imkan sağlayan akademik disiplinin, hayatın ne olduğuna ilişkin kılavuz ontolojik kavrayışını Nietzscheci çerçeveleme çağımızı zımnen yöneten entitelerin varlığına ilişkin ontoteolojik kavrayışımızdan aldığı tahmininde bulunur. Nitekim gerçekten de, çağdaş bi-

yoloji filozofları hayatın "kendi kendisini-tekrarlayan/kopya eden bir sistem" olduğunu iddia ederken — bu onların (görünüşe bakılırsa bir *reductio/indirgeme hamlesi* ile) istemeden kompüter virüslerine "hayat/canlılık" bahşedildiği ölçüde herşeye teşmil edilebilecek bir görüştür — kesinlikle sanki bilmeden Nietzsche'nin metafiziğinin temel ontoteolojik önkabüllerini benimsemiş görünüyorlar. Bahis konusu düşünceye göre, hayat nihai belirlemede güc-e-tutku'nun (will-to-power), saf tutku-ya-tutku'nun (will-to-will), yani sınırsız kendi kendisini-büyütmenin ezelî ve ebedî tekrarıdır. Bu çarpıcı örneklerden sadece biridir; Heidegger'in olgunluk dönemi görüşü bütün pozitif bilimlerimizin zımnen inceledikleri entiteler sınıfının varlığı konusunda bu çağın ontoteolojisinden aldıkları kılavuz önkabülleri benimsedikleri (benimseyecekleri) tahmininde bulunur; öyle ki çağımızın bilimleri bunu kendilerini giderek çerçevelemenin boş/içeriksiz optimizasyon buyruğuna göre düşünmeye ve onu takviye etmeye çalışan bilimler haline geleceklerdir. Geç Heidegger'in ontolojik açıdan yeniden kavradığı eğitim nosyonu koparılamaz şekilde araştırmayla iç içedir; çünkü, onun eğitimi yeniden ontolojize edişi öğrencilere pozitif bilimlerin tümünde araştırmaya rehberlik eden ontolojik önkabülleri sorgulamayı öğretir. Burada amaç kesinlikle bu ontoteolojinin akademik disiplinler yoluyla şeyleştirici takviyesini tespit ederek onunla mücadele etmek ve böylece bahis konusu disiplinlerin inceledikleri entiteler sınıfının varlığını çerçevelemenin ontolojik indirgeyici terimler dışında anlaşılabilecekleri bir kavram uzayı açmaya çalışmaktır. Özetle ifade etmek gerekirse, öğrencilere akademik disiplinlerin herbirinde araştırmaya zımnen kılavuzluk eden ontoteolojik önkabullere odaklanmayı, onları açıkça araştırmayı ve dolayısıyla onları aş-

mayı öğretmek suretiyle, geç Heidegger'in eğitimi yeniden kavramlaştırması bilimlerde ve hümaniter disiplinlerdeki *devrimci* dönüşümleri yüreklendirme girişimiyle, eğitimi araştırmayla yeniden birleştirir.

Heiddegger'in politik bakımdan daha problematik ikinci amacı hakkında, yani üniversite komünitesini/cemaatini ortak bir hedefe müşterek bağlılık etrafında anlamlı bir şekilde yeniden birleştirme amacı hakkında ne söyleyebiliriz? Kurulduğu tarihten beri modern üniversitenin ana ilgisinin üniversite olarak *üni*versite için belirleyici sayılan yapısı ile amacının birliğini nasıl idame ettireceği olduğunu hatırlayalım. Fichte ve Schelling gibi Alman idealistleri bu birliğin doğal şekilde bilgi *sisteminin* temeldeki birliğinden doğacağına inanıyordu; fakat onların bu sisteme inançları gelecek nesiller üzerinde Humboldt'un alternatif "hümanist" ideali kadar etkili olmadı; Humboldt'un humanist idealine göre üniversitenin birliği karakterin eğitimle şekillendirilmesine ortak bağlılıktan doğacaktı: üniversite tam kültürlü bireyler yetiştirmekten sorumlu olacaktı; bu Humboldt'un yeni araştırma özgürlüğüne kılavuzluk edeceğini ve onu birleştireceğini umut ettiği bir gereklilikti. Gördüğümüz gibi, elbette tarihsel olarak ne Alman idealistlerinin bilginin birliğine bel bağlamaları ne de Humboldt'un öğrencilerin eğitimle şekillendirilmesine müşterek bağlılığa vurgusu üniversite komünitesinin/cemaatinin birliğini sağlayabilmişti. Rektörlük Konuşması'nda Heidegger üniversite cemaatinin bir temel ontolojinin yeniden keşfine ortak bağlılığının bu cemaati birleştirebileceğini öne sürdü: eğer bu cemaat /komünite/camia [bu "asli temeller üzerine refleksiyona"] "angaje olmayı ve üniversiteyi bu angajman temelinden hareketle düşünmeyi ve ona aidiyet duyma-

yı" (Q&A 16/GA16 373-74) öğrenebilirse bu sonunda "bilimleri kendi farklı disiplinlerine hapseden kapsülleri parçalamayı ve onları amaçsız ve sınırsız bireysel alanlara ve köşelere dağılmalarından tekrar kurtarmayı" (Q&A 9/GA16 111) başarabilir.

Daha önce Heidegger'in programının bu ilk versiyonunu (yani, bir *temel ontoloji* keşfedebileceği yolundaki eleştiri öncesi inancını) savunulamaz hale getiren içinden çıkılması zor felsefi problemleri ortaya koyduğumuz için, burada kendimize yöneltmemiz gereken canalıcı soru şudur: geç Heidegger'in rafine araştırma programı —rehber ontoteolojimizin bilincine varma, onunla mücadele etme ve onu aşma amacımızın Rektörlük Konuşması'nın yanlış yönelimli bir temel ontoloji keşfetme girişiminin yerini aldığı program — herşeye rağmen üniversite cemaati için anlamlı bir ortak amaç, kendilerini böyle bir kolektif göreve adamayı tercih eden bireyler için bir reel dayanışma hissi doğurmakta mıdır? Sonuca yaklaşırken ben şimdi cevabın "evet" olduğunu ileri süreceğim. Gerçekten de, Heidegger 1933'te düşünmemiş olsa da, çağın nihilistik ontoteolojisinin örtüsünü kaldırarak onu yıkmaya bu tür müşterek bağlılığın doğurduğu komünal dayanışma hissi, pekala, biz post-Heideggerci liberal bireycilerin makul şekilde umut edebilecekleri ölçüde sağlam va anlamlı bir dayanışma hissi olabilir. Fakat bunu kavrayabilmek için önce komünal dayanışmayla ilgili beklentilerimizi açıkça eleştirerek ve Heidegger'in 1934'te benimsediği türde totaliter bir birlik idealini reddederek doğru şekilde düzeltmemiz gerekir. Çünkü, Heidegger'in kendisinin daha sonra geliştirdiği komünal/müşterek ideal, romantik bir komünal erime özleminin eleştiriden yoksun tortusunu, başka bir söyleyişle bütün bireysel farklılıkları baskı altına

alan ve buharlaştıran vecit yüklü (ecstatic) birliğe çocuksu özlemi (bu, Schopenhauer'ı izleyen genç Nietzsche'nin gündelik insani ızdırabın kaynağı olarak anladığı şeydir) ifşa eder.[37]

15'inci kısmın sonunda Nietzsche ile Heidegger'in müteakip disipliner parçalanmanın sorumlusu modern üniversitenin sunduğu akademik özgürlükleri kullanmakta pekala haklı olabileceklerini, fakat bunun yine de bu akademik özgürlükleri bu parçalanmanın kurumlaşmasından uzun zaman sonra ortadan kaldırmanın mazereti olamayacağını tespit etmiştik. Aslında ben şimdi daha ileri gidecek ve Heidegger'in kendi totaliteryen *birlik* idealinin üniversite cemaatine uygun olduğunu ve 1933'te bu ideali desteklemek amacıyla kullanmaya hazır göründüğü otoriteryen araçların, en iyi durumda, tarihsel olarak geriye, — varlığını yalnızca araştırmayı üniversiteden ihraç ederek sürdürdüğü için statik ve değişmeyen disiplinleriyle ünlü — pre-modern üniversiteye bir geri çekilme hamlesini temsil ettiğini ileri süreceğim; çağdaş üniversiteye anlamlı bir komünal birlik ve dayanışma hissi kazandırmanın mümkün ya da arzu edilebilir bir modeline değil, Ortaçağ üniversitesine (gezici keşişler cemaatine) geri dönüş değilse elbette.[38]

---

[37] Bakınız Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 17-18.

[38] 1934'te Heidegger felsefe fakültesine başlangıçta modern üniversiteyi birleştirme sorumluluğu — buna temel bilgi alanlarının iç bağlantılarına herşeyi içine alan bir ilginin kılavuzluk etmesi" (GA16 292) gerekiyordu — yüklenmesini alkışlar. Heidegger keşfedilen şeyin hiçbir önemi olmaksızın "temel araştırma adına araştırma ilkesine karşı çıkarken bile modern üniversiteye nostaljiyle yaklaşır; çünkü pür araştırmaya bu vurgu bilimleri [felsefe için] keşfedilen şeye genel bakış imkansız hale gelinciye kadar keşif üzerine keşif yapmalarına götürecektir (GA16 296). Haskins bize, Ortaçağ üniversitesinde "üniversite kelimesinin evrenle (univer-

Bana göre buradaki temel felsefi problem, Heidegger'in üniversite komünitesi/cemaati vizyonunu, bu akademik cemaatin *"hakiki, asli ruhani/spiritüel birliğini"* (GA16 301) genişletilerek romantize edilmiş *Frontgemeinschaft* idealine, yani Birinci Dünya Savaşı sırasında cephe boylarında birarada ölümle karşı karşıya kalan üskerlerin tecrübe ettiği kesif komünal bağlılıkta (GA16 298-301) modellendirmek suretiyle gereğinden fazla literal tarzda bilginin sınırlarına doğru ilerleme ile birlikte düşünmesidir. Böylesi dehşet verici koşullarda ortaya çıkan dostluklar gerçekten de köklü (cinsiyet ve tür ayırımlarını olmasa bile sınıf, ırk gibi) birçok ayırımı/siperi yıkmaya elverişli görünüyor; bu sık sık sosyalistlerce de romantize edilmiş bir şeydir.[39] 1934'te Heidegger bu "tümüyle yeni cemaat fikrini" (GA16 298-99) "Nasyonal Sosyalizmin" hakiki "ruhu" olarak tesbit etmiş ve bunu gerçek Nazilerin totaliter askeri-nizam sosyal birlik idealini takviye etmek için daha önce suni şekilde her modelde masum "düşmanlar" yaratma ve onlara meşum şekilde baskı yapma tarzlarını görmezden gelerek yapmıştır. Heidegger'in bu tür kesif komünal bağları militer cemaatten üniversite cemaatine dehşete düşürücü devşirme arzusunu motive eden şeyin felsefedışı olduğu açıktır; fakat bu eleştiriye tabi tutularak reddi kolay bir şeydir.

