



HEIDEGGER: TEKNOLOJİ VE İNSANLIĞIN GELECEĞİ

DERLEYEN VE ÇEVİREN: AHMET AYDOĞAN

AHMET AYDOĞAN • HEIDEGGER: TEKNOLOJİ VE İNSANLIĞIN GELECEĞİ



HEIDEGGER:
TEKNOLOJİ VE
İNSANLIĞIN GELECEĞİ

HEIDEGGER: TEKNOLOJİ VE İNSANLIĞIN GELECEĞİ

Derleyen ve çeviren:
Ahmet Aydoğan

Say Yayınları
Düşünce

Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği
Derleyen ve çeviren: Ahmet Aydoğan

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0563-3
Sertifika no: 10962

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kağıtçılık
Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

1. baskı: Say Yayınları, 2017

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İçindekiler

I. Sunuş	7
II. Hazırlık	31
İNSAN VE TEKNOLOJİ	
III. Kuşbakışı Mesele	53
<i>Tekhne ve Poesis</i>	
Heidegger'in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji	
<i>Hans Ruin</i>	55
IV. Tekniğin Özünü Sorgulamak	73
Heidegger ile Teknoloji Üzerine Bir Konuşma	78
<i>William Lovitt</i>	
Tekniğin Özünü Üzerine.....	111
<i>A. F. Lingis</i>	
V. Tekniğin Esası ve Tezahürü	127
Heidegger, Gizli Tertibat ve Yahudi Meselesi	129
<i>Anthony J. Steinbock</i>	
TEKNOLOJİ VE İNSANIN GELECEĞİ	
VI. Teknoloji ile Sağlıklı İlişki Kurmak.....	155

Messkirch Anma Konuşması 157

Martin Heidegger

Heidegger, Teknoloji ve Yurt..... 173

Charles Bambach

ZEYİL

VII. Bir Eleştiriye Eleştiri Çabası..... 203

Heidegger'in Teknoloji Eleştirisi..... 205

Albert Borgmann

I

Sunuş

Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği başlığıyla yayınlanan kitabın mihverini geride bıraktığımız yüzyılın müstesna düşünürü Martin Heidegger'in iki konuşması oluşturuyor. Her iki konuşma da gerek düşünürün kendi külliyatı içerisinde gerekse tüm dünya ölçeğinde aynı sahada kaleme alınmış metinler (*kitabiyat*) arasında müstesna bir yer tutuyor. Sahasında o zamana kadar söylenmeyi söylediği için, külliyatı içerisinde ise yeni bakış açısı getirdiği ve kısmen daha evvel söylediklerini yeni bir üslupla söylediği için böyledir. Bunlardan ilkinin, daha sonra *Die Frage nach der Technik* başlığıyla çok ses getiren bir deneme olarak yayınlanacak olanın nüvesini, 1949'da Bremen Kulüp'te yapılmış olan konuşma oluşturur. Bu insanın var olanlar arasındaki yerini ve eşya ile münasebetini yeniden ele alan "Einblick in das was ist", "[Olmakta] Olana Kavrayıcı Bakış" genel başlığı altındaki dört konferanstan ikincisidir ve daha evvel 1938'de verilmiş olan "*Die Zeit des Weltbildes*" başlıklı konuşmanın mevzuunu açıp genişleterek devam ettirir. Bu ikinci konuşma *Die Gefahr* ve *Die Kehre* başlıklı üç ve dördüncü konuşmaların muhtevasıyla desteklenerek 18 Kasım 1953'te *Das Ge-stell* başlığıyla Baviera Güzel Sanatlar Akademisine sunuldu ve aynı metin 1954'te *Vorträge und Aufsätze* başlıklı derlemenin içinde yayınlanarak son şeklini aldı.

Kitabın mihverini teşkil eden metinlerden ikincisi ise bir bakıma bir veda konuşması olarak adlandırılabilir. Bu düşünürün hemşehrisi besteci Conradin Kreutzer'in 175. doğum yıldönümünü yad etmek üzere yapmış olduğu bir anma konuşmasıdır. İlk konuşmadan yaklaşık altı yıl sonra yapılmış

olan bu ikinci konuşmada cümlelerin hem inşa, hem eda bakımından dikkat çekici tarzda değiştiği görülür. Bu değişiklik konuşmanın yapıldığı mekâna ve aradan geçen zamana bağlanabileceği gibi düşünürün bir ömür süren bir arayıştan sonra artık düşündüklerini bilgece ifade etmenin sırrına ermiş olmasıyla da izah edilebilir. Bu bütün bir ömrü düşünmeye adanmış olmanın ödülüdür.

Beri yandan bu müstesna düşünürün düşünmesini batı düşünmesinde emsali görülmeyen bir dikkat teksifiyle tek bir meseleye adadığı ve düşünce serüveninin birbirini takip eden merhalelerinde mütemadiyen ona değişik zaviyelerden yaklaşmanın yolunu (*Weg des Denkens*) aradığı, kapısını çalan herkesin çok geçmeden dikkat nazarına takılacak bir husustur. O yaşadığımız dünyada karşımıza çıkan muhtelif meseleleri görünür ihtilaflarına takılmadan tek bir meseleyle irtibatını tesis etmenin lüzumunu ve o irtibat tesis edilmedikçe teklif edilecek her çözümün meseleyi daha bir çözümsüz hale getireceğini göstermiş bir düşünürdür. O toplamayanın dağıtacağını, dağılıp birbirinden uzaklaşmış, birbiriyle bağları koparılmış olanları birbirine yaklaştırmamanın düşünmenin işi olduğunu düşünmesiyle sübuta erdirmiş düşünürdür. O düşünmeyi çağıranı, düşünmenin çağırdığını seslendirilmesine el verdiği çağrıda işaret ederek düşünmenin ne demek olduğunu bütün bir batı dünyasına uzun bir zaman sonra yeniden öğretmiş bir düşünürdür. Ve bu hüviyetiyle o, bir düşünce ne kadar derin, dolayısıyla ne kadar özgün ise düşünülmemiş olanı bakımından o kadar zengin olur düşüncesinde olan bir düşünürdür: “Düşünülmemiş olan bir düşüncenin bahşedebileceği en yüksek bağıştır”. Esasen bu bağış düşüncenin bu biricik meseleye sadakatine vergidir (*Geschenk*).

Varlık anlayışı insanı vassıfeden vasıflardan herhangi biri değildir, o insanı, bu gök kubbe altında var olanların en ‘yabancı’sını ve en ‘zorlu’sunu tarif eden en temel vasıftır, ondaki değişme insana taalluk eden her şeyde değişmeyi peşi

sıra getirir. Dolayısıyla insana dair her ne söylenecekse söze oradan başlanmalıdır. Bu minvalde insan merkeze alınarak (*Dasein*) girilen varlık soruşturmasının felsefi antropoloji ve özne merkezli metafiziğe başka bir cihetten teslim olduğu tenkidinin de tesiriyle bir başka yol denenir. Böylece dönüş (*Kehre*) gerçekleşir, “varlığın hakikati” lehine “varlığın anlamı” terkibinden vazgeçilir, *Ereignis* telaffuz edilir: varlığın varolanlar uğruna kendini geri tutması, en yakın olan olduğu halde en son fark edilmesi, en aşikâr olan olduğu halde en fazla görmezden gelinmesi, kısaca varlığın esrarı öne çıkar. Bütün geleneksek metafizik ve aşkın felsefe türleri aşılmaya çalışılarak varlık-tarihli düşünme (*Seynsgeschichtliche Denken*) denenir. “Var olanı olmaya bırakma” (*Das Seiende sein-lassen*) ile varlığın bir başka veçhesi aydınlanır ve böylece *Gelassenheit*a ulaşılır.

İşte o tek meseleye değişik zaviyeden yaklaşma çabasının sonuncusu kitabın mihverini teşkil eden ikinci konuşmada belki en yalın ve belirgin haliyle karşımıza çıkar. Burada ve ona eşlik eden musahabede (*Feldweg-Gespräche*) *lassen* fiilinin neredeyse Alman dilindeki bütün formları ile bir çeşitlemesinin (*ablassen, überlassen, gelassen* vb.) sunulduğu görülür. Konuşmaya hâkim olan hava deyiş yerinde ise bu kök fiilin taşıdığı manaya boyun eğmiş intibainı uyandırır. Bu havanın teneffüs edilmesi manaya nüfuzun yolunu aralayacaktır. Ne ki bu fiil ve isimlerin muhtevası ile insana özne payesi vererek başköşeye oturtan batı düşünce geleneğine bağlı kalarak ünsiyet kurabilmek kolay değildir. Kast edileni fütursuz işaretle, olmadı rabıtasız, insicamsız telaffuzla kırıp dökerek değil, dört bir cihetini gözeterek ihsasen söylemenin esrarına aşına olmak isteyen okur eğer dağılmayıp diretirse önünde başka bir düşünce dünyasının kapılarının açıldığını görecek-tir. Davete icabet etmesi halinde bu kendi adına paha biçilmez bir kazanım olacaktır.

Kestirmeden ve kaba hatlarıyla söylemek gerekirse her iki konuşma da batı düşünce vadisinde coşkun suların ardında bıraktığı derin yarıklara benzer mecralar açmıştır. Her iki metin de birer hitabe olarak ortaya çıkmış olmakla beraber irticalen¹ değil her bir cümlesi uzun uzun düşünerek telif edilmiştir. Öyle ki seçilen sözcüklerin manasıyla, o sözcüklerle kurulan cümlelerin maksat ve mazmunuyla rabitası yer yer insan takatini zorlayacak boyutlardadır. Aradan yarım asırdan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen halen aşılamadığı gibi hatta gereğince anlaşılabildiğini bile söylemek zordur. O sebeple vadisinde ne görmezden gelinebilir ne de kolay kolay bırakılıp yeni mecra arayışına girişilebilir. Bu behemehâl kale alınma keyfiyeti düşünürün olmakta olana sırt çevirip ayak sürümek yerine kulak verip dikkat kesilmesinin, onu en uygun tarzda dile getirme arayışının sonucudur. Elbette bu sözü edilen metinlerin o vadide söylenecekleri bir kerede ve sonsuza dek (*ein für allemal*) söylediği anlamına gelmez. Bir düşüncenin doğurganlığı söylediklerinden çok söylemeden bıraktıklarıyla, dolayısıyla o vadide geriden gelenleri düşünmeye sevk etme gücüyle ölçülür. Zira ‘her düşünme adımı insana sadece asli varlığının yolunu bulması için düşünmesinde yardım etme çabasına hizmet eder’.

1 Yakınçağ batı düşüncesi henüz o kıvama erişemediği gibi, tuttuğu yol sebebiyle bu gidişle ondan her geçen gün daha fazla uzaklaşacaktır, dolayısıyla ‘irticalen’ (*extempore: discours improvisé*) ondan hasıl olacak olan, hemen bütün çağdaş dünyada olduğu gibi, en fazla ‘gelişigüzelik’ tir (*haphazard*).