---

se) ya da öğrenimin evrenselliği ile hiçbir ilişkisinin olmadığını" söyler; " üniversite yalnızca bir grubun tümüne, ... ortak öğretim hayatını yaşayan ustalar ile araştırmacıların birliğina atıfta bulunur" (*The Rise of Universities*, 14, 34).

39 Billy Bragg'ın kendi *Worker's Playtime* (Elektra, 1988) konusundaki güçlü *acappella* (eşliksiz koro) balladı "Tender Comrade"ıyla [Hassas/Müşfik Arkadaş/Yoldaş] mukayese edin. Ayrıca Ted Kisiel'in bana hatırlattığı üzere Steven Spielberg bu komünal bağı/ilişkiyi, "Band of Brothers" [Kardeşler Kuşağı] başlıklı mini-serileriyle Amerikan bakış açısından hareketle romantikleştirmiştir.

Birinci Dünya Savaşı'nda meteoroloji hizmetlerinde görev yapan Heidegger hiçbir zaman bizzat ön cephelerde savaşmamıştı, fakat uzun süre Ernst Jünger'in, siperlerdeki hayatı vahşi ama romantik yarı fenomenolojik tasvirlerinin etkisi altında kalmıştı.[40]

---

[40] Heidegger'i büyüleyen bir düzine benzer nakaratından birinde Jünger şunu yazmıştır: "Cephe, mensupları kan yoluyla kendilerini birbirine bağlayabilecek başka herhangi bir şeyden çok daha sıkı bir şekilde bağlı büyük bir özgür masonluktur (freemasonry). Sadece dayanma iradesine bel bağlayan ruh kuruyarak solar ve başarısızlığa mahkumdur, fakat yüzbinlerce gönüllünün Ypres cephesinde hissettiği ruh yaşamaya değil başarmaya karar verdiği için ayakta kalır. Sistemler çürüyebilir, imparator değişebilir, fakat burada planlanan meyvesini verecektir. Hayatta kalanların ölenlerin mirasına konmaları gerekir. Onların hep güçlü olmaları ve asla zayıf olmamaları gerekir. Onların hayatlarını gelecekteki büyüklük için rizke atamayanları küçük görme dışında hiçbirşeyleri olmamalıdır." Jünger bu tür bir dayanıksız sistemin örneği olarak "Schummel'in *Spitzbart* adındaki güzel, fakat unutulmuş romanına atıfta bulunur; bu romanda rektör Spitzbart kendi yüksek düzeyde teorik eğitim sistemini uygulamaya koymaya zorlandığı ölçüde başarısızlığa sürüklenir" (Bakınız *Copse 125* [1925'te basılmıştır], 105-6, 101, 181-4); burada Jünger halkın bu birliğini Heidegger'in kısa süre sonra eleştireceği total seferberlikle birleştirir. Keza Jünger'in şu ünlü metnine de bakanız: *The Storm of Steel* [ilk baskısı 1920]; Zimmerman, *Heidegger'S Confrontation with Modernity*, 50-54 [Bu metni Türkçe'ye çevirdim: *Heidegger/Moderniteyle Hesaplaşma*, Paradigma 2011, ç.]; Losurdo, *Heidegger and the Ideology of War*, 27, 55-61; Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 30-33; Bambach, *Heidegger's Roots*, 27, dipnot 24.) Jünger'in heroik savaş idealine romantik iptilasıyla Heidegger rivayete göre kendine ait hizmet kayıtlarını "Verdun siperlerindeki çarpışmaları" içerecek şekilde tezyin etmiştir (Sheehan, "Everyone Has to Tell the Truth," 31). Foucault kendisi açısından şunu ileri sürecek kadar ileri gider: "Kendi hayatını rizke atma, total yıkıma maruz kalma itaatkar Nazi'nin temel görevleri arasında yeralan ilkelerden biriydi; ayrıca aynı zamanda Nazizmin politikalarının temel amaçlarından biriydi. Bu nüfusun tümünün ölüme maruz kaldığı bir noktaya varmıştı. Nüfusun tümünü evrensel ölüme maruz bırakma aslında kendisini eşi üstün ırk olarak inşa edebilmesinin ve diğer ırklar yokedilir edilmez ya da ilelebet köleliştirilir köleleştirilmez tam yeniden sahneye çıkabilmesinin yegane yoluydu. ... [Burada] bahis konusu olan şey kesinlikle ırkçı devlet, mutlak katil

(Aslında — Jünger'in Alman askerlerin siperlerden *Blitzkrieg*'lerini / *Yıldırım Harbi*ni gizlemeye katkıda bulunan zehirli gaz bulutları [Heidegger'in "meteoroloji servisi" biriminin planlanmasına katkıda bulunduğu gaz saldırıları] arasında gözü kapalı hücumlarını tasvirinden doğan — kahramanca "ölüme önden yürüme [*vorlaufen*]" imajı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ünlü otantisiteyi fenomenolojik tasvirinde [B&T 306/S&Z 262] hayati bir rol oynar.) Bilgi siperleriyle savaş siperleri arasındaki en önemli uyuşmazlık belki de cemaatin/komünitenin yalnızca savaş durumunda öldürücü bir düşmanla karşı karşıya kalmasıdır. *Frontgemeinschaft*'ın birliği bu paylaşılan ölüm tehlikesi nedeniyle gerçekleşir; aynı şekilde üniversite cemaati de bu tür güçlü savaşa özgü bağlara fiilen sahip olmak için kendi "savaşının düşmanlarını" yaratmak zorundadır; mensuplarının birbirine bağlanmalarını ve hayatta kalmak için mücadele etmelerini sağlayacak düşmanlarını yaratmak.[41] Savaş cephesinde içselleştirilebilse de savaş durumlarına özgü bu omuz omuza arkadaşlık üniversite cemaatini aşırı ölçülerde polarize edici bir dost-düşman "tutumu ya da duruşu"na [*Haultung*] mecbur bırakacaktır (GA16 298); bu her özgür cemaat için aşırı ölçüde sınırlayıcı olacak ve dolayısıyla üniversi-

---

devlet ve mutlak intihar devletidir. ... Modern devletin işleyiş mekanizmasının gideceği yer burasıdır" (*Society Must Be Defended*, 259-60). Nancy Foucault'un söylemek istediği şeyi şunu yazarak yeniden dile getirir: "Alman ulusunun kendisinin intiharı, sürecin makul tahminlerinden birini temsil eder" (*The Inoperative Community*, 12).

41 Belki de Nazi *Gemeinschaftlager*'inin, yani üniversite profesörlerinin politik yeniden eğitimini gerektiren "cemaat kamplarının" arkasındaki mantığa bu noktadan bakılabilir. Bakınız Gadamer, *Gadamer in Conversation*, 123-4, 164'teki 19 numaralı dipnot; Safranski, *Martin Heidegger*, 280.

te cemaatinin anlamlı komünal dayanaşma hissine hitap etmekten çok onu kaçınılmaz şekilde daha da sınırlayıcı hale getirecek bir duruştur. Ne yazıktır ki bizim için bir kuşatıcı mentalitenin biraraya getirerek oluşturduğu yalıtılmış böylesi bir cemaatin bu camaatin muhayyel düşmanlarıyla mücadele saflarını terkeden üyelerine nasıl tepkide bulunacağını tahayyül etmek hiç de zor değildir; çünkü hepimiz üniversitenin komünal yamalı bohçasını — Heidegger'in yetmiş yıl kadar önce açıkça gördüğü üzere, en iyi durumda aynı kuruma, farklı "fakültelerin güç-bela biraraya gelebildiği ve yalnızca dışardan ortak bir yönetimin biraraya getirebildiği" (GA16 296) bir kuruma aidiyetin "boş bilincine" sahip olmamıza yolaçan bir "cemaattir" — kompoze eden bölünmüş gruplar arasında minyatür düzeyde icra edilen dramaların tanıklarıyız.

Yine de, eğer Heidegger 1934'te savaşa özgü komünal birlik idealini şevkle benimseyebilmişse — bu çağdaş üniversitenin çoğu liberal-demokratik sakinlerine çok baskıcı ve yanlış görünebilir — şu soruyu yöneltmeliyiz: Heidegger'in geç dönem çalışmalarının ortaya koyduğu araştırma programı bugün benimseyerek vazgeçilemez saydığımız akademik bireysel araştırma özgürlüğünü kurban etmeksizin anlamlı bir üniter akademik cemaat geliştirme yolları tahayyül etmemize katkıda bulunabilir mi? Ben geç dönem çalışmalarının, Heidegger'in disipliner parçalanma problemlerine cevaben geliştirdiği önerilerin, totaliteryen *Zeitgeist*'dan yararlanmak ve dolayısıyla bağrımıza bastığımız liberal-demokratik özgürlüklerimize radikal komüniteryen nefretini benimsemek yerine ontoteolojiye derin felsefi vukufların izlenmesi ölçüsünde katkıda bulunabileceğini düşünüyo-

rum.[42] Çünkü, yeniden inşa ettiğim şekliyle Heidegger'in eğitimi olgun dönemindeki yeniden ontolojikleştirmesi Fichte ile Humboldt'un geliştirdiği iki üniversiteyi birleştirme stratejisini kendi versiyonlarıyla *birleştirir*. Yani, üniversite komünitesini/cemaatini birleştirecek şey, *hem* mükemmel bireyler yetiştirmeye ortak bağlılık (burada mükemmellik daha önce ana hatlarını çizdiğimiz ontolojik mükemmeliyetçiliğe göre anlaşılmalıdır) *hem de* üyeleri aynı önemli amaca — nihai devrimci görevi sadece *var olanı* anlamak değil, aynı zamanda çeşitli bilgi alanlarına zımnen rehberlik eden ontolojik önkabulleri doğuran temel ontolojinin bilincine varmak, onunla mücadele etmek ve onu aşmaya çalışmaktır — adanmış bu cemaatin ortak onayıdır. Böyle bir cemaatin böyle bir projeyi kendi özel uzmanlık alanlarına uygun şekillerde izleyen birey üyeleri çağın nihilistik gizli cereyanlarıyla mücadeleye müşterek katılımları dolayısıyla bir komünal dayanışma hissine ulaşabilecektir.