Tekniği tezahürleriyle üstünkörü değil, tam bir dikkat kesilme ve derin bir dinleyicilikle kökünden sorgulayan ilk konuşma o vadide o zamana kadar yapılmış soruşturmalar gibi sorusunu göze batana teslim olarak sormaz. Bu arz üzerinde kökleri çok daha derinlerde olmakla beraber en az dört yüzyıldan beri cereyan etmekte olanın mümkün olduğunca bütün veçhelerini göz önünde bulundurarak adını koyma, tasvirini yapma ve böylece varlık tarihi içerisindeki yerine yerleştirme çabasıdır. O sebeple bu köklülük, bu esasa erip asla ıttıla kesp etmedikçe tatmin olmayan arayıcılık daha başından meselenin tutulduğu yerden ve tutulma tarzından kendisini belli eder: “Hayret uyandıranın sırrının muhafazasının kedisini açtığı ... temel tavır nedir? Onu Greklerin *tekhne* dediği şeyde aramalıyız. Bu sözcüğün kendisinden türetilen mahut tabir: “teknoloji” ile ve teknoloji adına düşünülen bütün mana rabitaları ile irtibatını behemehâl kesmeliyiz. *Tekhne* ne var olanların mekanik düzenlenmesi anlamında “teknoloji” anlamına gelir, ne de usul ve ameliyelerde safi maharet ve mümarese anlamında “sanat” manasındadır. *Tekhne* “bilgi” demektir. Bu bilme var olanları kendilerini gösterme tarzı içinde kendiliklerinden ortaya çıktıkları haliyle esasları bakımından kavramanın peşindedir. O sebeple *episteme* ile aynı düzeyde ele alınmalıdır zira her ikisinin de iştihakı nihayetinde *sophiaya* doğru meyleder ve onda kemale erer.²

Bu minval üzere *tekhnenin* bir sırrı ifşa etme (*Entbergen*) tarzı olduğu söylenir ve onun günümüzde muhtelif dillerde hakikat diye karşılanan Grekçe *aletheiadan* türeme *aletheuein* fiili ile irtibatı kurulur. Bu irtibat sayesinde tekniğin kendi

2 “Şimdi en çarpıcı olan şey Aristoteles’in *sophiayı* *tekhnenin aretesi*, en seçkin hali olarak tasrih etmesidir (*Nik. Eth.* VI, 7; 1141a12). Aristoteles’e göre insani varoluşun en yüksek tarzı olan *aletheueinin* en ulvi tarzı, felsefi tefekkür, aynı zamanda *tekhnenin aretesidir*.” M. Heidegger, *Plato’s Sophist*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, İng. çev. Richard Rojcewicz & André Schuwer, s. 39-40.

başına insani veya insana dair herhangi bir mesele (*anthropologisch*) değil doğrudan bir hakikat meselesi, varlığın kendisini açmasına taalluk eden (*ontologisch*) bir mesele olduğu açığa çıkar. Bu tekniğin ele alınma düzeyini epeydir yerli yersiz her şeyin sonuna ilıştırılması yadırganmaz hale gelmiş bir itiyadın parçası olarak 'teknoloji'nin de ardına ilıştırılan bir sözde uzmanlığa değil *prote philosophiaya* yükseltir.

Kendini açıp soruşturma konusu yaptığını tam bir ciddiyetle dinlemek yerine göze batana teslim olup ulu orta sorular soran, sonra hem kendisini hem soruşturduğunu saçıp dağıtan *sophismadır*, gücü yettiğinde her şeyin izini illetini hikmetine doğru dağılmadan dağıtmadan takibe talip olan *philosophia* değil. Göze çarpan gözü çalar, bu kadarcık bir ayartıya ancak bir şeye gördüğü itibar sebebiyle itibar eden kapılır. Oysa felsefenin *sophiaya* duyduğu *filos* dışarının cebrinden değil içerinin sevkinden gelir. O sevkin temelinde ise hayret (*tauma*) vardır. Böyle kökü derinlerde olan *filos* bu kadar zayıf bir ayartıya kapılmaz, kapılmadığı için esasla tezahürü, sebeple neticeyi birbirine karıştırmaz.

Göze batana teslim olup onun çarpıcı ve zorlayıcı görünümünden istifade ederek basmakalıp tarifler dayatan ve böylece esasıyla alakalarını talep eden şeyin tezahürüyle insanları avutmak isteyenler: lafazanlar, ağzı kalabalıklardır. Onlar her şeyin sadece lafını edip tahakkukunu başkalarına bırakan, her şeyi satıhtan ibaret görüp derinliğini iptale yeltenen cerbezeli zorbalardır. Onlar hiçbir şey karşısında şaşalayıp bocalamazlar. Teknik de onlar için karşısında şaşalayıp bocalanacak bir şey değildir. Nitekim şaşırtmayan bir rahatlık ve kolaylıkla söyleyiverirler: *Teknik* belirlenmiş amaçlara ulaşmak için kullanılan araçların imal ve istimaline matuf insani faaliyetten başka bir şey değildir.

Bu görünüme sıkı sıkıya tutunarak işin içinden sıyrılma çabası can havliyle bir başka kestirmeye sarılır: Teknik kendi

başına değer yükü olmayan, değeri kullanıcının kullandığı amaca göre belirlenen bitaraf bir araçtır. Bunu bir başka el çabukluğu takip eder: Her insani faaliyet gibi tekniğin de doğal olarak öznesi insandır. Her araç gibi tekniğin de ne ve nasıl olacağını insan belirler.

Oysa her yerde en basit müşahedeyle görülen bunun tam tersidir. Teknik aygıtlara giderek daha fazla bağımlı hale gelen insan, hatta aynı doğrultuda hep daha büyük ilerlemeler için meydan okumalara maruz kalan, dolayısıyla belirlenen yine insandır. Bu basit müşahede üzerine biraz düşünüp taşınan tam burada sormaktan kendini alamayacaktır: “Peki ya bizzat tekniği araç mesabesine indiren tarifi ortaya çıkıp kendisini sürdürdüğü şartlar onu önce ‘teknoloji’ haline getirip kutsamamıza ardından bünyesinde barındırdığı tekinsizlik ve tehlikeleri göremeyecek kadar körleşmemize hizmet ediyorsa?”

Söz buraya geldiğinde bilhassa ülkemizde “örfünü âdetini değil ilmini fennini alarak terakki edeceğiz” düsturuyla batılılaşma macerasının düğümünün çözüldüğünü zannedenler metinde karşımıza çıkan şu iki cümleye bilhassa kulak kabartmalı: “Tekniği değer yüksüz bir şey olarak gördüğümüz takdirde mümkün olan en kötü tarzda ona teslim oluruz. Zira bugün bilhassa saygı gören bu tasavvur bizi tekniğin özüne karşı bütünüyle körleştirir.” Bu körleşme işlerin iç yüzüne (*evamiri butûn*) nüfuz etmenin sabırlı meşakkatine talip olmak yerine göze batana (*zevahir*) teslim olmanın sonucudur. Onların sulbünden gelenlerin bu körleşmenin bugün hangi boyutlara vardığını kendilerine gelerek kendilerinde yoklamaları beklenir. Fakat belli ki bu beyhude bir beklentidir. Onun için biz bünyesindeki derin hakikate aynı derinlikte tefekkürü talep ettiğini teslim etmekle beraber yaralayan iyileştirir, diymiyoruz.

Yukarıdaki *tekhne* tarifinin ışığında bugün *teknik* denilen şeyin özü araştırılıp onu bütün tezahürleriyle kucaklayacak

bir isim (*das Ge-stell*) teklif edildikten sonra konuşmanın müteakip aşamasında bu özle özgürce ilişki kurmanın yolu aranır. Böyle bir ilişki kurulamaması halinde insanı ve topyekûn dünyayı bekleyen tehlikeye dikkat çekilir.

İlk konuşmada bu teknik çağına özgü ve belirleyici hakikatin: açılma tarzının bizim için yegâne hakikat haline gelmesi şeklinde nispeten dolaylı olarak dile getirilen bahis konusu tehlike ikinci konuşmada ilkin nazaran çok daha açık ve doğrudan ifade edilir. Tasarlarken tasarlandığımızın farkına varmadıkça onun ne olduğuna vukuf, nereden yaklaştığına ıttıla kesp edemeyiz. Bu uç tehlike teknik sayesinde serbest bırakılan hesapsız enerji miktarının infilakıyla topyekûn yok oluşumuzun artık önüne geçememe ihtimali değildir. Varlık insanı “daha asli bir hakikatin çağrısını tecrübe etme” imkânından ebediyen mahrum edebilecek kadar geri çekildiği için insan hakikatsizlik sebebiyle özü bakımından tehdit edilmektedir. Bu sebeple tekniğin bünyesinde saklı diğer bütün tehlikelerin birer facia ve felaket haline gelmesi tam da anlayış gücümüz, tefekkür melekemiz üzerine çökmekte olan böyle kesif bir karanlığın tehlikesinden neşet eder:

“... O zaman bizi bekleyen büyük tehlike ne olabilir? O zaman hesaplayıcı tasarlama en büyük yaratıcılıkla sükûnet içinde düşünmeye karşı görülmedik aldırışsızlık, tam düşüncesizlik kol kola gidebilir. Peki sonra? Sonra insan kendi hususi tabiatını—sükûnet içinde düşünen bir varlık olduğunu inkâr etmiş ve [işe yaramaz diye] fırlatıp atmış olurdu. Dolayısıyla bahse konu [o]lan insanın asli tabiatının kurtarılmasıdır. Dolayısıyla bahse konu [o]lan sükûnet içinde düşünmeyi canlı tutmadır.”

Halen hemen bütün yerküre üzerinde olmakta olan tam da bu değil midir?

...

Yerkürenin batının hükümranlık cenahı içine düşen sahası içerisinde nerede olursak olalım eğer olan biteni usulünce hatırlamak, olmakta olanı anlamak, olacak olana ipuçları bulmak istiyorsak Heidegger, ne yaparsak yapalım önünde sonunda kapısını çalmak zorunda kalacağımız birkaç düşünürden biridir. Okuması ve anlaşılması güç gelebilir, dilini külfetli, üslubunu zahmetli bulabiliriz fakat tembelliğin ayar-tısına hemen teslim olmayıp biraz ceht ve gayret gösterirsek bu zorluğun suni, sonradan iliştirilmiş bir zorluk olmadığını tam tersine tabii, ele alınan meselenin zorunlu bir parçası olduğunu teslim ederiz. O bütün bir düşünce serüveni boyunca bıkmadan usanmadan değişik yollar aradığı ve eğildiği her meseleyi sırf hakikati hatırına o tek meseleye bağlamanın zor-luğuna zorlamasız talip olduğu için şimdi böyle müdanasız bir mevkidedir. Tabii daha derinini, daha esaslısını keşfedemediğimiz sürece. Ya da daha asıl ve esaslı seslerin karanlık, kuytu köşelerde birtakım gizli dolaplarla boğulduğu sübuta ermediği takdirde. Çok var ki düşünce tarihinin yılankavi kıvrımlarının kendi başına düşüncenin serencamıyla izah edilemeyecek kadar karmaşık olduğu yeteri kadar açığı çıktı.

Bu şu demektir: Derdimiz hakikat olduğu sürece kimsenin azat kabul etmezi değiliz. Bir şeyin yanında yer almak veya karşısında durmak için kimsenin ne işaretine ne işmarına muhtacız. Bu doğrultuda en küçük tereddüdü olanlar bilme-li, dünyada mevcudiyetimizin idrakine vardığımız zamana kadar olmuş olanların yerine yerleşmesine doğru giden yo-lun ilk adımı kendimizi her türlü boyunduruk ve bukağıdan

halas etmekle atılır. Mevcudiyetimizin manasını ancak yerine yerince yerleşen şeyler içerisinde idrak edebiliriz. Olmakta olana kulak verip dile gelmesinin yolunu aralamak yerine bildikleri telden başka teraneler tutturanların elbette bildiği vardır. Fakat bildiklerinin ne kendilerine ne başkalarına faydası olduğunu herkes gibi onlar da bilirler. Böyleyken bugün sesi çok çıkanlar, başka seslerin duyulmasına fırsat vermeyecek kadar çok çıkanlar onlardır.