Ben bugün, geç Heidegger'in yüksek eğitim ile ilgili görüşlerini yeniden inşa ederek, onun yanlış yöne-

---

[42] Heidegger'in 1934 dersleri, radikal ölçüde komüniteryen, anti-bireyci "1914'ün Fikirleri"nin (1933'teki) Heidegger'in politik görüşlerine büyük etkisini Young'un dikkate değer vukuflarını doğrular (Bakınız *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 13-27). Nitekim Heidegger burada "Nasyonal Sosyalist devrimin özünün Adolph Hitler'in cemaatin bu yeni (1914) ruhunu yeni bir halk inşasına ve onu muzaffer kılmaya" yöneltmesinden ibaret olduğunu" (GA16 302) söyler. Fakat savaşın sonundan itibaren Heidegger bu "halk" (PAR 137/GA54 204) ve "lider" (EP 105/GA7 92) anlayışlarını, modern sübjektivite metafiziği ve varlığın teknolojik kavranışları olarak reddeder; özel pozitif özgürlük anlayışını — "halkın yazgısının sorumluluğu" (GA16 291) olarak özgürlük anlayışını — ki bu özgürlük anlayışı 1933-34'te (kendisince) bütünüyle negatif akademik özgürlüklerin yerine ikame etmeye çalıştığı bir özgürlük anlayışıdır — terk eder.

limli üniversite cemaatine uygun bir yoldaşlık ideali geliştirme arzusundaki apaçık totaliter aşırılığından kaçınmaya çalıştım. Fakat buna rağmen Paul Standish'in aslında bir başka istikamette gereğinden fazla yol aldığını ileri sürmesi tuhaftır: "Eğitimde birçok açıdan hoş karşılansa da, bu tür bağlılıklar Thomson'ın araştırmasının ürünü, bir ölçüde soyut ve formel sonuçlarıdır."[43] Bu yüzden metnimi şu soruyu yönelterek bitirmek istiyorum: Heidegger'in eğitimi olgunluk dönemi ontolojizasyonunun önerdiği/ima ettiği birlik/üniterlik türü, bu idealden ilham alarak şekillenen akademik komüniteye/cemaate anlamlı bir komünal dayanışma hissi veremeyecek ölçüde soyut ve formel bir birlik midir?

---

[43] "Essential Heidegger: Poetics of the Unsaid," 165. Standish'in vukuf dolu denemesiyle büyük ölçüde uzlaşsam da, Heidegger'in kaybettiği varsayılan etik perspektifi bulmak için Heidegger'in ötesine, Levinas'a gitmemiz gerektiği sonucuna katılmıyorum. "Onthology and Ethics"de ileri sürdüğüm gibi, bu popüler hamleyi motive eden şey, Heidegger'in geç dönem düşüncesinde işbaşındaki *varlık* nosyonunu teslim etmeyi hermenoytik açıdan gerekçelendirilmemiş reddir. Levinas'ın etik'inin başkasında (alterity) temellendidirdiği (Levinas'ın Derrida'ya söylediği gibi, "etik öteki'dir; öteki de etik") ve Levinas'ın (itat etmesi hem zorunlu hem de imkansız aporetik buyruklar veren radikal öteki olarak) başkalık nosyonunun geç Heidegger'in (kavramsal çerçevelemeyi eş zamanlı hem açığa çıkaran hem de ona meydan okuyan zamans açısından dinamik mevcudiyete çıkış olarak) varlık olarak varlığı kavrayışına çoğu Levinas araştırmacısının düşündüğünden çok daha yakın olduğu dikkate alındığında ironiktir. Gayet tabii bu Levinasçılar yalnızca Levinas'ı, Heidegger'e ünlü düşmanlığı (bu Bloom'un "etki endişesi" diye adlandırdığı şeyin uç örneklerinden biridir) Heidegger'in düşünme tarzına derin kavram borcuna ilişkin kavrayışını tahrif eden Levinas'ı izlemekle yetiniyorlar. Nitekim David Wood şu açık gözlemi yapar: "Levinasçı olacaksanız" (yani Levinasçı bir hermenoytik etiği uygulamaya çalışan biri olacaksanız), bu durumda "muhtemelen Heidegger'i Levinas'ın okuduğu tarzda okuyamayacaksınız" demektir (Wood and John Dalton, "The Art of Time: An Interview with David Wood," 12).

Heidegger'in kendisi varlık sorununun/sorusunun hiçbir şekilde genellemelerin en geneliyle ilgili değil, "tam tersine en kuşatıcı, en temel ve en somut soru" (B&T 28/ S&Z 9) hakkında spekülasyon yapma meselesi olduğunda daima ısrar etmiştir. Çağımızın egemen ontoteolojisi bugün varlık sorusuna indirgemeci ve nihilistik cevaplar verdiği için, bu ontoteolojinin nihilistik belirtilerine karşı yürüttüğümüz çeşitli mücadelelerin yeterince somut mücadeleler olmaları gerektiğini gösteriyor. Gerçekten de "uygulamalı felsefeyi" yergiyle karşılarken felsefenin ana akıntısını izlemek yerine, (deyim yerindeyse) global olarak düşünen fakat lokal olarak eylemde bulunan post-Heideggerci düşünürler eğitim, bilim ve teknoloji incelemeleri, kognitif bilim, psikoloji, hemşirelik, çevrecilik, kültür incelemeleri ve hatta politika bilimi gibi farklı alanlardaki düşünürlerin karşısına çıkan spesifik problemlerin tümüne cevap vermeye çalışırlar — bu, Wolin'in "kamu felsefesi alanının sol-Heideggerciler denilen Heideggercilere terk edildiği"[44] yolundaki ironik tanıklığını doğuran bir olgudur.

Gerektirdikleri uzmanlıktan dolayı böylesi somut mücadeleler genellikle lokal olarak ortaya çıkar, fakat kendilerine ilişkin kavrayışları ortak bir amaç hissi ve diğer komünitelerle ortak bağlılıklar yaratarak daha büyük komüniteleri mücadele içine çekme eğilimindedir. Bu bağlılıklar — yani çağımızın nihilistik dip akıntılarıyla daha geniş ölçekli bir mücadeleyi hem şekillendiren hem de ona dahil eden bağlılıklar — şebekesinin doğurduğu komünal dayanışma kesinlikle çağdaş üniversite cemaatini formel açıdan birleştiren "boş bilinçten" çok daha güçlüdür; sözün gelişi He-

---

[44] "Kant at Ground Zero," 26.

idegger'in saçma şekilde 1934'te romantikleştirdiği savaş cephesi cemaatiyle mukayese edildiğinde bir ölçüde soyut ve formel olabilse de çok daha güçlüdür. Bu tür bir savaş cemaatinin tipik muhasara mentalitesinin hayatta kalma moduna kilitlenmesinin onun bir üniversite ya da daha geniş ölçekli bir üniversite cemaati idealine dönüştürülmesini engellediğini görmüştük; bu yüzden geliştirdiğim şekliyle Heidegger'in eğitimi olgunluk dönemi ontolojizasyonunun böylesi bir baskıcı onlara-karşı-biz yaklaşımını reddedeceğini açıkça göstermem gerekir. Gerçekten de, böyle bir "onlar" varolduğu sürece, *onlar* yalnızca mağarada kalan mahkumlar, " hocanın kendilerine nihilistik etkileri yalnızca kendilerini kavrayışlarını değil, aynı zamanda üniversitenin — ve onları şekillendiren başka bir çok kurumun — kendisini kavrayışını da etkilemeye davam ettiği halde henüz kendilerini bağlayan bir şey olarak farkına varamadıkları bir temel ontoteolojinin zincirlerinden kurtulmalarına yardım etme çağrısında bulunduğu "mutlu kafes sakinleri"dir. "'Üniversite' için temel olan şeyin" halihazırdaki bu sonu gelmez optimizasyonunun yol açtığı zararın ağırlığı ve büyüklüğü bazan Heidegger'i üniversitenin geleceği konusunda yeise/umutsuzluğa sürüklemiş olması (CP 108/gA65 155) şaşırtıcı değildir, fakat biz bu yeisin onun sorun hakkındaki son sözü olmadığını gördük.[45] Aslında geç Heidegger'in ayrıntılarıyla işlediği eğitim idealine ısrarla adanmışlığı, müstakbel nesillerin bu projeyi daha da geliştirmeleri gerektiğine bilinçli inancının, bana göre Derrida ve Kadowaki, Dreyfus ve Wrathall gibi post-Heideggerci

---

[45] Keza bakınız Cooper "Truth, Science, Thinking, and Distress," 47-61.

yazarların çalışmalarının yeterince meşruiyet sağladığı bir inancın açık delilidir. Adı geçen yazarlar hem örnek teşkil edici kamu-içinde-eğitim sanatına adanmış post-Heideggerci hocalardan oluşan farklı cemaatler hem de bu cemaatlerden doğmaya devam eden önemli eserleri desteklemeye yetenekli kurumları yaratan ve onlara ilham veren düşünürlerdir.[46]

Ayrıca, Heidegger'in kendi ciddi politik yanlışlarından, kompleks fakat önemli dersler çıkarır çıkarmaz, problemlerimizin temel ontoteolojik köklerini teşhisten ve dolayısıyla tedavilerinden/çözümlerinden mahrumiyete sürüklenirken kendimizi giderek daha fazla sürekli suni düşmanlar yaratılmasından ve sonu gelmez akademik sürtüşmelerden nefretle karşı karşıya bulmaz mıyız? Eğer böyle ise, 'biz' deme imkanının kapı aralanması ve bu 'biz'le (Jean-Luc Nancy'nin dile getirdiği gibi) varoluşun tarihselliğinin telaffuzu ve tebliği imkanına adanmış farklı post-Heideggerci cemaatlerden — başka bir söyleyişle çağımızın en derin ve en etkili problemlerine radikal eleştiri yüklü mütefekkirane cevaplar verilmesine adanmış cemaatlerden — doğan önemli felsefi vukufları görmezden geliyoruz demektir.[47] Bu bağlılıklar her du-

---

[46] Bunu söylerken kafamda yirmibirinci yüzyılda kurulan Uluslararası Felsefe Koleji'ni (International College of Philosophy), Tokyo Üniversitesi Felsefe Merkezi (University of Tokyo Center for Philosophy ve Uluslararası Fenomenolojik İncelemeler Cemiyeti ve bunlara mukabil birbirinden öğrenmek ve dolayısıyla hem ortak bağlılıklarını yaymak hem de farklı hedeflerini gerçekleştirmek amacındaki lokal mücadelelere angaje cemaatler var. Fakat (pek aşina olmadığım) diğer benzer kurumları önemsiz göstermek niyetinde değilim; bu cemaatlerin karşı karşıya kalmaya devam ettikleri — kurumsal, mali, politik ve felsefi — reel maydan okumalar karşısında gereksiz ölçüde optimist görenmek de istemiyorum.

[47] *The Birth to Presence*, 163-4.

rumda geleneksel üniversiteleri çağrıştırmayabilir, fakat sempatik ve enforme edilmiş bir bakış onların uluslararası çeşitlenişini veya mensuplarının ve fikirlerinin geleneksel akademik disiplinlerin ve kurumların içinde olduğu kadar bu disiplinler ve kurumlar arasında ve ötesinde de dolaştıklarını görecektir. Bu noktada ben daha kuşatıcı/genel bir post-Heideggerci cemaati; önemli iç farklılıklarını hem görmezden gelmemiz gerekmeyen hem de önemsiz görmemiz gerekmeyen bir post-Heideggerci cemaati tespit edebileceğimize inanıyorum. Çünkü bu cemaatin mensupları, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da gördüğü üzere, "aynı şeyi yaparak" — bu "güvensizliği" besler — değil, daha ziyade "kendilerini özgürce aynı meseleye adadıklarında" "otantik olarak birbirlerine bağlanırlar" (B & T 159/ S & Z 122). Başka bir söyleyişle, üyelerinin her birinin özgürlüğünün temelini kazmaktan çok bu özgürlüğü gerçekten mümkün kılan (ya da Heidegger'in dile getirdiği şekliyle "ötekini kendisi için özgürlükle özgürleştiren) komünal bir dayanışma ortak amacı paylaşmaktan doğar, bu amaca uniform/tekbiçimli yaklaşmaktan değil.[48]

Peki bu ortak hedef/amaç nedir? Ben metnimde başından beri bu cemaati, tek kelimeyle *geleceğe* adanmışlığını koruduğu ölçüde amacı, çağın nihilistik ontoteolojisinin örtüsünü kaldırmaya, onunla mücadele etmeye ve onu aşmaya ortak bağlılığın şekillendirdiği-

---

[48] Bugün Young'un da teslim ettiği üzere, Heidegger'in "düşüncesi kısa bir süre [yani "1930'ların ortalarında"] tehlike yaratacak ölçüde faşist totaliteryenizmin yanına sürüklenmiştir" (*Heidegger's Philosophy of Art*, 82). Yine de, öyle görünüyor ki 1934'de bile Heidegger benim tasavvur ettiğim alternatife açık kapı bırakmıştır; çünkü o "hakiki yoldaşlığın yalnızca bir büyük ortak tehlikeden *veya* açıkça dile getirilmiş bir ortak göreve güçlü bağlılıktan" (HC 53, italikler benim/GA16 238) doğacağına inanıyordu.

ni ve şekillendireceğini öne sürdüm. Kaldı ki, kendi kendimizi ve dünyalarımızın anlamını nihilistik ontoteolojimizin buyurduğu terimler dışındaki farklı kavrama girişimlerimiz böyle bir *müstakbel cemaatin/geleceğin cemaatinin* mensuplarının komünal dayanışma hissini güçlendirecektir. Çünkü, Nancy'nin ifadesini kullanmak gerekirse, "Bizi ayırt eden şeyi paylaşıyoruz: varlığın hasaplanamaz ve ihtimal dahilinde görünmeyen mevcudiyete *çıkışı* ... cemaatin de içinde temellendiği açılma."[49] Aslında ben daha ileri gitmek istiyorum ve iddia ediyorum ki — bu post-Heideggerci geleceğin-cemaati parçalanmış, adem-i merkezileşmiş

---

[49] *The Experience of Freedom*, 95 (Heidegger'in şu ifadesiyle mukayese ediniz: "Düşünme insanlığı sınırları belirsiz kalan, gelişi belirsiz kalan bir imkana uyarıcı hazırlamadır. Düşünme ilkin rezerv edilmiş şeyi, düşünmenin içinde yeralması gereken stoku *öğrenmelidir;* bu, düşünmenin bizi kendi dönüşümüne hazırlıdığı bir *öğrenmedir*" (T&B 60, italikle vurgular benim/ZSD 66-70). Nancy geç Heidegger'in vukuflarının "operasyondan yoksun/tesirsiz bir cemaate," yani kendisi yukardan-aşağı idari kontrole direnç gösteren bir gelecek cemaatinin gerçekleşmesinin anahtarı olarak substantif/sabit bir komünaliteden yoksunluğunu tecrübe eden bir eleştirel direniş cemaatine kapı araladığını öne sürer; tıpkı Heidegger'in "varlık olarak varlığın bugün bizim için gerçekleşme tarzı olarak nihilizmin kalbindeki "hiçliliği" anlamamız gerektiğine inanması gibi (Bakınız Bölüm 1, dipnot 16). Bu yüzden, Nancy için "varlığın bizatihi kendisi komünite/cemaat olarak tanımlanmaya başlanmalıdır." Nancy "dostluk kumaşını, sonunda bitirmeyi düşünmeksizin" sürekli yeniden dokuyan Penelope'u böyle bir cemaatin amblemine dönüştürür. Fakat Heidegger'in 1934'teki cephe cemaatine romantik iptilasıyla ilgili eleştirim dikkate alındığında, Nancy'nin şuna inancına kuşkumu muhafaza ediyorum: "Hakiki ölümlü varlıklar cemaati ya da cemaat olarak ölüm"; çünkü burada geliştirdiğim eleştiriler Nancy'nin Heidegger'in politik fiyaskosunun Dasein'in "ölüme-yönelimli-varlığının" asla başkaları-ile-birlikte varlığında — *Mitsein*'de — hiçbir zaman radikal şekilde yeralmadığını ve bunun düşünülmeyi bekleyen bir yeralma olduğu" (*The Inoperative Community*, 6, 10, 14-15) yolundaki tuhaf ölçülerde cüretkâr iddiasını yıkıyor (Derrida buna "tekzip ediyor" derdi) görünüyor.

ve Heidegger'in dile getirdiği şekliyle hâlâ "gelmesi" beklenen/müstakbel [*Zu-kunft*] bir cemaat olsa da — bu cemaatin çağımızın en derin metafizik önkabullerinin örtüsünü kaldırma, onlarla mücadele etme ve onları aşma hususunda paylaşılmış/müşterek bağlılığının/sorumluluğunun yarattığı gerçek dayanışma hissi, belki de, halen umut edilmeyi hak eden başka herhangi bir dayanışma kadar anlamlıdır.[50]

---

[50] Bakınız Dallmayr, "An Inoperative Global Community?" 191 ve Dallmayr, *The Other Heidegger*, özellikle 77-105. Ben geç Heidegger'in gelecek insanlık cemaati vizyonunu — mensupları, varlığı Nietzsche'nin ontoteolojisinin dikte ettiği nihilistik terimler dışında terimlerle anlama ve dolayısıyla sorun teşkil eden şeyle ilgili yeni bir tarihsel duyguyu takviye etme girişiminde bulunan insan cemaati vizyonunu — şu metnimde geliştirdim: "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's *Beiträge*."

Referanslar

Agamben, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*. K. Pinkus and M. Hardt, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

————, *Remnants of Auschwitz: The Wittness and the Archive*. D. Heller-Roazen, trans. New York: Zone Books, 1999.

Alcalay, Rubin, *The Complete Hebrew-English Dictionary*. Tel Aviv: Massadah Publishing Co., 1965.

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

Arendt, Hannah, "For Heidegger's Eighteenth Birthday." (Q&D'de)

Arendt, Hannah, and Karl Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*. Lotte Kohler and Hans Saner, eds., R. Kimber and R. Kimber, trans. San Diego: Harcourt, Brace, 1993.

Aristotle, *Categories*. H. P. Cooke, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

———, *Metaphysics*. H. Tredennick, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935 (Vol. I), 1935 (Vol. II).

———, *Physics*. Vols. I-IV. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

———, *Politics*. H. Rackham, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

———, *Posterior Analytics*. H. Tredennick, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1995.

———, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 2003.

Baudrillard, Jean, *Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. J. Benedict, trans. London: Verso, 1993.

Benjamin Walter, *Gesammelte Schriften*, Vol. 3. Hella Tiedmann-Bartels, ed. Frankfurt: Shurkamp, 1972.

———, *Selected Writings*. Vol. 1: 1913-1926. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, eds. Combridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Bennington, Geoffrey, and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*. G. Bennington, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Blattner, William D., *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Boden, Margaret A., ed., *The Philosophy of Artificial Life*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Bonnett, Michael, "Education as a Form of Poetic: A Heideggerian Approach to Learning and the Teacher-Pupil Relationship." Michael Peters, ed., *Heidegger, Education and Modernity*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

Borges, Jorge, *Collected Fictions*. A. Hurley, trans. New York: Wiking, 1988.

Bourdieu, Pierre, "Back to History: AN Interview." (HC'de).

————, *The Political Onthology of Martin Heidegger*. P. Collier, trans. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Brodsly, David, L. A., *Freeway: An Appreciative Essay*. Berkeley: University of California Press, 1981.