Peki böyle bir müstesna düşünür kendi muhitinde gösterilmesi gereken dikkati, görmesi gereken alakayı görmüş müdür? Yaşadığımız dünya zorbalıkta işi o kadar ileri götürdü ki mevcudiyetinin idamesi için tehdit olarak algıladığı sesleri daha tekevvün aşamasında hatta belki daha da erken tespit ediyor ve gerekli önlemleri almakta hiç vakit kaybetmiyor. Mesela herkese olduğu gibi daha ilkokul düzeyindeki çocuğa “neden yapayım?” sorusuna “herkes yaptığı için” karşılığında başka bir cevabı olmayan bir kalıp davranış dayatılır ve çocuğun sergilediği uyum veya uyumsuzluk anında kaydedilir. Herkes yaptığı için kendisini herkesten biri olarak görüp herkese ayak uydurmakta zorluk çekmeyen çokluk karşısında kendisini duyup herkesin yaptığını yapmayı kendine yediremeyen çocuk en yakınındaki yetkili, bu durumda öğretmeni tarafından derhal bir ‘sorun’ olarak kaydedilir. Bu kayıt o öğretmene dışarıdan verilen talimat gereği değil işler o şekilde yürür hale geldiği için kendiliğinden yapılır. Öğretmen öyle ‘mihnet’li yollardan geçerek öğretmen olmuştur ki onu en başta kendisi için bir ‘sorun’ olarak algılar. Neticede bir şeyi sırf herkes yaptığı için yapmayı kendine yediremediği, içeriden direneni zorladığında ise kendi kendisine ayak bağı olup eli ayağına dolaştığı için bocalayan çocuk hamurundaki hakikat mayasını böylece daha yolun başında ele vermiş olur. Bu herkese kolay gelen şeyin onun için içinden çıkılmaz bir zorluğa dönüşmüş olmasının kimisine göre sebebi kimisine göre

sonucudur. Oysa bu maya eskiden az çok bütün çocukların hamurunda mevcuttu, nitekim Mesih hakikat timsali olarak yetişkinlere çocukları gösteriyor ve “siz dönüp çocuklar gibi olmazsanız...” diye başlarına gelecek akıbeti ihtar ediyordu veyahut masalda Krala herhangi bir çocuk “çıplak” diyerek hakikati haykırıyordu.

Dolayısıyla olmakta olana kulak veriş, gerçeğin dile gelmesine yol arayış, yaşadığımız dünyada eskiden olduğu gibi bir kimsenin dikkate alınıp hak ettiği alakayı görmesi için yeterli olmuyor, hatta çok var ki böyle bir arayış tam tersine sırf bu sebepten ötürü üstü örtülüp boğuntuya getirilmesi için yeter karine teşkil ediyor. Heidegger örtücü ve boğucu teşebbüslerin arasından bir düşünür ferasetiyle ustalıkla sıyrılmış, konuştuğunda dinlenilecek vasatın tesisinde önemli bir mesafe kat etmişti ki Avrupa tarihinin nazik bükümlerinden birinde, 1933’te bir şeyler oldu ve pusuda bekleyenlerin ellerine beklemedikleri fırsat geçmiş oldu.

Görüşleri kabul edilsin edilmesin, kısmen eleştirilsin veya toptan reddedilsin Martin Heidegger, çağdaş düşünürler arasında bugün en fazla anlaşılmaya muhtaç olanlardan biridir. Bilhassa yakın zamanların insanını çevreleyen gerçekleri, dengeli bir bütünlük içinde, anlamak bir tarafa, dillendirmede sergilenen gönülsüzlük, istekli olunduğunda da görülen yetersizlik ve ‘mecalsizlik’ göz önünde tutulacak olursa, bütün bir ömrü böyle bir anlama ve dile getirme uğraşına adanmış bir düşünce hayatından bu çabanın esirgenmemesi gerekirdi. Fakat nedense tuhaf şeyler oldu. 1933’te yapıldığı iddia edilen talihsiz bir tercih, söylenenleri ve ortaya konanları gölgeledi, dikkatleri asıl teksif edilmesi gereken nokta yerine başka taraflara yöneltti. Ve hep olageldiği gibi, cepheler teşekkül etti, düşünmeye adanmış böyle bir hayat kısa zamanda bir hizipleşme konusu olup çıktı. Kim bilir belki böyle bir talihsizlik de talip olunan bu büyük ödevin kaderine dahildir: Bu, zaman içerisinde anlaşılacaktır.

Yukarıdaki paragrafın yer aldığı yazı bundan yaklaşık 15 yıl önce ülkemizin önde gelen sözde düşünce dergilerinden birine gönderilmiş ve yayınlanmaması için bu kadarı yetmişti. Hep olduğu gibi burada da mesele değil sorgulanması yanına bile yaklaşılmamasına iyi gözle bakılmayacak bir “taboo” ile irtibatlandırılmış ve ciddi bir tahkimatla muhkem hale getirilmişti. Fakat ülkemizde böyle bir tahkimata bile ihtiyaç duyulmaz ve iş başka birçok bahiste olduğu gibi burada da örtülü bir uzlaşmayla dolayısıyla daha büyük bir cebirle idare edilir.

Dünya uzun zamandan beri böyle: felaketine müncer olan mefsedet ve melanetler esrarına akıl ermez bir kolaylık ve süratle gelişip çoğalırken hayrına olacak şeyler bütün şartlar yerine gelse, sırf iklim müsait olmadığı yani mevsimi geçtiği için sair hallerde neticeye müessir olmayacak bir mani bütün emekleri berhava edebilmekte ve olacak şeyi akim bırakabilmektedir. Bu yol gözleyenlerin nicedir bildiği bir gerçektir. Ne ki bilinenin üzerine nicedir aynı ölçüde bilinmeyen başkaları eklendi. Bu yaşadığımız *teknik* çağına özgü bir keyfiyet: Her türlü sahici oluş çabasının önü başka vasıtalar işlemediği takdirde bizzat o çabanın yolunu açmak için çırpınıp didindiğinin sahte temsiliyle kesilmektedir. Alman düşüncesinin üç yüz yıllık yığınağı onu gereğince hazmedip belki koyacağı son taşla hedefine erdirecek düşünürü sayesinde bütün bir batı sistemiyle hesaplaşacak düzeye gelmişken o miras ile tanışıklığı kuru tekerlemelerden öteye geçmeyen, en hafif ifadesiyle heveskârlar, en koyu haliyle artık dünyanın hemen her yerinde her şeye musallat olan şarlatanlar eliyle berhava edildi. Çevrilen işlerin iç yüzüne muttali olabilmek için geçen kısa süreli yanılgı düşünüre işbirlikçilik yaftasının yakıştırılmasına yetti. Bunu ders verme yasağı ve tecrit yılları takip etti. Bir düşünürün üstelik en verimli olabileceği bir çağda günlerini tecrit altında geçirmek zorunda kalması bizimki gibi fikir ve

kanaat özgürlüğünün bayraklaştırıldığı bir dünyada olacak şeyler cümlesindendir. O sebeple şaşkınlık uyandırmaz, belki derin bir hayıflanmayla efkâra salar: Onca yükü düşünce için bir başına omuzlamanın azim meşakkatinden sonra kesilen yol sebebiyle yakıcı intizarın derin acısını bir başına göğüslemek de onun payına düşecektir. Ve böyle bir dünyada ne o meşakkatin ağırlığına ne o intizarın yakıcılığına nefsinden pay biçerek yaklaşabilecek kimse çıkar. Çıkmadığı için öyleleri kuytu köşelerde bir başına yanar.

Şeylerin anlamına kulak vermek, onları neyse o yapan şeyin kendisini açmasına izin vermek, böylece her şeyin kendisi olabilmesi için gerekli yolu her türlü müdahaleden sıyanetle salimen tamamlayabildiği ‘açıklık’ta gücü yettiğince her şeye açık kalarak var olmak: hakikatin hüküm sürdüğü bir dünyada insana düşen buydu. Orada o hakikat sayesinde her şey emin ve selim idi.

Eşyanın hakikatinin tahakkukuna hürmet ve riayet yerine onları az ileride ihtimal kendisinin de kurbanlarından biri olacağı menhus emellere alet etmek, bu istimalden devşirdiği güçle var olanlar üzerindeki tahakküm ve tasallutun sınırlarını hep daha öteye götürmek: tekniğin hüküm sürdüğü dünyada insanın göz diktiği bundan azı değildir ve bu sulta yarışında kimse kimseden geri kalmadığı için orada teknik hüküm sürer. Ki orada her şey bu tasallut sebebiyle rehin ve tutsaktır.

Eski dünyada bir zorba en fazla “ne istersem yaparım” diyebilir ve bütün yığınağını bu sultayı tesis edebilmek için yapardı. Bu teknik dünyada şimdi onlar “ne istersem olur” diyorlar ve sonunda sırf bunu söyleyebilecek bir mevkie gelebilmek için her şeyi doymak bilmez bir açlığın iştihası ve ihtirasıyla kasıp kavuruyorlar. Böyleleri eşyanın hakikatinin karanlığa gömülmemesinden başka derdi olmayan kimseyi elbette tehditlerin en büyüğü görürler. Tarih boyunca hakika-

tin üstünün örtülmesi için hangi tertip ve tezgâhlar (*Machenschaft*) kullanıldıysa elbette yine başvurulacak olan onlardır fakat çok daha karmaşık olanlarına çok daha insafsızca.

Evvela böyle bir derdi terennüm eden sesi görmezden gelip taş kesen sükût ile boğmaya çalışacaklardır çünkü onlar işkilli büzük dingilder kavlince yadırgadıkları her sesi haklı olarak kendi aleyhlerine zannederler. Ve bu sükûtu o noktaya vardırırlar ki ses ne kadar mümtaz ve müstesna olursa olsun bu sessizlik karşısında kendisini bu yola sevk eden her şeyden kuşkuya düşüp bezecek hale gelebilir. Bu kadar büyük bir sükûtu temin edebilmek için hangi köşe başlarının nasıl bir tertibatla tutulmuş ve bu sirayetin nerelere kadar uzanmış olduğunu iyi görmek gerekir. Eğer bu sükut duvarı cılız da olsa tek tük tınların sızmasına geçit verecek olursa, ki bu tertibatın tam alınamadığına delalet edebileceği gibi henüz ortalığın hakikatsizliğin kesif karanlığına gömülmediğine de karine teşkil edebilir, bu defa topluca mukavemet edilir, koro halinde itiraz sesleri yükselir, sükutla sarsılamayan istiskal ve istihkar ihtiva eden yaralayıcı tenkit ile kırılmaya çalışılır (marazi [*retrospective*] romantizm, akıl dışı olana güzelleme, kır hayatına dönüş özlemi, geri döndürülemez şekilde geçip gitmiş olan bir dünyaya hasretle dolu bir yakarma vs.). Diyelim ki o ses tenkit ile kısıp boğamayacakları kadar tannan ve füsunkar çıktı, ki bu bir işaret olarak onun seslendirdiğine ne kadar yürekten bağlı, onun da seslendireni ne kadar derinden sahiplendiğine yorulabilir, akıl donduran oyunlara tevessül edilir ve bunların her biri o cephenin kirli yüzünü bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer. Karşı durularak durdurulamayan yol verilerek sulandırılır. Güya tahlil ve tevil gayesiyle yaklaşılr fakat türlü kılıklar içerisinde eğip bükmenin, çarpı-tıp saptırmanın bin bir türlü süsü sergilenir. O noktaya varır ki ortalık tevilciden tefsirciden geçilmez fakat o kalabalık içerisinde gerçekten teville tefsire muhtaç olan bahisleri sadakatle

şerh ve izah çabası içerisinde olanlar bir kez daha gürültüye gider. Ve böylece oyun bir kez daha başladığı noktaya dönmüş olur. Marifet de maharet de bu karartı içerisinde yolunu arayanı ve yol vermeyeni seçebilmektedir.