Brooks, David, *On Paradise Drive: How to Live Now (and Always Have) in the Future Tense*. New York: Simon and Schuster, 2004.

Buber, Martin, *Pointing the Way*. M. Friedman, trans. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1990.

Caputo, John D., "Heidegger's *Kampf*: The Difficulty of a Life." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15: (1991): 61-83.

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

————, *This New Yet Unapproachable America: Lectures After Emerson After Wittgenstein*. Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989.

Celan, Paul, *Poems of Paul Celan*. M. Hamburger, trans. New York: Persea Books, 1988.

Gerbone, David, "World, World-Entry, and Realism in Early Heidegger." *Inquir7y* 38 (1995): 401-21.

Clark, Timothy, "Literary Force: Institutional Values." *Culture Machine* 1 (1988). Şu internet adresinden ulaşılabilir% http: // www.culturemachine.tees.ac.uk/Cmach /Backissues/j001/articlez/art_clar_html. 21 Ağustos 2000 tarihli.

Cole, Bruce, "Shoring Up the Humanities." *Academic Questions* 15 (2002): 8-12.

Collins, Jeff, *Heidegger and the Nazis.* New York: Vintage Books, 2000.

Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Confucius, *The Analects of Confucius,* A. Waley, trans. New York: Vintage Books, 1989.

Connoly, William E., *The Ethos of Pluralization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Cooper, David E., "Truth, Science, Thinking, and Distress." Michael Peters, ed., *Heidegger, Education, and Modernity.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

Crowell, Steve, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology.* Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001.

———, "Philosophy as a Vocation : Heidegger and University Reform in the Early Interwar Years." *History of Philosophy Quarterrly* 14 (1997): 255-76.

Dallmayr, Fred, "An Operative Global Community? Reflections on Nancy." *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy.* London and New York: Routledge, 1997.

———, *The Other Heidegger*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1993.

De Beistegui, Miguel, *Heidegger and the Political: Dystopias*. London and New York: Routledge, 1998.

———, *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

De Fonteney, Elisabeth, "In Its Essence the Same Thing." Alan Milchman and Alan Rosenberg, eds., *Heidegger and the Holocaust*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

Derrida, Jacques, *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*. J. Plug, trans. Stanford: Stanford University Press, 2004.

———, "Interpreting Signatures (*Nietzsche/Heidegger*): Two Questions" Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, eds. and trans., *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.

———, *Margins of Philosophy*. A. Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

———, "Mochlos; or, The Conflict of Faculties." R. Rand and A. Wygant. Trans. Richard Rand, ed. *Logomachia: The Conflict of Faculties*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

———, *Of Grammatology*. G. Spivak, trans. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1974.

———, *Of Spirit: Heidegger and the Question*. G. Bennington and R. Bowlby, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

———, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Christie V. McDonald, ed., P. Ka-

muf and A. Ronell, trans. New York: Schocken Books, 1985.

———, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Pupils." *Diacritics* 14 (1983): 3-20.

———, *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1*. J. Plug, trans. Stanford: Stanford University Press, 2002.

———, *Without Alibi*. Peggy Kamuf, ed. and trans. Stanford: Stanford University Press, 2002.

———, *Writing and Difference*. A. Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Dreyfus, Hubert L., "Being and Power: Heidegger and Foucault." *International Journal of Philosophical Studies* 4 (1996): 1-16.

———, "Being and Power: Revisited." Alan Milchman and Alan Rosenberg, eds., *Foucault and Heidegger*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

———, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

———, "Could Anything Be More Intelligible Than Everyday Intelligibility? Reinterpreting Division I of *Being and Time* in the Light of Division II." Andrew Feenberg and Alasdair Hannay, eds., *Appropriating Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

———, "Heidegger on Gaining a Free Relationship to Technology." Andrew Feenberg and Alasdair Hannay, eds., *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

———, "Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology, and Politics." Charles Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

———, "Heidegger's Hermeneutic Realism." David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Schusterman, eds., *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

———, "Mixing Interpretation, Religion, and Politics: Heidegger's High-Risk Thinking." Christopher Ocker, ed. *Protocol of the Sixty-first Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies.* San Anselmo, CA: Center for Hermeneutical Studies, 1992.

———, "Responses." Mark Warthall and Jeff Malpas, eds., *Heidegger, Coping, and Cognitive Science.* Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

———, *Thinking in Action: On the Internet.* London and New York: Routledge, 2003.

———, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason,* Cambridge, MA: MIT Press. 1992.

Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow: "Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning?" Criaig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone, eds., *Bourdieu: Critical Perspectives.* Chicago: University of Chicago Press, 1993.

———, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Dreyfus Hubert L., and Charles Spinosa, "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann

on How to Affirm Technology." *Man and World* 30 (1997):159-77.

Dreyfus, Hubert L., and Mark Wrathall, eds., *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

———, *Heidegger Reexamined*. Volume II: *Truth, Realism, and the History of Being*. New York and London: Routledge, 2002.

Edler, Frank, "Philosophy, Language, Politics: Heidegger's Attemt to Steal the Language of Revolution in 1933-34." *Social Research* 57 (1990): 197-238.

Emad, Parvis, "A Conversation on Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* with Friedrich-Wilhelm von Hermann." Burt C. Hopkins, ed., *Phenomenology: Japanase and American*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Feenberg, Andrew, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley: University of California Press, 1995.

———, "Constructivism and Technology Critique: Response to Critics." *Inquiry* 43 (2000): 225-38.

———, *Critical Theory of Technology*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

———, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. London and New York: Routledge, 2005.

———, "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap." Tom Misa, Philip Brey, and Andrew Feenberg, eds., *Modernity and Technology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

———, *Questioning Technology*. London and New York: Routledge, 1999.

———, "The Ontic and ühe Ontological in heidegger's Philosophy of Technology: Response to Thomson." *Inquiry* 43 (2000): 445-50.

Feenberg, Andrew, and Jim Freedman, *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968.* Albany: State University of New York Presss, 2001.

Foucault, Michel, *"Society Must Bu Defended":Lectures at the Collége de France, 1975-76.* Mauro Bertani and Alessandro Fontana, eds., D. Macey, trans. New York: Picador, 2003.

———, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences.* New York: Vintage Books, 1970.

Freeman, Kathleen, trans.., *Ancilla to the Prisocratic Philosophers.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.

Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger.* Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2000.

Fritsche, Johannes, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1999.

Fynsk, Christopher, "But Suppose We Were to Take the Rhetorical Address Seriously .... Gérard Granel's *De l'Universite." Graduate Faculty Philosophy Journal 14-15* (1992): 335-62.

———, *Heidegger: Thought and Historicity.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993b

Gadamer, Hans-Georg, "Back from Syracuse?" John McCumber, trans. *Critical Inquiry* 15 (1989): 427-30.

———, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary.* Richard E. Palmer, ed. and trans. New

Haven, CT, and London: Yale University Press, 1993.

———, *On Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics.* Dieter Misgeld and Graeme Nicholson, eds., L? Schmidt and M. Reuss, trans. Albany: State University of New York Press, 1992.

Glazebrook, Trish, "From *Phusis* to Nature, *Technê* to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo, and Newton." *The Southern Journal of Philosophy* 38 (2000): 95-118.

———, "Heidegger on the Experiment." *Philosophy Today* 42 (1998): 250-61.

Geus, Raymond, *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Graff, Gerald, *Beyond the Culture Wars.* New York: Norton, 1992.

Guignon, Charles B, *Heidegger and the Problem of Knowledge.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

———, "History and Commitment in the Early Heidegger". Hubert L. Dreyfus and Harison Hall, eds., *Heidegger: A Critical Reader.* Cambridge, MA: Blackwell, 1992.

———, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

———, "The History of Being." Hubert L. Dreyfus and Mark Wrathall, eds., *A Companion to Heidegger.* Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourses of Modernity: Twelve Lectures.* F. G. Lawrence, trans. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard: A Biography.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Harries, Kristen, and Christopher Jamme, eds., *Martin Heidegger: Politics, Art, and Technology.* New York: Holmes and Meier Publishers, 1994.

Haskins, Charles, *The Rise of Universities.* New York: Hanry Holt and Company, 1923.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes.* Hans-Friedrich Wessels and Heinrich Clairmont, eds. Hamburg: G. Meiner, 1988.

————, *Phenomenology of Spirit.* A. V. Miller, trans. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Heidegger, Martin, "Heidegger'in Eserleri için Kullanılan Kısaltmalara Bakınız."

Heim, Michael, "Heidegger on line: An Interview with Michael Heim." Geert Loving, ed., *Uncanny Networks: Dialogues with the Virtual Inteligensia.* Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

Hill, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Honderich, Ted, ed., *The Oxford Companion to Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Horace, *Satires, Epistles, Ars Poetica.* H. R. Fairclough, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

Hsiao, Paul, "Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching.*" Graham Parkes, ed., *Heidegger and Asian Thought.* Honolulu: University of Hawai Press, 1990.

Humboldt, Wilhelm von, *Die Idee der deutschen Universität*. Darmstadt: Hermann Gentner Verlag, 1956.

Husserl, *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*. W? R. B. Gibson, trans. New York: Collier, 1962.

————, *Ideas Penetrating to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*. T. E. Klein and W? E. Pohl, trans. *Collected Works* (Vol 1). Hague: Nijhoff, 1980.

————, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Quentin Lauer, ed. and trans. New York: Harper and Row, 1965.

Ihde, Don, *Bodies in Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

----------, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Jabés, Edmond, *The Little Book of Unsuspected Subversion*. R. Waldrop, trans. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Jeager, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol 1. G. Highet, trans. New York: Oxford University Press, 1965.

Jaspers, Karl, *Man in the Modern Age*. E. Paul and C. Paul, trans. New York: Anchor Books, 1957.

Jünger, Ernst, *Copse 125: A Chronicle from the Trench Warfare of 1918*. Basil Creighton, trans. New York: Howard Fertig, 1988.

————, *The Storm of the Steel: From the Dairy of a German Storm-Troop Officer on the Western Front*. Basil Creighton, trans. New York: Howard Fertig, 1996.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer and Allen W. Wood, eds. and trans. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

———, *Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmidt, ed. Hamburg: F. Meiner, 1926.

———, *Lectures on Metaphysics*. Karl Ameriks and Steve Naragon, eds. and trans. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———, *Perpetual Peace and Other Essays*. T. Humphries. Trans. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1983.

———, *The Conflict of the Faculties*. M. J. Gregor, trans. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield, eds., *The Presocratic Philosophers*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1980.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. W. Moore and P. Cammack, trans. London: Verso, 1985.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger, Art, ahnd Politics: The Fiction of the Political*. C. Turner, trans. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Lampert, Laurance, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of* This Spoke Zarathustra. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Lang, Barel, *Heidegger's Slience.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory.* David Macey, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Levinas, Emmanuel, *Humanism of the Other.* N. Poller, trans. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Lewis, David, *Counterfactuals.* Oxford: Blackwell, 1973.

Losurdo, Domenico, *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death, and the West.* M. Norris and J. Norris, trans. Amherst, NY: Humanity Books, 2001.

Löwith, Karl, *Martih Heidegger and European Nihilism.* Richard Volin, ed. G. Steiner, trans. New York: Columbia University Press, 1995.

————, *My Life in Germany Before and After 1933.* E. King, trans. London: The Athlone Press, 1994.

Lyotard, Jean-François, *Heidegger and "the Jews."* A. Michel and M. Roberts, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Marcuse, Herbert, *Negations: Essays in Critical Theory.* J. J. Shapiro, trans. London: Free Association Books, 1988.

————, *Technology, War, Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse.* Vol 1. Douglas Kelner, ed. London: Routledge, 1998.

Marx, Karl, *The Marx-Engels Reader.* Second Edition. R. Tucker, ed. New York: Norton, 1978.

Mendieta, Eduardo, "Bodies of Technology." *Journal of Applied Philosophy* 20 (2003): 95-101.

Milchman, Alan, and Alan Rosenberg, "Martin Heidegger and the University as a Site for the

Transformation of Human Existence." *The Review of Politics* 59 (1997): 75-96.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2000.

———, "The Destruction of the Destruction: Heidegger's Versions of the History of Philosophy." Karsten Harries and Christopher Jamme, eds., *Martin Heidegger: Politics, Art, and Technology*. New York: Holmes and Meier Publishers, 1994.

Murray, James, Henry Bradley, W. A. Craige, and C. T. Onions, eds., *The Compact Oxford Enlish Dictionary*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Nancy, Jean-Luc, *The Birth to Presence*. B. Holmes and others, trans. Stanford: Stanford University Press, 1993.

———, *The Experience of Freedom*. B. McDonald, trans. Stanford: Stanford University Press, 1993.

———, *The Inoperative Community*. P. Connor, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. P. Preus, trans. Indianapolis: Hackett, 1980.

———, *On the Future of Our Educational Institutions*. J. M. Kennedy, trans. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Oscar Levy, ed. Vool. 6. Edinburg: T. N. Foulis, 1909.

———, *Sämtliche Briefe*. Giorgio Colli and Mazzimo Montinari, eds., *Kritische Studieneusgabe*. Vol. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

———, *The Birth of Tragedy and Other Writings.* Raymond Geus and Ronald Speirs, eds. R. Speirs, trans. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———, *The Gay Science.* W. Kaufmann, trans. New York: Vintage Books, 1974.

———, *The Pre-Platonic Philosophers,* Greg Whitlock, ed. and trans. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2001.

———, *The Twilight of the Idols.* Tracy Strong, ed., R. Polt, trans. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

———, *The Will to Power.* Walter Kaufmann, ed. and trans. New York: Random House, 1967.

———, *Thus Spoke Zarathustra.* Walter Kaufmann, ed. and trans., *Portable Nietzsche.* New York: Viking, 1982.

Norris, Christopher, *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1990.

Oakeshott, Michael, *The Voice of Liberal Learning.* Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

Olafson, Frederick A., *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

———, *Heidegger and the Philosophy of Mind.* New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

———, "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse." Robert Pippin, Andrew Feenberg, and Charles P. Webel, eds., *Marcuse:*

Critical Theory and the Promise of Utopia. South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1988.

————, "Heidegger's Thought and Nizism." *Inquiry* 43 (2000): 271-88.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger: A Political Life*. A. Blunden, trans. London: basic Books, 1993.

Parkes, Graham, ed., *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Peters, Michael, ed., *Heidegger, Education, and Modernity*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

Petzet, Heinrich Wiegand, *Encounters and Dialogues with martin Heidegger, 1929-1976*. P. Emad and K. Maly, trans. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Pinkard, Terry, *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Pippin, Robert B., "Heideggerian Postmodernism and Metaphysical Politics." *European Journal of Philosophy* 4 (1996): 17-37.

————, *Modernity as a Philosophical Problem*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.

Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. W. R. M. Lamb, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

————, *Lysis, Symposium, Ggorgias*. W. R. M. Lamb, trans. Cambridge,MA: Harvard University Press, 1925.

————, *Phaedo*. H. N. Fowler, trans. Cambridge,MA: Harvard University Press, 1914.

————, *Republic*. P. Shorey, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937 (Vol. ı), 1935 (Vol. ıı).

Pöggeler, Otto, *"Den Führer zu führen? Heidegger und Thought*. J. Bailiff, trans. Amherst, NY: Humanity Books, 1998.

————, "West-East Dialogue: Heidegger and Lao Tzu." Graham Parkes, ed., *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Readings, Bill, *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Richardson, John, *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*. Oxford: Clarendon Prsess, 1986.

————, "Nietzsche Contra Darwin." *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (2002): 537-75.

————, *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Rickey, Christopher, *Revolutionary Saints: Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.

Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Rorty, Richard, *Achieving Our Contry: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

————, "A Master from Germany," *New York Times Book Review*, 3 May 1998.

————, *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.

————, "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics." Avner, Cohen and Marcello Dascal, eds., *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* La Salle, IL: Open Court, 1989.

———, "Taking Philosophy Seriously." *The New Republic* 198 (1988): 31-4.

Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. München: C. Hansen Wien, 1994.

———, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. E. Oslers, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Sallis, John, "Flight of Spirit." David Wood, ed., *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.

Schürmann, Reiner, *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

———, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. C.-M. Gros and R. Schürmann, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

———, "How to Read Heidegger." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 19-20 (1997): 3-8.

Scott, Charles E., "Heidegger's Rector's Address: A Loss of the Question of Ethics." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1991): 237-64.

Sheehan, Thomas, " 'Everyone Has to Tel the Truth': Heidegger and the Jews." *Continuum* I (1990): 30-44.

Shenk, David, "Watching You." *National Geographic* 2004 (2003): 2-29.

Shirer, William L., *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*. New York: Simon and Schuster, 1960.

Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Sokal, Alan and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science.* New York: Picador, 1998.

Spengler, Oswald, *The Decline of the West.* Helmut Werner, ed., C. F. Atkinson, trans. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

Spinosa, Charles, Fernando Flores, and Hubert L. Dreyfus, *Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidaraty.* Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

———, "Skills, Historical Disclosing, and the End of History: A Response to Our Critics." *Inquiry* 38 (1995), 157-97.

Standish, Paul, "Essential Heidegger: Politics of Unsaid." Michael Peters, ed., *Heidegger, Education, and Modernity.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

Stenstad, Gail, "The Turning in *Ereignis* and Transformation of Thinking." *Heidegger Studies* 12 (1996): 83-94.

Sternhall, Zeev, *Neither Left Nor Right: Fascist Ideology in France.* D. Maisel, trans. Berkeley: University of California Press, 1986.

Strawson, Peter S., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* London: Metheun, 1966.

Taber, John A., *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Terrell, Peter, Horst Kopleck, Hega Holtkamp, and John Whitlam, eds., *HarperCollins German Dictionary.* Unbridged second edition. New York: HarperCollins, 1993.

Thomson, Iain, "Deconstructiong the Hero." Jeff McLaughlin, ed. *Comics as Philosophy*. Jackson: University Press of Mississippi, baskıda.

———, "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg." *Inquiry* 43 (2000): 203-16.

———, "Heidegger and National Socialism." Hubert L. Dreyfus and Mark Wrathall, eds., *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

———, "Heidegger and the Politics of University." *Journal of the History of Philosophy* 41 (2003): 515-42.

———, "Heidegger on Ontological Education, or: How We Become What We Are." *Inquiry* 44 (2001): 243-68.

———, "Interpretation as Self-Creation: Nietzsche on the Pre-Platonics." *Ancient Philosophy* 23 (2003): 195-213.

———, "Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy." *Inquiry* 47 (2004): 380-412.

———, "Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of Metaphysics." *International Journal of Philosophical Studies* 8 (2000): 297-327.

———, "The End of Ontotheology: Understanding Heidegger's Turn, Method, and Politics." Ph. D. diss., University of California, San Diego, 1999.

———, "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's *Beiträge*." *The Journal of the British Society for Phenomenology* 34 (2003): 57-73.

———, "What's Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg." *Inquiry* 43:4 (2000): 429-44.

Van Buren, John, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Vigliotti, Robert, "The Young Heidegger's Ambitions for the Chair of Çatholic Philosophy and Hugo Ott's Charge of Opportunism." *Studia Phaenomenologica* 1 (2001): 323-50.

Wahrig, Gerhard, ed., *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh: Bertelsmann Lexikon, 1994.

Ward, James F., *Heidegger's Political Thinking*. Amherst: University of Massachusetss Press, 1995.

Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. H. Gerth and C. Wright Mills, edb, New York: Oxford University Press, 1946.

Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. M. Robertson, trans. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*. Third Edition. G. E. M. Anscombe, trans. New York: Macmillan, 1968.

Wolin, Richard, *Heidegger's Childeren: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2001.

———, "Kant at Ground Zero." *The New Republic* 230 (2004): 25-32.

———, "Review of *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, by Rudiger Safranski." *Los Angeles Times Book Review*, 12 April 1998.

———, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1990.

Wood, David, and John Dalton, "The Art of Time: An Interview with David Wood." *Contretemps* 3 (2002): 2-23.