Dolayısıyla Heidegger sadece dile gelmesi beklenene ses vermesinde değil seslendirdiğinin dinlenebileceği vasatın tesisinde takip ettiği yol ile de batı düşünme geleneğinin son büyük düşünürüdür, denilebilir. 1949'daki Bremen Konuşmaları bu çevreleme ve kuşatmanın kırılmasının mühim vesilelerinden birini teşkil eder. Bunda düşünürün vefakâr talebelerinin ve hakşinas meslektaşlarının katkısı mühim bir yer tutar. Ne var ki kuşatma kırıldıysa da işbirlikçilik suçlaması asla kaldırılamadı, hep gündemde tutulmaya çalışıldı. Her vesileyle yeniden ısıtılıp ortaya sürüldü, öyle ki elle tutulur bir fiil veya hareketle irtibatı zayıfladığında, düşüncesindeki şu veya bu unsurla bağı tesis edilmeye çalışıldı, daha da olmadı düşüncenin bütününden çıkarılan mana ile hareket olmasa bile niyet düzeyinde mevcudiyetinin teşhis edildiği söylendi. Neticede ortaya hep olduğu gibi örtülü bir uzlaşma çıktı ve kavilleşmeye riayet veya riayetsizlik kısa zamanda insanların terviç veya tecziyesinde örtülü kıstas kabul edilen bahisler arasına girdi.

Yukarıdaki soru düşünürün bütün fikriyatı değil de hususiyle bu iki konuşması hesaba katılarak ülkemiz açısından sorulacak olursa vaziyetin daha da vahim olduğu görülür. İlk konuşma bundan yirmi yıldan fazla bir zaman önce Sn. Doğan Özlem ve Sn. Hakkı Hünler tarafından o günkü şartlarda bizimki gibi bir ülkede olabildiğince özenli bir çalışmayla çevrilip yayınlandı. Elbette her çevirinin olduğu gibi bu çevirinin de sorunlu yanları vardı. Fakat bu sessizce geçirilme veya hak ettiği düzeyde ciddiye alınmama için bir bahane olarak kullanılamazdı. Buna başka hiçbir şey olmasa bile tereddidinin en başta gelen sebeplerinden birini, hatta bazı çevrelerde ilk sırada gelenini tekniğe atfeden ve neden önünde sürekli gerileyip durduğumuz ülkelere var da bizde yok sorusuna biteviye cevap arayan bir ülke olmamız yeter sebep teşkil ederdi. Bu kadarı bile böyle bir ülkede bu çevirinin dar bir çevre içerisine sıkıştırılmayıp okur-yazarların ekseriyetini içine alacak bir tartışmanın konusu yapılmasına yeterdi.³ Böyle bir tartışma da devlet ve cemiyet hayatında bu kadar mühim bir yer atfedildiği halde bu meselenin neden bu kadar zaman usulü dairesinde ele alınamadığı ve hemen herkes fikir beyan ettiği halde neden hâlâ bu konuda bir sarahate

3 Böyle bir tartışma aynı zamanda mevcut çevirinin eksiklerinin giderilmesine matuf görüş ve önerilerin getirilmesinin değilse elimizdeki her ne kadar ülkemiz çeviri standartlarının çok üzerindeyse de metnin hem geçmişimiz hem geleceğimiz bakımından arz ettiği özel önem sebebiyle başka çevirilerinin yapılmasının zeminini de oluşturur, böylece ortaya her bakımdan daha tatminkâr bir çevirinin çıkmasının da yolunu arardı.

varılamadığı hususunun daha büyük bir dikkat ve itina ile yeniden müzakere edilmesine vesile olurdu.

Fakat yine unutuyoruz: Tekniğin hüküm sürdüğü bir dünyada işler yeter sebeple değil tetiklenen sebeplerle yürür. Üstelik böyle bir dünyada bizimki bu gibi işlerin aleniyet içerisinde yürüdüğü bir ülke olmaktan çoktan çıktı. Çok var ki bu ülkede, bilhassa matbuat âleminde kimin neyi neresiyle dinlediği belli değil.

Oysa Afa Yayınları'ndan çıkan bu küçük kitabı (Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*) ekseriyetini son sınıf veya mezuniyet evresindeki üniversite talebesinin oluşturduğu bir topluluk olarak bir hafta boyunca sohbet ve mütalaa konusu yapmış, içinden çıkamadığımız bazı cümle ve paragrafları, çevirmenleri o vakit İzmir'de mukim oldukları için soracak kimse bulamamıştık. Büyük bir susuzlukla arayanlar ile hasretle bekleyen aranılanların sıhhatli buluşma zemininin her iki zümreden de esirgenmesi ayrı bir muammadır ve esrarı uzağa gitmeden yine bu kitabın sınırları içerisinde çözülür. Hemen tamamı Anadolu'nun muhtelif yörelerinden kopup yüksek tahsil için İstanbul'a gelmiş gençler olarak konuşmanın konu edindiği dünya tahribatına çıplak haliyle maruz kalmanın yaralanmışlığıyla başta verilen misaller ve ifadelerdeki çarpıcılık olmak üzere kitabın üzerimizdeki tesiri derin olmuştu. Bazı bölümler kimimizin duyup da dile getiremediği hissiyata tercüman olmuş, bazı cümleler kimimizin belli belirsiz hissetmekle beraber neye atfedeceğini bilemediği hoşnutsuzluğuna muayyeniyet kazandırmıştı. Bundan yirmi yıl önce bile üniversite gençliğinin arasında bu tür hoşnutsuzlukları olan ve onlara bir düşünürün fikriyatının adesesinden sarahat kazandırmayı arayan az veya çok yüksek tahsil talebeleri vardı.

İkinci konuşmanın çevirisi ise bundan yaklaşık yedi yıl önce *Düşüncenin Çağırıldığı: Yurt Müdafaası* isimli kitabın içe-

risinde yayınlandı. İkinci konuşmanın karşılaştığı sessizlik doğrusu ilkinin aratır düzeydeydi. Gerçi bunun sebebinin meydana geldiği söyleniyordu: O günlerde ülke mahfillerine “milletim kavmi beşer vatanım arzı küre” düşüncesinin (*kosmopolites*) esintileri hâkimdi ve o kadar gemi azıya almıştı ki kimseye ağız açtırmıyordu. Gelen tepkiler konuşmanın içinde yer aldığı kitaba okurun yaklaşımını bilhassa başlığı sebebiyle uyandığı söylenen *chauvinist* çağrışımların yönlendirdiği yolundaydı. Ülke mahfillerinde dolaşan esintiler ülke içindeki cereyanların birbiriyle etkileşmesi neticesinde değil dışarıdan gelen çeşitli cephe sistemlerinin sıkıştırıp bastırmasıyla doğduğundan bugün başka yarın başka yönden esebilir. Nitekim altı yedi yıl sonra gelinen yer fazla söze hacet bırakmamaktadır. Fakat o gün bu esintiler sebebiyle ilgi görmeyen kitap bugün iklim değiştiği halde bambaşka bir sebeple yine ilgi görmeyecektir. Bu da ayrı bir muammadır ve esrarı uzağa gitmeden bu kitabın sınırları içerisinde çözülür.

Ne var ki bu ikinci konuşma ilk konuşmada dikkat çekilen tehlikeyi daha açık ve anlaşılır tarzda dile getirdiği ve gündelik hayatta maruz kaldığımız şeyler bu tehlikenin haber verilen bütün alametleriyle gerçekleştiğini gösterdiği için karşılaşılan sessizlik ilkinden daha vahimdi. Zira verilen haberin kuru bir söz olarak kalmayıp tahakkuk etmiş ve böylece teknik ile sağlıklı ve dengeli bir ilişki kurulamaması halinde bunun dünyanın her köşesinde mukadder akıbet olacağının anlaşılmış olması insanların fazladan merakını kurcalaması icap ederdi. Eğer bir şeyi bütün gerçekliğiyle idrak edebilmemiz için aklen tefekkür, zihnen tasavvur yetmiyor illa nefsen tecrübe etmemiz gerekiyorsa onun için de yeterince malzeme vardı. O günlerde olmuyor muydu şu olanlar:

İyice bozulup yozlaşmış olsa da belli yörelerde hâlâ hayat belirtisi taşıyan rençperlik bir hayat tarzı olarak sinsi bir tertibe kurban edilip köy ve kasabalarda son kalan insanlar da yerlerinden yurtlarından ediliyor. Yerinden yurdundan ko-

pan bu insanlar şehirlerin daha evvel olduğu gibi varoşlarına değil terakkinin sonunda muharrik gücü olduğu keşfedilen inşaat imalatının ne göğe hürmet ne yere riayet eden ucube binalarına dolduruluyor, şehirler habişçe ve hesapsızca genişliyor, köyler kendini bilmez şehirlilerin sayfiye yerlerine dönüşüyor. Velhasıl bu toprakların insanının vaziyeti toprakla asırlardan beri sürdüregeldiği ilişki sıhhatini kaybettiği için sefaletle tavsif ediliyor. Ve bütün bunlar olup biterken bu insanların hazin halini bütün çarpıcılığıyla önlerine bir tablo olarak koyan konuşma onların dinelip kulak kesilmelerini temin edemiyor. Bu da ayrı bir muammadır ve esrarı uzağa gitmeden yine bu kitabın sınırları içerisinde çözülür.

“Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği” başlığıyla yayınlanan kitap birbirine mütenazır bu iki konuşmayı muhtevasıyla bir araya getirerek dün yapılmamış olanı geç de olsa bugün yapmaya çalışıyor. Sahasının yetkin isimlerinin makaleleri her iki konuşmayı bizim vaktinde yapamadığımızın nasıl yapılması lazım geldiğini gösteren bir anlama çabası içerisinde okuyup şerh etmeye çalışıyor. Kimi zaman bu anlama çabası metne sıkı sıkıya bağlı kalan şerh faaliyetinin ötesine geçip tevil ve tefsir cihetine yelken açıyor, kimi zaman sıkı bir tahlil ve tenkit süzgecinden geçirerek konuşmaların üslubuna ve muhtevasına dair ufuk açıcı hükümler serdediyor. Ve bunların hepsinde farklı zaviyeler, değişik adeseler kullanılıyor. Böylece konuşmaların getirdiği bakış açısı ve ihtiva ettiği yenilikler ile düşünürün düşünme serüveni içerisindeki yeri tespit ediyor veya icra ettiği tesir ve uyandırdığı akislerle sahasındaki değeri ve önemi takdir ve tenkit ediliyor, neticede ortaya her ikisi için de olabildiğince nesnel ve dengeli bir tablo çıkmış oluyor.

Ayrıca kitap yer verdiği makalelerin terkiibiyle yukarıda sözü edilen iyi niyetle anlama art niyetle saptırma çabalarına, takip ettikleri yolun esrarlı kıvrımları içinde misaller de sunuyor. Nihayetinde bir düşünme serüveninin anlama ça-

basıyla adım adım sadakatle takip edilerek mi yoksa daima belli bir mesafeyi gözeterek fakat safi hakikat kaygısıyla karşıdan bakarak mı gereğince değerlendirilebileceği sorusu bu arada zihnimizde belli ölçüde sarahat kazanıyor. Bu sarahat sayesinde belki çok daha fazla ihtiyaç duyduğumuz bir başkasının kapısı aralanabilir: Cemiyet hayatımızın bir yandan tembelliğe teşnelikler diğer yandan bunu fırsat bilen sinsi tertipler neticesinde nihayet şirazesinin dağıldığı ve hazin dumurlar (*atrophia*) veya garip yumrulaşmalar (*hypertrophia*) neticesinde silsilei meratip fikri kaybolduğu için artık kimse- nin kolay kolay yerini bilmez ve bulmaz olduğu herkesin ma- lumu. O kadar ki ne çırak tahsile talip ne kalfa talime hevesli. Usta çoktan sırra kadem bastı. Oysa yol açmak, açılan yolu korumak, lüzumu halinde gayretkeşliğe kaçmadan onarmak, iktiza ederse sadakatle uyarlamak: bunların her biri diğerine bağlı olarak ve aynı esasa bağlılık içerisinde gerçekleşebilir. Böyle bir bağlılık içerisinde herkese kendi istidadı ve istitaatı nispetinde bir vazife terettüp eder. Bu vazifeden sarfınazar edildiği takdirde önü açılacak başıbozukluk içerisinde haki- kat kaygısının yerini nefsaniyet iptilasası aldığında karşıdan bakmanın yerini önce karşı çıkma kılığı altında çarpıtmanın, çarpıtmanın da iptila ihtirasa çalmaya başladığında nasıl ko- layca saptırmaya dönüşebileceği tebarüz eder. Ezcümle kitap bu iki konuşmanın vaktiyle dikkat kesilip ciddiyetle mesele edildiğini dolaylı olarak bu defa o konuşmaların kendisini merkeze alarak aynı ciddiyetle olmasa bile yine de ülke şart- ları içerisinde ve hususiyle neşriyat ikliminin elverdiği ölçü- de kendince mesele edinme gayesindedir.

Kitabın böyle bir şeyi gaye edinmesi ile şunun bir kez daha görünür hale geleceği umulmaktadır: Her husustaki kolaycı- lığımız ve tembelliğimiz meselelerimizi çözme konusunda sergilediğimiz aymazlık ve aldırmazlık, nihayet artık daha fazla kaçınılmaz hale geldiğinde de gösterdiğimiz rahatlık

ve gevşeklikte kendisini bütün çıplaklığıyla ele verir. Bir meseleyi daha ilk alametleri ve işaretleri ile görüp tanımak, çözümünü aramak için derhal harekete geçmek yerine bütün neticeleriyle aşikâr olmasını beklemek millet olarak bizim şiarımızdır. Oysa herhangi bir meselenin daha bütün emare ve işaretleriyle baş göstermezden evvel nüve halindeyken keskin bir bakış ve kavrayışla sezilip önü alınması gerektiği “yılanın başı küçükken ezilir” darbimeseli ile dilimizde söylenmiştir. Bunun yerine onun yaban ellerde istismarlarla alevlendirilip azmanlaşmasına göz yuman, ses çıkarmayan, bıçak kemiğe dayandığında ve iyice can yakıcı hale geldiğinde de doğuracağı sonuçları zerrece hesap etmeksizin en zecri tedbirlerle savuşturmaya kalkan biziz. Bugün karşılaştığımız hiçbir mesele gösterilemez ki gerisinde böyle bir gaflet ardında hıyaneti aratan gevşeklik ve düşüncesizlik olmasın.

İşte kitabın mihverini teşkil eden bu iki konuşma bir meselenin şurada burada kendisini hissettiren münferit belirtileriyle değil o belirtilerin her birini dikkat teksifiyle toplayıp kökenine erişinceye kadar geriye doğru ısrarlı takiple nasıl teşhis edileceğini, bunun için nasıl bir zihni çaba sergilenmesi gerektiğini, tarifi uzatma misali göster diyenlere ibret dersi kıvamındadır.

Elbette gafletin rehaveti tatlı dikkatin meşakkati acıdır ki huşunet (*austérité*)⁴ talep eder. Fakat asırlardır kendimizi kollarına bıraktığımız bu rehavet gerçeğimizi tağşişle sunuata (*feague*) teslim etmekten başka bir şeye kapı aralamadı. Fakat o gerçekte artık teslim edecek bir şey kalmadı.

17 Ekim 2016

İnebolu

4 Hatta belki o kadar bile değil ciddiyet, gayret ve samimiyeti bir araya toplayan ve belki de kuzeylilere mahsus olduğu ve en iyi onlar tarafından hayata geçirilebildiği için birçok dille birlikte, beklenenin aksine, Latin dilinde bile karşılığı olmayan “ernsthaft” kafi gelebilir.

II

Hazırlık

Her geçen gün dünya biraz daha yaşanmaz hale geliyor. Bu hem insan hem de diğer dünya sakini canlılar için böyle. Yediklerimizin tadını bulamıyoruz. İçtiğimiz su bün-yemize hayat usaresi yerine ölümcül zehirler taşıyor. Solu-duğumuz hava ötesi bir tarafa uzviyetimizin en hassas uç-larında sinsi tahribatta bulunuyor. Ve neticede tek tek insan olarak aldığımız her nefes tüm dünyanın hanesine zarar ola-rak yazılıyor. Bunlar bugün yaşayan herkesin hayat hakkında daha ağzını açar açmaz sıralamaya başladığı şikâyetler. Ölü mü diri mi olduklarının ayırdında olmayanların elbette bu bahiste herhangi bir şikâyeti yok. Onlar sürecin daha önce-ki merhalelerinde olduğu gibi gidişatın hem istikameti hem hedefi bütün çıplaklığıyla ortaya çıktıktan sonra da hallerin-den hâlâ memnun; her ne kadar bu idrakinde olunmayan bir memnuniyetten öteye geçemese de. Belli ki onların uyanışı bu gidişle karanlığa kalacak.

Başta insanın kendisi olmak üzere varolanların maksudu-na (*telos*) ulaşmada (*entelekheia*) yollarının kesilmesini, men-zillerine doğru elim kazalara kurban gidişlerini, böylece hiç-bir şeyin tamamlanamayışını, hep eksik yarım kalışını (mev-sulün vasıla intizarını) neye, nereye bağlayacağız? Bu hazin zayıatın, bu muazzam tahribatın ve önü alınamaz harabiyetin sorumluluğunu hangi tercihiyle kime yükleyeceğiz? Bugün doğrudan hayatı ve hayattar olanları tehdit eder hale gelmiş bu sürecin ilk adımı neyle nasıl atıldı? Şeyleri dünyasından koparıp insanın heva ve hevesinin oyuncağı haline getiren neydi? O tespit edildiğinde bu tahribatın son evresi olarak in-

sanı da yerinden yurdundan edip sefil ve biçare vaziyette her türlü güdümlmeye açık hale getiren teşhis edilmiş olur mu?

Dünyanın gelip dayandığı noktada artık kimse ilk adımı, temel muharriki, dolayısıyla asıl faili tespit etmeyi dert edinmiyor. Zira hangi mesele olursa olsun kökenine inmek kimseye külfetten başka bir şey yüklemiyor. Kimse işin gerçeğini aramıyor, herkes işini gördüğü kadarıyla yetiniyor. Zira işin gerçeği işin yürüyüşünü sekteye uğratabilir, bu da kimsenin işine gelmez. Nicedir gerçek işe yaramaz, külfetli bir şey olup çıktı. Lakin insan olarak kaldığımız sürece gerçeğe mahkûm ve yalnız gerçeğe mükellef olduğumuzu bilmemiz lazım. Bu mükellefiyet külfetine bakmaksızın bizi gerçeğin peşine düşüp izini sürmeye çağırır. Ancak bu mükellefiyetin idraki ile gerçeğin üstünü örten katmanların bir bir aralanmasının külfetine talip olunabilir. Birbiri üzerine kimi zaman gaflet kimi zaman hıyanetle yığılmış bu katmanlar o kadar çok ki ... o sebeple “derine, hep derine kazmamız” gerekiyor. Günümüzde hemen her şeyin sadece lafı edilip icabı ve icrası safdil heveskârlara bırakıldığından bu derine kazma işi o da herhangi bir ayartıcının kurbanı olunmazsa bir hevesin ömrü kadar sürebiliyor ancak.

Diyelim ki aklımız başımıza geldi, içimizdeki gerçek sevgisi sair her şeye galebe çaldı, visal için bütün engeller ortadan kalkmış, yol aralanmış meydan açılmış olmuyor; en başta zihin yapımız gerçeğe erişmenin önündeki en büyük ayak bağı olarak önümüzde durmaktadır. Zihnimiz kaziye mevkiine yerleştirilmiş doğruluğu kendinden menkul bir yığın kabulün *hypothèquei* altında. Yekinip soracak halimiz yok: Acaba bu kabullerle tesis edilen bu ipotek neyi güvence altına alıyor? Onun zayıflığı nereden ileri geliyor ki sorgulanmasına cevaz verilmeyen kabullerle kendisini güvence altına almak zorunda kalıyor? Bu sorular birbiri üzerine üşüşen daha niceleleriyle daha fazla uzayıp kimsenin kafası bulanmadan şu kadarı kayda geçmiş olsun—zira ne yaparsak yapalım henüz

üzeri örtülemeyen bir gerçek olarak en azından hâlâ ortada duruyor: Yaşadığımız dünyanın düzeni nasıl bir düzense her şeye izin veriyor da tehditkârlığı hangi boyutlara varırsa varsın karşılaştığımız meselelerin aslını araştırmaya, kökenine inmeye her nedense bir türlü geçit vermiyor. Bu tespitin karşısında öyle uzun boylu düşünmeden herhalde bir çocuk sağlığıyla teslim edilecektir:

Muhayyile ne kadar zorlanırsa zorlansın daha büyük bir zorbalık tasavvur edilemez.

Sanki milatla açılan çığırın sonunu Pontius Pilatus'un peşine düşmek için değil baştan savmak için ortaya bıraktığı "quid est veritas?" sorusu daha başından haber veriyor gibidir. Asıl faile ulaşmak için bütün emareler ve işaretler mevcut olduğu halde her seferinde önümüze kısmi saikler, göstermelik failer sunuluyor ki dikkatimiz dağılsın, peşine düşüp şüpheyi mahal bırakmayacak tarzda teşhis edinceye kadar izini sürme kararlılığımız zayıflasın. Çoğu zaman bunlara "izmler" aracılığıyla el altından rağbet sağlandığına tanık oluyoruz ve aslında bir kör döğüşü çıkarıp ortalığı bulandırmaktan başka bir maksatlarının olmadığına ancak rağbetten düştükten sonra ayıyoruz.

Gerçek söz konusu olduğunda pazarlık kabul etmez olduğumuzu, bedeli ne olursa olsun karşılığında teklif edilebilecek hiçbir şeye gerçeği feda etmeyeceğimizi bildirsek ve eklesek: "meselenin köküne ulaşınca kadar gerçeğin peşini bırakmamaya kararlıyız," boynumuza asılacak yafta hazırdır. Yafta gücünü sadece bu kabullerden almaz. Düzenlenen tertip ve tezgâhlar neticesinde o yaftanın üzerine binen töhmet yükü bugün o kadar ağırlaşmıştır ki kimse böyle bir yükün altına boynunu uzatabilecek kavilik ve metanette değildir.