Wrathall, Mark A., "Between the Earth and the Sky: Heidegger on Life after the Death of the God." Mark Wrathall, ed., *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

———, ed., *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Wyschogord, Edith, *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Young, Julian, *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———, *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———, *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Zimmerman, Michael, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990,

Ziolkowski, Theodore, *German Romanticism and Its Institutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

İndeks

A

Agamben, Giorgio 229
akademik cemaat 254, 292, 295
akademik özgürlük 207-208, 211-215, 291
alêtheia 198
Allen, Valerie 232
Allison, Henry 91
Anaximander 51-53, 60, 66-67, 69
Anselm, Aziz 11
anti-Semitizm 139, 142
aporia 104
Arendt, Hannah 1, 141, 222
Aristoteles 20, 22-23, 25, 39, 42, 53-58, 144-145, 176, 278, 284
Auden, W. H. 125
Auschwitz 133-134, 140-141
Axiotis, Ares D. 232
aynı 43-46, 48

B

Badiou, Alain 229
başlangıç 156
Bambach, Charles 136, 154, 166, 293
Baudrillard, Jean 1, 16, 37, 250
Bäumler, Alfred 209
Beckenbauer, Franz 116
Becker, Oskar 162
Benjamin, Walter 209
Bennington, Geoffrey 228
Bildung 113, 153, 156-157, 169, 207-208, 257, 268-271
bilim 148, 159, 161-164, 170-171, 174-175, 180-182, 184-185, 188, 214, 225, 253-254, 259, 286, 298
bilimsel objektivite 160, 163-165
bilimsel pratikler 163, 172

bireysel pratikler 162
Blanchot, Maurice 1
Blattner, William D. 92
Blochmann, Elisabeth 156
Bloom, Harold 297
Boden, Margaret 184
Bonnett, Michael 284
Borges, Jorge 12
Borgmann, Albert 82
Bostock, David 54
Bourdieu, Pierre 137
Bragg, Billy 292
Brentano, Franz 149
Brodsley, David 117
Brooks, David 251
Buber, Martin 223
Bultmann, Rudolph 1
büyük tehlike 107
Byrne, David 123

C
Caputo, John 209
Carman, Taylor 265
Carnap, Rudolf 165
Cavell, Stanley 154
Celan, Paul 139, 141
cemaat 177
cemaat/komünite 169
Cerbone, David 180
Cixous, Hélène 229
Clark, Timothy 255
Cole, Bruce 256
Cooper, David 231
Crowell, Stephen 148

Ç
çağdaş üniversite 254, 284, 291, 295, 298
çerçeveleme 36, 67, 76, 79, 87, 90, 93-94, 96, 101, 104, 113-115, 120, 126-128, 199, 248-250, 252, 256, 264, 267-268, 272-276, 287-288

D
Derrida, Jacques 2, 228-229
değerlerin yeniden değerlendirilmesi 34
dönüş 6, 26, 35, 120, 150, 157, 173, 208, 218, 267, 291
Dörtlü 263
Dreyfus, Hubert L. 2, 38, 59, 89, 104-107, 118, 120, 285, 299
düşünme 45, 54, 63, 77, 86, 97, 116, 147, 149, 186, 227, 261, 297, 302
düşünülmemiş olan 138
dünya 34, 67, 78, 95-96, 106, 111, 119, 160-162, 213, 252, 254, 285

E
Edler, Frank 200
Ellul, Jacques 82
Emad, Parvis 231
entelektüel lider 157, 164
Entite 13, 18-20, 22-26, 28-30, 33, 36-37, 40, 43, 45, 47, 49-52, 54-55, 60, 117, 182-183, 190, 202
entitelerin varlığı 19-23, 25, 28-33, 37-38, 40, 42-43, 47, 49-52, 54, 56, 58-60, 67, 75, 91-92, 99, 105-107, 121, 124-125, 183, 199, 203, 245, 271, 273-275, 287

Entschlossenheit 270
Ereignis 27, 197
evrensel varlık 53
existentials 91
ezelî-ebedî tekrar 35
eğitim 6-8, 70, 113, 128, 151-152, 156, 159, 164, 207-208, 215, 231, 237-242, 247-248, 252, 256, 258, 260-261, 263-270, 273, 276-277, 281, 288-289, 296-300
eğitim politikaları 2,8
eğitimin tarihi 247-248

F
farklılık 44, 57-58, 99, 182
fatalism 82
Foucault, Michel 2, 59, 100
Feenberg, Andrew 4-5, 37, 77-87, 98-108, 110-118, 122-123, 125, 127
felsefe 15, 19, 39, 76, 112, 143, 146, 153, 162, 168, 170-172, 176, 178, 181-183, 185-188, 192-193, 208, 221, 230, 249, 252, 257, 291
felsefi düşünme 150, 286
felsefi mükemmeliyetçilik 8
felsefi teoloji 189
fenomenoloji 116, 174, 201, 280
fenomenolojinin ilk yasası 30, 95
fetişizm 85
Fichte, Johann Gottlieb 168-169, 207, 225, 289, 296
şey 18, 20, 22-24, 28, 30-31, 37, 40, 45, 55, 57, 60, 63, 65, 69, 76, 88-89, 92, 105, 112-113, 117, 137, 142, 144, 149, 167, 179, 204, 208, 217, 223, 238, 243, 247, 250-251, 253, 259, 264, 269-270, 277-281, 283
Flores, Fernando 285
Ford, Henry 141
Foucault, Michel 122
Freud, Sigmund 101, 261
Friedman, Michael 165
Fritsche, Johannes 176-177
Führer 145, 193, 201, 203, 206, 209
Fynsk, Christopher 177, 221

G
Gadamer, Hans-Georg 1, 137, 161, 163, 262
geç modernite 37, 102, 251
Gelassenheit 262, 270
geriye adım 48
Ceuss, Raymond 97, 269
Glazebrook, Trish 100, 181
Goethe, Johann Wolfgang von 257
görünme/görünüşe çıkma 66
görünüşe çıkma 61
görünüşe çıkmaya/mevcudiyete çıkmaya 90
Graff, Gerald 257
güç-tutkusu 35-36, 41, 67, 199, 229, 273
güç-tutkusu/güç-e-tutkusu 94
güç-tutkusu/güce-tutku 35, 75
Guignon, Charles 190

H
Habermas, Jürgen 1, 78, 82-83, 105, 110
hakikat 66, 68, 134, 153, 242, 244-245, 259, 268
Hakikat Doktrini 54, 230, 259-260, 268
hakikatin özü 242-244
halk 106-107, 158, 177, 214, 225, 261, 296
Hannay, Alastair 154
Haskins, Charles 168, 291
Hegel, G. W. F. 26, 122, 225
Heidegger "ontoteoloji" 11
Heidegger'in Olgunluk Dönemi Ontolojik Eğitim Vizyonu 235
Heidegger'in dekonstrüksiyonu 12
Heidegger'in Metafiziği Dekonstrüksiyonunu Anlamak 9
Heidegger'in teknoloji eleştirisi 5, 76, 78, 81, 126, 128, 214
Heim, Michael 112
Heraklitos 65-66
hetorojenlik tezi 110
hidroelektrik santral 114, 126
Hill, R. Kevin 34
Hitler, Adolph 109, 135, 157, 296
Homer 267
Hölderlin, Friedrich 263
hören 270
Horkheimer, Max 162
Hsiao, Paul 143
Humboldt, Wilhelm von 167-169, 207, 225, 255, 289, 296
Hume, David 42
Husserl, Edmund 171-175, 178, 181, 196, 198

I
Ihde, Don 81
Inwood, Michael 19
Irigaray, Luce 2, 16, 229
Isaiah 143
Internet 76, 94-95, 114, 124, 126

İ
işitme 270-271
ikamet 217, 248
ikamet etme 55, 266, 270, 274-275

J
Jaspers, Karl 139, 146-147, 223
Joyce, James 267
Jünger, Ernst 293-294

K
kader 177
Kadowaki, Shunsuke 299
kahraman 164, 177
Kant, Immanuel 11, 18, 25, 34, 42, 78, 90-91, 97, 167-168, 178, 211, 216, 220-221, 225, 243
Kartezyen modernite 102, 251
kategoriler 92
Katolisizm 154
Ker, Clark 254
Kierkegaard, Sören 42, 154
Kisiel, Theodore 148
Klee, Paul 116
kompleks ontoteoloji 3

kozmopolit vizyon 211
Kripke, Saul 242-243
Kuhn, Thomas 96, 184
kutsal 119, 160

L
Lacan, Jacques 2
Laclau, Ernesto 181
Lacoue-Labarthe, Philippe 141, 229
Lampert, Laurence 249
Lang, Berel 134, 142
Lao Tzu 143
Latour, Bruno 81
Lefort, Claude 181
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 25
Levinas, Emmanuel 1
Lewis, David 243
lider 160, 208
Locke, John 178
Losurdo, Domenico 135
Löwith, Karl 175-176
Luddite 77
Ludit 77
Luther, Martin 154, 208

M
makinasyon 114
Marcuse, Herbert 1, 78, 80, 84, 86, 105, 112, 138, 140
Marx, Karl 84-85, 140
Mayıs 1968 112
Meetup.org 122
Mendiata, Eduardo 122
Merleau-Ponty, Maurice 1
meslekçilik 159, 217
metafizik 2-3, 11, 13-14, 16-27, 29-41, 45-49, 51-54, 56-57, 59, 64-65, 67-70, 84, 92-93, 99, 141, 185, 198-199, 224-225, 229, 245-248, 253-254, 256, 259, 271, 273, 277, 303
metafizik hümanizm 268
Metafiziğin Ontoteolojik Oluşumu 49
metontoloji 21
mevcudiyet 55-56, 58, 61-64, 118, 171
mevcudiyete çıkış 56, 61, 118-119, 197-198, 204, 275, 297, 302
Milchman, Alan 148
Mill, John Stuart 216
mit 97, 157, 279
modern teknoloji 77, 100, 117, 120
modern üniversite 7, 169, 207, 211, 215, 254, 257, 279, 286, 289, 291
modernite 101
Moran, Dermot 12, 172
Mouffe, Chantal 181
MoveOn. com 122
mükemmeliyetçilik 8
mutlu çerçeveleyici problemi 97

N
Nancy, Jean-Luc 300, 302
Nasyonal Sosyalizm 6, 133, 136, 177, 211, 220, 222, 232, 292
Nietzsche 26, 33-36, 42-43, 67, 75, 87, 93-94, 96, 101, 120, 127, 165,