Yaşadığımız dünyanın gerçeğe karşı tutumu bu minvaldeyken belli bir zamandan beri kulaklara çalınan tekerleme, batı dillerinden kötü bir tercümeyle aktarılan şu "Gerçeklerin ortaya çıkmak gibi kötü bir huyu vardır" cümlesi ne ifade

eder? Söylediğinden fazlasını saklayıp zamanı geldiğinde bilgiche bir eda ile demiştim diyebilmeyi mi? Peki ya sakladığı beklediği ile hiçbir şekilde çakışmazsa? Onun bu dünyada gerçeğin yerine ikame edilen her şeyden daha kırılgan olduğundan haberi var mı? Gerçeğin ortaya çıkmak için gerçekliğinin örselenmeyeceği bir ortam talep ettiğinden? Örselenme neticesinde kedisine muzahir olma yerine muarız olmayı tercih edenlerin her birinden üzerine bir şeyler bulaşacağı ve bu bulaşmanın da onu gerçek olmaktan çıkaracağı gerçeğinden?

Fakat bu sorular ihtiyatından daha büyük bir yığınakla karşılaşma ihtimalini yabana atmış olduğu için hiç beklemediği bir yamanlıkla karşı karşıya kalabilir. Daha evvel sorsaydı: “Gerçeklerin ortaya çıkması neden ‘huy’, üstelik ‘kötü’ huy oluyor?” belki bu kadar gafil avlanmayabilirdi. Öyle ya: ‘Kaide’ veya ‘kanun’ düzeyinde ele alınması gereken bir mesele kifayetsizlik veya savsaklama sebebiyle en fazla ‘itiat’ derekesine inebilecekken neden ‘huy’ (*gelaunt*) gibi kolayca yerinin yöresinin havasına meyledebilecek (*veranlagen*) bir hali kavrayan kavramla ifade edilir? Böylece bu söz nasıl bir dünyada sözünü söylediğinin idrakinde olduğu gibi aynı zamanda “ortaya çıkma”ya uygun görülen sözcüğün önüne getirilen “kötü” sıfatıyla da neredede durduğunu açıkça beyan etmiş olmuyor mu? Eğer bütün bunlar hesap edilerek söylenmişse o zaman sorulmaz mı: Bütün bunlara rağmen “ortaya çıkmak” da ne oluyor?

Bunun aymazlıkta şu vecizeyi bugünkü dünyada gömüldüğü manidar sessizliğe kulak vermek yerine ezbere seslendirmekten aşağı kalır yanı yok: “Yanlış hesap Bağdat’tan döner.” Duymuyor ki her seferinde kendisine verilen karşılığın ondan daha sözü geçer bir doğruyu ihtiva ettiğini: “O dün öyleydi. Bağdat düşeli çok oldu. Artık hesabın gidip de yanlışlığı sebebiyle döneceği Bağdat diye bir yer yok.”

Dünya gün geçtikçe yaşanabilir bir yer olmaktan çıkıyor çünkü artık dünyadan çekilen bizatihi hayattır. Mitoslar bize daha evvel asaletin, basiretin, itidalin, adaletin bir bir dünyadan çekildiğini anlatmış ve “bu kayıplara rağmen yaşayabiliriz” deyip işi umursamazlık ve aldırmazlığa vurursak sonunda umursamazlık edemeyeceğimiz şeyin de çekileceğini ihtar etmişti: İhtarın muhatarası gerçekleşmiştir. Geriye dönüp bakıldığında insan dünyasının ayakta kalmasında temel taşı vazifesi gören faziletlerin bir bir kayıplara karışmasına aldırmayan aldırmazlık hiç olmazsa sıra itidale geldiğinde uyanmalıydı, denilebilir. Zira adalet ancak mütedillerden müteşekkil bir toplulukta kökleşebilir ve adaleti kökleşip tabiat haline getirecek olan itidaldır (*sophrosyne*) ki en yakınındaki basiret (*phronesis*) onun bir ödülü olarak görülebileceği gibi farklı bir yerden bakıldığında tabiatı icabı ondan başkasını tevlit edemeyeceği de söylenebilir. İtidalin özü kendini sınırlamak ve neticede ölçülülüğü iradenin çabasına ihtiyaç duymaksızın tatbik edebilir karakter sağlamlığına erişmektir. Oysa biliyoruz ki yaşadığımız dünyanın temellerinin atıldığı vasatta itidal etrafı çevrilip riyazeti kendisine meslek edinen dar bir zümreye mahsus kılınmıştı ve bugün eğer o mesleği güya riyazet olanlara bile çoktan teklif edilebilir bir şey olmaktan çıkmışsa buna şaşmamak gerekir. Hatta bugün ibretle ve dehşetle görüyoruz ki böyle bir teklif insanlarca doğrudan can damarlarına bir saldırı olarak algılanmakta ve gösterilen tepkinin gerisinde gösterenin çirkinliği hemen açığa çıkmaktadır.

Dünyanın bilinen tarihi içerisinde daha evvel yeryüzünün bu ölçekte harabiyetinden söz edilmediğine göre bu tarih içerisinde nevhur olanın ne olduğı doğal olarak ilk akla gelecek sorudur. Ne var ki onun tespiti üstünkörü yapılacak olursa yani sadece sathı itibarıyla görölüp derinliğine nüfuz edilmeye çalışılmazsa yukarıda sözü edilen 'izmler'den birinin tuzacağına düşüp onların açılmasına izin verdiği ölçüde bir açıklık ve açıklama ile yetinmek zorunda kalırız. Dahası teknik ile tabiatın tahribatı ve dünyanın harabiyeti (*devastation*) arasında öyle veya böyle bir illiyet kurulabilse ve nasıl kurulursa kurulsun bu rabıtaya kolayına karşı çıkmak kabil olmasa bile itidalin bu irtibatın neresine yerleştirildiğı itiraza konu olabilir. O halde teknik denilen şeyin oluşturduğu kafa yapısıyla kendisini görmemize izin verdiği kadarını görüp gerisini bizden saklama ihtimalini hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız. Mevcudiyetini şeylerin birbirine vasıl ve muvasalat yolunun tıkanmasına borçlu olan teselsülün tenasübü illiyetle ilk halkasına ulaşmasına elbette izin vermeyecektir. Bizi kendisine kolaylık ve rahatlık vaadiyle ram edenin yerleştirdiğı kolaycılık itiyadı, bıraktığı gevşeklik tortusu sebebiyle evvela doğurduğu meselelerin çetinliği ve çetrefilliğine karşı çözüm aramada direşkenliği kıracağını öngörmemiz gerekirdi. Mücadele için evvela ceht olması lazım, içtihat için ise mücadele şarttır. Mugalata ile müçtehit olunmaz.

Önce bazı şeyleri daha kolay ve zahmetsiz yapma hevesi, ardından yapılanlar sayesinde başkaları üzerinde sulta tesis etme hırsı, kurulan bu sulta vasıtasıyla her şeyi keyfine göre tanzim etme ihtirası tabiatın tedvirine ve tedbirine aykırı gitmeyi kaçınılmaz kıldı. Bu aykırı gidişler ve yol kesmeler de birike büyüye bir zaman sonra tabiatın tabiiliğinin kendi aleyhine işlemesine yol açtı. Makul bir faraziye ve o ölçüde korkunç bir itham. Eğer gerçeklerle örtüşürse töhmetteki korkunçluk bu defa cürüm için söz konusu olur. Buna karşı

“Peki ya tabiatı kendi tabiiliği içerisinde kendi aleyhine dönmeye zorlayan da tabiattan ise?” mukabelesi bu temellendirme teşebbüsünü temelinden sarsar ve doğal olarak onu bir eskatologya meselesine dönüştürür.

“Tabiata karşı kavramına denk bir özgürlüğe sahip olabilmesi için *teknik* insanın en büyük yardımcısıdır.” Dünya düşünce tarihinde sıfatı mevsufunu, hükmü mevzuunu nakzedilen benzeri bir cümle zor bulunur.⁵ Bu kadar bariz çelişkilerle dolu bir cümle nasıl oldu da yeni bir dünyanın kurulması için bayraklaştırıldı? Bu “nasıl oldu da” sorusu tıpkı yukarıdaki soru gibi adım adım ilerlemek isteyen yol arayışını çıkmaza sokar ve takdim - temsile elverişli olması için zihninin belli bir sıralama dahilinde düşünmek istediklerinin eş zamanlı olarak üzerine üşüşmesine neden olur.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft’ta denir: “Tabiat gelişigüzel sorulmuş sorulara değil fakat aklın açık ve kesin tasarımıyla kaynaklanan sorulara cevap vermesi için zorlanmalıdır. Doğa bilimi ancak o zaman güvenli bir yola sokulabilecektir.” Kant bu teklifi yaptığında olmayan bir şeyi değil çoktan yola girmiş ve belli bir mesafe kat etmiş olan bir işi fakat onun belli bir terkip ve tertip esası içerisinde yürütülmesini öneriyordu. Bu iki cümleden bile “tasarım”ın nasıl zorlamayı doğurduğu, “zorlama”nın da nasıl tasarlama ile ayakta kaldığı rahatlıkla anlaşılabilir. Kimsenin aklına gelmedi sormak: Çekirdeğinde cebir olanın meyvesi nasıl hürriyet olabilir? Belli ki tasarlanan bu zorlama ile tabiat nasıl işlediğini gösterecek, diğer bir deyişle sırrını ifşa edecek, görüldüğü kadarı da “tabiata karşı kavramına denk bir özgürlüğe sahip olabilmesi” için insana yardımcı olacak tekniğin tasarlanmasına yetecekti. Ötesini sorma ve sorgulama lüzumu duyulmadığına göre tasarlama bu kadarıyla bile göz kamaştırmış

5 Bu doğrultuda bkz., Friedrich Schiller, *Bir Eğitim Ülküsü Olarak Ruh Yüceliği* (İstanbul, 2010), s. 15 vd.

olmalı. O hep bir yana bakarken diğer yanı gözden kaçırır. Ne kadar tasarlarlarsa tasarlasın katiller onun için arkalarında mutlaka bir ipucu bırakır.

Bunun için illiyet (*causalité*) farklı bir bakışla incelenip bir netice en yakın sebebe bağlanırken onun sadece zaman içerisindeki önceliği ve tetikleyici tesir gücü göz önünde bulundurulacak ve bu tek boyutlu ilişki emsali görülmemiş bir ataklıkla hadiseler arasındaki bütün münasebetlere tatbik edilecektir.

Böylece “deney” için gerekli olan bu budama daha büyük budamanın önünü açtı ve bir vehmin kapısı böyle aralanmış oldu: Hadiseler arasındaki basit sebep sonuç ilişkileri bütün tabii fenomenlerde geçerlidir ve tabiatta illi teselsül içerisinde tasarlanabilen bütün hadiseler nihayetinde maddi hareket problemlerine indirgenebilir. Evren ve canlıların teşekkülünün anlaşılmasında ilk defa bir *model* olarak *makine* (*bête-machine*) böyle bir vehim sayesinde teklif edildi. İster canlı ister cansız olsun her şey mekanik matematik kanunlara tabi makineler olarak anlaşılabilirdi.⁶

6 Immanuel Kant, *Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri* (İstanbul, 2016) s. 10.

Fakat hangi yolu tutarsak tutalım aynı yere çıkıyor: Uzak-takiler değil burnumuzun ucundaki şu makine sözcüğü bile orayı işaret ediyor. Avrupa dillerine Latince *machinadan* gelen sözcük Grekçe *makhana*'yı, o Dor lehçesindeki *mekhane* yoluyla Sanskritçe *maghana*'yı nihayet o da kök *magh(á)* sözcüğünü gösteriyor. Bilgisi sebebiyle muktedir olan *magus* da bu sözcüğün akrabası. Keza muhtelif batı dillerinde muktedirlik ifade eden yardımcı fiillerin bir kısmı da (*mogo*., *mošti*: mögen; *meaht*, *might*). Görüldüğü gibi bidayette her şey birbirine tasavvur edemeyeceğimiz kadar yakındı. Bu yakınlığı uzak eden insanın gözüne düşen gaflet ve cehalet perdeleri oldu. Zaman içerisinde bunların biri biteviye diğerini davet etti ve büyük açılma dönemleri dışında sürekli birbirini çoğalttı. Soru kendisini zorluyor: Eski dünyada kavramın en derininde saklı bir imkân olarak uyuyan muhtemel bir sapma en fazla *magi* düzeyinde kalıyor ve dolayısıyla tahribatı belli sınırların ötesine geçmiyorken yeni dünyada neden *machinationa* kadar vardı ve yol açtığı tahribat bu kadar şümüllü oldu? Eğer buna *mysterion* ve onun ayrılmaz parçası olan *initiation* birbirinden koparılıp önce biri görmezden gelinip diğeri bunun neticesi olarak görünürlüğünden çok şey yitirdiği için cevabı verilirse durup düşünmek gerekir. Herhalde insanın kendisine ve evren içerisindeki yerine bakışında esaslı bir değişme oldu.