167, 171-173, 177, 190, 199, 202, 207-209, 211-212, 214, 229, 249, 273, 283, 288, 291
Nietzsche'nin Ontoteolojisini Teknolojinin Özü Olarak Anlamak 87
nihai varlık soruları 149, 152
nihilism 13, 33, 89, 104
nihilistik ontoteoloji 203, 290, 301-302
Norris, Christopher 137
nostalji 67, 77, 117

O
Oakeshott, Michael 281
objektivite 23, 25, 163
Okrent, Mark 30
Olafson, Frederick 105, 137, 176
ontolojik argüman 11
ontolojik devrim 202, 233, 267
ontolojik eğitim 7-8, 199, 231, 258, 260, 267-268, 272, 275-277, 282, 284, 286
ontolojik farklılık 19, 183
ontolojik holizm 92-93, 247
ontolojik mükemmeliyetçilik 170
ontolojik özgürlük 274-275
ontolojik tarihsellik 15
Ontoteoloji 2-5, 7-9, 11, 16-18, 22, 27-28, 31, 35-36, 38, 42, 46, 48-49, 54, 59, 62, 68-71, 75-76, 79, 90, 92-93, 96, 98, 115, 122, 127-128, 143, 198-202, 205-206, 215, 240, 242, 245-249, 256, 260, 273, 276, 287-288, 295, 298-299
ontoteolojik arkabahçesi 76
ontoteolojik eğitim 271
Ontoteolojiyi Heidegger'in Teknoloji Eleştirisinin Temeli Olarak Anlamak 73
ortodoks Heideggercilik 27
otantik tarihsellik 176-178, 190-192
otoban 114, 116-118, 126, 251
Ott, Hugo 150, 153

Ö
öz 41, 58, 81-82, 86, 98, 242, 284
özcülük 5, 83
özgürleşme 273

P
paideia 113, 238-240, 260-261, 263-264, 266-270, 276, 283
Parmenides 45, 65-66
Petzet, Heinrich W. 116, 124, 144
Phusis 23, 65-66, 68, 196-197
Pindar 266
Pippin, Robert 16, 78
Platon 7, 35, 42-43, 50, 53-59, 89, 230, 238-241, 243, 259-260, 264, 266, 268, 271-272
Poe, Edgar Allen 95
Pöggeler, Otto 6, 137, 144-145, 216-219, 221-224
poiesis 81

polisemi 261
politik olan 181, 220
postmodernizm 16
postrüktüralist 47
poststrüktüralist 48, 99
poststrüktüralizm 16
postyapısal 47, 100
postyapısalcılık 16
pozitif bilim 178, 181-183, 185, 187-195, 197-199, 204, 206, 287-288
pragmatism 30
pratikler 101, 107, 121, 162-163, 172
pür teorik objektivite 161-162

R
Rabinow, Paul 59
radikal üniversite 155, 177
Readings, Bill 7, 255-257
realizm 274
rehber ontoteoloji 290
Richardson, John 93, 249, 277
Ringer, Fritz 136, 167
Röhm purge 135, 210
romantik çilecilik 164
Rorty, Richard 2, 77, 137-139
Rosenberg, Alan 148

S
Safranski, Rüdiger 134, 139-140, 145, 156, 159, 210, 280
Sallis, John 229
sanat 187
sanat eseri 108, 118, 124
Sartre, Jean-Paul 1
Scheler, Maria 109
Scheler, Max 109
Schelling, F.W.J. 169, 225, 289
Shenk, David 95
Schiller, Friedrich 257
Schlegel kardeşler 257
Schleiermacher, Friedrich 168-169, 225
Schürmann, Reiner 14, 64, 100
Schopenhauer, Arthur
Scott, Charles 220
Sheehan, Thomas 140, 293
Shirer 141
Shoah 133, 139-140
Sluga, Hans 135, 176, 222
Sokal, Alan 37
Sokrates 147
sosyo-analiz 138
Spengler, Oswald 158-161, 164-167, 177
Spielberg, Steven 292
Spinosa, Charles 285
spiritüel lider 156, 160, 164, 166, 222
Standish, Paul 297
Stenstad, Gail 27
Sternhall, Zeev 172
Strawson, P. F. 11
Stump, David 81
sübjektivizm 268
substantivizm 4, 82-85, 87, 102-105, 112, 126-127

T
Taber, John 267
Tanrı 3, 22, 24-25, 34, 118
tarihdışıcılık 82, 98, 127

tarihsel ontoteoloji 246, 248, 287
tarihsellik 176, 190
Taylor, Charles 2
tek-boyutlulukçuluk 82, 87, 114
teknofobi 77
teknofobik 86, 116
teknokrasi 108, 113
teknoloji 2, 4-5, 8, 37, 67, 70, 75, 79-90, 98-99, 102-105, 112, 114-117, 121-123, 127, 213, 225, 298
teknoloji eleştirisi 5, 37, 70, 76-78, 80-81, 98, 126-128, 203, 214
teknolojik kavrayış 7, 80, 94, 98, 100, 102, 105, 107, 120, 123-124
teknolojik özcülük 4-5, 79-83, 86-87
teknolojik-endüstriyel modernite 78
televizyon 115-116
temel ontoloji 15, 191, 194-199, 204-206, 232, 286-287, 289-290, 296
temel teoloji 21
temporal idealism 91-92
teoloji 3, 22, 24-25, 47, 52, 148, 151-152, 155, 168, 185, 188
teorik objektivite 161-164
Tillich, Paul 1
totaliteryenizm 70
totalleştirme 86
töz metafiziği 243
tranzandantal 26, 41, 67
tranzandantal teoloji 11
tutku-ya-tutku 288

Ü

üniversite cemaati 163, 169, 203, 289-292, 294, 297-299
Üniversite Politikaları 131
üniversite reformu 152, 155, 161, 166, 171, 173, 175, 177, 209, 216-218, 224, 230
üniversitenin politizasyonu 219, 221

V

Van Buren, John 148, 150, 153
Van Gogh, Vincent 119-120
varlık 18-19, 22, 30, 38, 45, 53, 55, 58-59, 65-66, 70, 94, 151, 189, 195, 224, 243-244, 262, 267
Varlık olarak Varlık 31, 33, 45, 118-119, 197, 274
Varlık ve Zaman 1, 15, 50, 88, 91, 95, 149, 162, 172-173, 175-179, 181-182, 184-185, 187-191, 194-196, 198, 228, 252, 262, 264, 266, 294, 301
varlığın tarihi 14, 33, 41-43, 48, 66, 99-100, 195, 239, 242, 244, 246-248
Vigliotti, Robert 151
Volk 177, 225
Von Meysenburg, Malvida 209
Vorhanden 162

W
Ward, James 279
Weber, Max 83, 159-161, 163-167, 171, 174
Weimar Cumhuriyeti 157
Werner 187
Wessel, Horst 109
Wiggershaus, Rolf 162
Wissenschaft 169, 171, 220, 225, 253-254
Wittgenstein, Ludwiy 88, 246, 279
Wolin, Richard 105, 135, 137-139, 142, 176, 219, 298
Wood, David 297
Woodstock 107
Wrathall, Mark A. 25, 91, 299
Wyschogrod, Edith 141

Y
yazgı 47, 157, 174, 177, 223
yeryüzü 62-63, 78, 118
Young, Julian 104, 120-121, 134, 136, 141-142, 150, 220, 296, 301
yüksek eğitim 2, 7-8, 128, 145, 152, 167-168, 170, 205, 223, 231, 239-241, 252, 255, 258, 260, 284-285, 296

Z
Zimmerman, Michael 111, 135
Ziolkowski, Theodore 168

Heidegger / Ontoteoloji

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

Türkçedeki çok az kitap Heidegger'in ontoloji ile teoloji arasındaki ilişkisini bu kadar açık ve anlaşılabilir tarzda ortaya koyuyor; Türkçedeki çok az kitap Heidegger'in teknoloji ve üniversite eleştirisini böylesine ikna edici bir tarzda gözler önüne seriyor. Vukuf yüklü, içten, ufuk açıcı ve Heidegger'e empatik. Heidegger'i ve Heidegger etrafında kopan gürültüyü iyi bir anlama fırsatı. Böyle bir kitabı okurunun entelektüel menziline taşımış olmak, *Paradigma* için bir iftihar vesilesidir.

"*Heidegger/Ontoteoloji*, Heidegger'in felsefi tutumu ile politik tutumu arasındaki ilişkinin şimdiye kadar yapılmış en derin ve en aydınlatıcı yorumu. Thomson, Heidegger'in politikaya angajmanının nasıl felsefenin üniversitedeki rolünü kavrayışından doğduğunu ve Heidegger'in olgunluk dönemi düşüncesindeki en özgün ve önemli şeyin, bu trajik angajmanının sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını ikna edici bir tarzda gözler önüne seriyor."

Hubert Dreyfus, *University of California, Berkeley*

"*Heidegger/Ontoteoloji*, Heidegger'i ya da Alman felsefesinin yirminci yüzyıldaki gelişimini ciddiye alan herkesin okuması gereken bir kitap. Heidegger'in olgunluk dönemi felsefesinin yorumunu, şimdiye kadar gençlik dönemi hakkındaki incelemelerde bulunmayan bir vuzuha kavuşturan ufuk-açıcı bir metin. Kitabın ana tezi, Heidegger'in metafelsefesinin, teknoloji eleştirisinin ve Nazizme angajmanının yol açtığı karmaşanın; bunların tümünün birbirleriyle bağlantılı şeyler olduklarıdır. Thomson, Heidegger'in 1920'lerdeki felsefesi ile Nazizme bulaşması arasındaki düşünce yüklü, itibara şayan ve dolaysız ilişkiyi tespit eden ilk yazar olma onuruna sahip bir yazar. Thomson, Heidegger okurunu hedef alan meydan okumaya şu karşılığı veriyor: hem bu ilişkiyi teslim etmek hem de Heidegger'in teknoloji ve modern üniversite eğitimi eleştirilerinde önemlerini muhafaza eden şeyleri elde tutmak."

Bill Blattner, *Georgetown University*



ISBN 978-975-7819-81-3



Paradigma Yayıncılık