Bu son birkaç yüzyıldır devam eden temel kavramlardaki bir devrimden kaynaklanır. Bu devrimle insan farklı bir dünyaya yerleştirilir. Bakış açısındaki bu esaslı devrim modern felsefede ortaya çıktı. Bundan insanın dünyaya ve dünya için-

deki yerine dair bütünüyle yeni bir ilişki doğar. Dünya şimdi hesaplayıcı düşüncenin saldırılarına, artık karşı koyabilecek bir şeyin çıkabileceğine en küçük ihtimal verilmeyen saldırılarına açık bir nesne olarak görünür. Doğa modern teknoloji ve sanayi için devasa bir akaryakıt deposuna, bir enerji kaynağına dönüşür. İlkesel olarak teknik bir ilişki olan insanın dünya olarak dünyayla bu ilişkisi ilk kez on yedinci yüzyılda ve sadece Avrupa'da gelişti. Uzun zaman öteki kıtaların meçhulü kaldı ve eski çağlara ve tarih dönemlerine bütünüyle yabancıydı.

Yabancıydı çünkü onlar şeyleri etrafından tecrit ederek yukarıdan bölüp parçalayıcı değil bütün içinde, bütünle irtibatını gözetererek ve bütüne raptederek bakıyorlardı. Tabiata savaşıp alt edilecek bir mânia değil yolunca gidilecek, gidildiğinde en büyük talim ve terbiyenin gerçekleşeceği ibare ve işaretler manzumesi nazarıyla bakıyorlardı. Ne yapılsa dışına çıkılamayacağı için ondan düşen payın doğru tanınması ve sürekli geliştirilmesi diğer canlılar gibi insan için de en doğru yoldu, zira *Chung Yung*'un daha başında denir:

“Göğün insana bahsettiğine tabiat denir. Tabiatımızı takip etmeye yol denir. Yolu geliştirmeye [gayret etmeye] talim - terbiye denir. Yol bizden bir an olsun ayrılamaz. Ayrılabilen yol değildir. O sebeple kâmil insan gözüyle görmediğine sakıngan, kulağıyla duymadığına duyarlıdır.⁷ Saklı olandan daha görünür, çapraşık olandan daha aşikâr şey yoktur. O sebeple kâmil insanın gözü yalnızken hep kendi üzerindedir.”

Ortadaki her bakımdan bir tereddiyi işaret ediyor olması- na rağmen uydurulan terakki masallarıyla (*idea of progress*) bu

7 Bir başka teville göre: “Kendisinden bir an olsun ayrılamayacağımız yoldur, ayrılabildiğimiz yol değildir. Arif ittika için gözüyle görmeyi, idrak için kulağıyla duymayı beklemes.” ‘İttika’ (*unterlassen*: sich enthalten: *Enthaltung*: abstention) basiretin bir cüzü hatta tabii neticesi olarak görülebileceği gibi tabiat haline geldiğinde basiret ondan süren bir sürgün de olabilir.

nakisa bir meziyet olarak gösterildi dendiğinde yakın zamanlara kadar dinlemek bir tarafa meramını ifade etmesine izin bile verilmezdi. Ne ki *maghdan machinaya* tereddi eden orada durmadı, ondan makineye mahsus (*mēkhanikos*) olarak görülen ardı arkası kesilmeyen tahlil ve taksim ameliyesi ile süzülüp çıkarıldı, *mēkhanik* de döndü süzülüp çıkarıldığı tabiatı kendisine ram etmeye kalktı. Oysa orada canlı cansız gözü-müze çarpan her şey *mēkhanik* sınırları içine hapsedilemeyecek kadar esnek ve seçici bir itticahın (*orientare*) derin meziyet ve zafiyetlerinin açığa çıktığı bir temsil olarak görülebilirdi. Bu ibret ve terbiyesi hiçbir sahne ile karşılaştırılamayacak derinlik ve genişlikteki temsili cansız ruhsuz bir makine olarak görmek bariz olanın ayartıcılığına ram olan batı nobranlığına düştü. Neticede bütün dinlere musallat olan bir işgüzarlığın marifeti olarak görülebilecek bir yalanın üzerine oturan Hıristiyanlık böyle bir bakışı vücuda değil akla getirmeyecek bir zeminin teşekkülüne önayak olmak yerine yaptıkları veya yapılmasına vesile olduklarıyla alabildiğine kıskırtıp alevlendirdi.⁸ Temeli tasannu olan şeyden tabii olana hürmet elbette beklenemezdi.

Tabiat karşısında tekniğin insana teminde muavenet ettiği kavramına denk özgürlük elde edilmesindeki kolaylık, elde edildikten sonraki rahatlık sebebiyle bir zaman sonra abartılıp da insanın kendisi de dahil her şeyin keyfi düzenlemeye tabi tutulabileceği zehabını uyandırdığında bugün karşı karşıya kaldığımız tahribatın ilk ve en önemli evresi geride bırakılmış oldu. Oyun başından neyin üzerine kurulmuş ise hasılanın hep onu beslemesi tabiidir. Eğer oyun bir yalanın üzerine kurulmuşsa bir zaman sonra oyunun devamının mı

8 Lüzumsuz bir gayretkeşliğin mi yoksa ne yaptığını gayet iyi bilen sinsi bir suikastın mı eseri olduğu uzun bir tartışmaya muhtaç olan bu yalanla ilgili bir değerlendirme için bkz., A. Schopenhauer, *Din Üzerine*, (Schopenhauer Kitaplığı, 7. Kitap, 2. Baskı), Sunuş yazısı.

yalanın pekişmesine bağlı olduğu, yalanın pekişmesinin mi oyunun devamını sağladığı seçilemez hale gelir. Tabii hale gelen tabiatın değiştğini gösterir.

...

Fakat tekniğin tabiat üzerindeki tahripkârlığı ürettiği araç gereçler ile bunların üretilme sürecinde kullanılan şeylerin ve kullanılma tarzının tabiatın işleyişini sekteye uğratması veya sakatlaması ile değil insana temin ettiği güç sebebiyle insanda yapabileceklerine dair uyandırdığı nahvet (*hubris*) hissi ve unutturduğu *nemesis* tasavvuru dolayısıyladır. O artık makine veya onun aksamı olarak gördüğü her şeyi mekanizma sayesinde işine nasıl gelirse öyle düzenleyip istimal ve istismar edebileceğini vehmeden bir mevkidedir.

Mesela nehri bildiğine akıp vuslatına visale bırakmaz, gücünden elektrik enerjisi üretmek için baraj kurar. Yolunu keserek nehri kuvvetini tazyik olarak vermeye zorlar. Tazyiki türbinlere sevk eder ve onları dönmeye zorlar. Bu dönüş makineleri harekete geçirir, makinelerin itiş gücü elektrik akımını cereyana zorlar. Cereyan toplanıp biriktirilir, biriktirilen dönüştürülür, dönüştürülen depolanır, depolanan yeniden dağıtılır. Yeniden dağıtıma tabi tutulan düğmeyle açılıp kapatılacak en uç noktaya sevk edilir. O artık düğme ile emre amadedir. Bir düğme açımı aralığa sıkıştırılan bunca mesafenin yerine ne konuldu ve o insanın insanlığına ne kattı bahsi diğeridir.

Demek ki bütün mesele süreci harekete geçirecek nazik noktanın bir düzenci yordamıyla tespiti ve onun kendisinden sonra geleni harekete geçirecek mekanizmayı tetikleyecek nezakette kurulup kurgulanmasından ibarettir.

Peki mekanizma makineye mahsus olan (*mēkhanikos*) üzerinde işlerliği haiz ve o da harekete geçirici nazik noktaların birbirini tetiklemesine bağlı ise ameliyeye maruz kalacak ze-

minde böyle bir nazik nokta bulunmaması halinde ne olacaktır? Aradaki *mēkhanikin* en bariz vasfı benzemeyeni kendisine benzeterek anlamak ve bir makine haline getirerek (*machination*) orada işlerliğe kavuşmak olduğuna göre burada da her yerde olan olacaktır. Zira,

“Makinelerin imal ve istimali bizden şeylerle başka bir ilişki talep eder, ne ki bu anlamsız bir ilişki değildir.”

Doğunun büyük bilgeleri yaklaşık iki bin beş yüz önce uyarmadılar mı?

“Makine kullanan kişi bütün işlerini makine gibi görür; işlerini makine gibi gören kişinin makine gibi yüreği olur. Ve göğsünde makine gibi bir yüreği olan kişi masumiyetini kaybeder. Saf masumiyetini kaybeden kişi ruhunun hareketlerinde kararsız olur...” (Chuang-tzu, XIII.)⁹

Tıpkı yukarıda sözü edilen gibi burada da bir tenasübü illiyet söz konusu fakat o şöyle başlamıyor: “...makine kullanan çok iş yapar, çok iş yapan çok kazanır, çok kazanan çok güçlü olur, çok güçlü olanın çok sözü geçer, çok...”

Neden onların akılları öyle işliyor da aynı akıl Batı'da böyle işliyor? Batı'da bu tarafı görülen bu illiyetin Batı için karanlıkta kalıp görünmeyen yanı ve üstelik bugün olacak olanları haber verir tarzda Doğu'da tam iki bin beş yüz öncesinden nasıl görülebildi? O da aynı noktadan başlıyor fakat bambaşka bir istikamet tutuyor zira göz önündekine itibar etmiyor. Yakını kim olsa görür, göz odur ki ırağı görür. Akıl görünmeyeni görür. Onun için son sözü o söyler.

⁹ Batı düşünce geleneğinin büyük simalarından biri olarak kabul edilen Hegel'in çok daha azını söyleyebilmesi için hemen bütün illetlerin ve emarelerin ortaya çıkmış olması gerekecektir: “Makine çağında çalışma gittikçe ruhsuzlaşır, bütünüyle düzen(ek) işi haline gelir, insanın mahareti son derece sınırlanır ve fabrika işçisinin bilinci en son sersemlik haddine varır.”

Doğuda yüzyıllar öncesinden görülen bu illiyetin ilk iki halkasını bugün artık açıkça görebiliyoruz. Fakat makine gibi bir yürek ile masumiyet, hele masumiyet ile hareket kararsızlığı arasında nasıl bir ilişki olabileceğini hâlâ anlayamıyoruz. Neden?

Görüldü görüldü görülmezse aslı yoktur itiyadıyla hemen yanlışlığına hükmedemeyiz çünkü vardığı netice doğru: Bugün bu teknik dünyanın akşamdan sabaha değişkenliğinde sözü edilen bu “kararsızlığın” bir yansımasını kim görmez?

Gördüklerimizin sadece zevahiri yok; bir de bunun batını var, asıl ona nüfuz etmeye çalışmalıyız fakat tercihte bulunduğumuzda bir şeyi seçerken diğerini reddettiğimizi, açıkça reddetmesek bile yüzümüzü ona dönüp diğerine mecburen sırtımızı çevirdiğimizi dolayısıyla kendimizi artık onun imkânlarından mahrum kıldığımızı unutmayarak başından neye talip olduğumuzu iyi bilmeliyiz.

Yeryüzünün geçmişine dair çeşitli disiplinler marifetiyle yapılan araştırmalardan şunu biliyoruz: İnsan müdahalesi dışında tabiatta meydana gelen değişimler ne kadar nüfuzlu ve şümüllü olursa olsun tabiiliğin sınırları dışına çıkmıyor, er veya geç tabii denge yeniden tesis ediliyor. İklim değişiklikleri, kuraklıklar, rüzgârların etkisi (aşınma, tortulaşma vb.), bataklıkların teşekkülü ve kurumması vb. böyledir. Ormanların kesilmesi ile çölleşmede, avlama ile hayvan türlerinin yok olmasında, ekip biçme sebebiyle toprağın fakirleşmesinde olduğu gibi zaman zaman insan müdahalesinin de bu değişimlere sebep olduğu ortada. “Ne var ki bu durumlarda insanlık kendisini ya yaşayacak yeni yerler bularak ya da zaman içerisinde bu sonuçların önünü almasını öğrenerek koruyordu. Gerikilere gelince, toplayıcı, avcı veya çiftçi olarak insan etkinliğinin katkısı doğanın dengesinde gerçek bir bozulmaya yol açmıyordu.” O sebeple yukarıda sözü geçen *Chung Yung*’un nispet edildiği düşünce yolunun kardeşi olan ve salikini işlerin hep içyüzünü anlamaya çağıran Tao geleneğinde yeryüzünde bozulana düzeltme, ıslah çabası ile fesadın üstesinden gelme gibi bir vecibe insanın omuzlarına yüklenmez.¹⁰ Ona daima işlerin içyüzünü anlamaya talip olma ile daha azim bir vecibe teklif edilir: *wu-wei*.¹¹ Yani ona denir: Öyle hareket et ki hareketin yeryüzünde hiçbir şeyin yolundan çıkmasına yol açmasın. Açılan yolun neye yol açtığını derin derin düşünmek gerekir.

10 Mesela bkz., *Lieh Tzu*: Yang Chu: Krallığı Kurtarmak.

11 Tabirin Çin düşüncesindeki yeri ile ilgili olarak bkz., D. T. Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi* (İstanbul, 2012) s. 97 vd.

İnsan nüfusu yerküre üzerinde diğer bütün canlılar aleyhine sürekli yayılıp genişliyor: her yerin tadı kaçıyor, her köşenin huzuru bozuluyor. Bu diğer canlılarda olmayan bir meleke: basiret insanda olduğu halde oluyor. Oysa en kısa bakış bile kısa görüşüyle görür ki yeryüzü üzerinde insan hayatı ancak diğer bütün canlılar ile birlikte mümkündür. İnsan bakışı göz önündekilere takılıp kaldığı için bu yakın gerçeği göz ardı ediyor.

Ne var ki bugün tabii kaynakların tekniğin yolunu açtıkları ile kirlenmesi ve buna bağlı olarak çevremizin süratle tabii çehresini yitirip “suni dönüşümünün tamamlanması öylesine dikkatle tasarlanmış ve o kadar yaygındır ki sonuçları şeylerin tabii deveranını tehdit etmekte ve büyük ölçekte geri döndürülemez değişimlere yol açmaktadır.” O sebeple yeryüzünün geçmişinde bugün olanları kıyaslayarak bir yargıya varabileceğimiz emsal yok.

Dahası var: Eğer tekniğin yolunu açtığı sadece tabii kaynakların kirlenmesinden hatta şeylerin tabii deveranını sekteye uğratmasından ibaret olsaydı ne kadar vahim olursa olsun hâlâ bu tehlikenin önüne geçilebilirdi. Fakat tekniğin insana temin ettiği güç sebebiyle insanda yapabileceklerine dair uyandırdığı “her şeyi yapabilirim ve her şeyi keyfimce düzenleyebilirim” vehmi bugünün dünyasında en hayati meselenin bile bir çekişme konusu olup çıkmasının yolunu açan bir vasatı tesis etti. Eğer daha evvel olduğu gibi sözün söylendiğinde hâlâ dinlendiği, sözün hesapla söylenmediği gibi muhatabının da ardındakini hesap ederek ihtiyaten kendisini kapatmadığı bir vasat olmuş olsaydı bu tehlike hangi boyutlarda olursa olsun önüne geçilmesi için insanlar bir araya gelip elbirliği yapabilirlerdi. Ne ki tekniğin temin ettiği güç dolayısıyla insanda yerleşmesinin yolunu açtığı olanı *manipulation*, olmayanı *operation*, daha da olmadı *machination* yani tertip ve tezgâh ile öldürmek suretiyle istediğine ulaşma

itiyadı değil el ele vermeyi onun için gerekli olan bir araya gelmenin de önünü sonsuza dek tıkadı.¹²

Kaldı ki bir araya gelinip mesele bütün yönleriyle müzakere edilerek hal çaresi aransa gelinecek yer, tavsiye edilecek şey bellidir: itidal. Orada da yine önümüze çıkacak odur: “İklim değişikliğine karşı sera gazlarının salınımının azaltılması” önerisi nasıl karşılık buluyor: “Bunlar bizim terakki hamlemizi akamete uğratmak için uydurulmuş bahanelerdir!” Bugün hangi hayati mesele dile getirildiğinde “kim bilir yine hangi ifrit, hangi melun emel için neleri diline dolayıp istismar edecek?” şüphe ve istifhamı olmadan dinlenebiliyor?

Bu nevi istifhamı ortadan kaldırabilecek emniyeti hangi eman yeniden tesis edebilir? Bu soru karşısında bugün kim cebirden başkasını düşünebiliyor?

O vakit meydan kime kalır? O meseleyi suiistimal edip aynı sürecin daha da pekişerek ve hızlanarak işlemesine hizmet eden çenebazlardan müteşekkil göstermelik toplantılara: Gaz salınımı daha az olan çevreye duyarlı aygıtların tanıtımına.

O zaman tasarlayarak kurduğunu vehmettiği mekanizmanın arkasındaki insan tasarlamamanın son kurbanı olarak önünde kalmış demektir. Dün bir zan veya tahmin olarak söylenen bugün bir bedahet haline gelmiştir: Teknoloji dünyasının önünde bir an evvel ortadan kaldırılmak üzere hedefe yerleştirilmiş en büyük engel insanın kendisidir. Çünkü insan eskiden olduğu gibi zihin dünyası veya maneviyatıyla değil doğrudan bir canlı olarak ve bu sıfatla en alt düzeydeki talepleriyle teknoloji dünyasına ayak bağı haline gelmiştir.

...

12 Bu tıkanmayı kendince sınavıp dile getirmeye çalışan bir deneme için bkz., *Güz Düşüncesi*, (Say Yayınları, 2012).

Miladın iki bin yılını geride bırakıp üçüncü bin yılın ikinci on yılının içinde olduğumuz şu günlerde bu topraklarda konuşulan dile tanıdık gelmeyen *manipulation, operation, machination* gibi sözcüklerin en fazla kulağımıza çalınan sözcükler olması ne anlama geliyor? Aradan iki yüz yıl geçtikten sonra nihayet bu sözcüklerin dilimizde kök salmaya başlamış olmasını bu zamana kadar hep olduğu gibi bunu da peşine takıldıklarımızı takipte yeni bir evreye ulaştığımızın emaresi olduğuna hükmederek hayra mı yoracağız? Yahut tam tersine, bu sözcüklerin dilimizde bu kadar zaman sonra kendilerine yer açmış olmasını şerre yorup vahamet alameti olarak mı göreceğiz? Yoksa işi anlamazlığa vurarak yüz yıl içerisinde dilimizi ne hale getirdiğimizi hâlâ görmeyen kaldıysa bunlar vesilesiyle görsün deyip harap olanın hesabını her zamanki gibi olup bittikten sonra boş lakırdı düzeyine mi indireceğiz? Sözün kısası her zamanki gibi olmaz deyip olmayacak şeylerle oyalanmayı sürdürmeyi mi seçeceğiz? Fakat olmaz dediğimiz şeyler nicedir oluyor. Ne ki biz görmezden gelip aymazlığa vuruyoruz. Ve bunu o kadar ileri götürmeyi öğrendik ki bile bile lades demek bile tabiatımızdan bir cüz olup çıktı.

Bunu daha fazla sürdüremeyiz.

Sürdürürsek ne olur?

“Mechanism launched!”

Kimin kimle ne tür birliktelikler içerisinde hareket ederek mekanizmanın harekete geçtiğini öğrenmek marifet değil.

Mekanizmanın nasıl çalıştığına akıl erdirinceye kadar üzerimizde daha çok “mekanizmalar harekete geçer”.

Akıl erdirmek mekanizmanın mantığını mekanizmaya çevirmekle olmaz.

Mekanizmayı mekanizmanın girdabına yakalanmış ve onun bir parçası haline gelmiş olanlar çözemez.

İşlerin iç yüzüne nüfuzdan hissedar olmanın yolunu aramak gerekir.

O bize ölçüyü verir: Bu toprakların bu saatten sonra azla çokla, küçükle büyükle işi yok.

Tarihimizin bu nazik evresinde bize lazım olan kıvam ve kavilik.

Neyin muvazaa neyin essah olduğunun miyarını bulamaz olduğumuz şu günlerde o bize ölçüyü verir.

Kim ki bu toprakların dokusuna mekanizmayı işlemez hale getirecek sıhhatin avdet etmesine çalışır, o sahicidir.

İNSAN VE TEKNOLOJİ

III Kuşbakışı Mesele

Tekhne ve Poesis

HEIDEGGER'İN UZUN SOLUKLU MESELESİ: TEKNOLOJİ¹³

Hans Ruin

On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar teknoloji sorusu ve meselesi büyük felsefi ilgiyi haiz bir mesele olarak görülmedi. Bu bakımdan filozoflar arasında köklü bir değişiklik Marx ve diğer sol Hegelcilerin toplum felsefesinde görülebilir. Üretim tarzları ve dolayısıyla teknik yaşam araçları şimdi kendi imkân ve kabiliyetleri ile kültürel güçler, dolayısıyla bir toplumun fikriyatını, hissiyatını ve ben-idrakini müessir amiller olarak görülür. 1877’de Ernst Kapp, Marx’ın çağdaşı bir filozof, “Bir teknoloji felsefesi taslağı” (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*) başlıklı ilk kitabı yayınladı ve burada insanın bir “uzuv-uzantısı” olarak araç fikrinin önünü açmış oldu.

Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte mesele bir başka aciliyet kazanır. Savaş sadece daha önce görülmemiş boyutlarda insani ve kültürel bir felaket değildi. O aynı zamanda savaş makinesinin insanların hayatının idaresini nasıl ele almış görüldüğüne ve onları efendileri yerine nasıl hizmetkârları haline getirdiğine dair bir tecrübeydi. Batının hızlı ve sarsıntılı sanayileşmesiyle birlikte bu tecrübe teknoloji meselesinin

13 *The Bloomsbury Companion to Heidegger*: ed. François Raffoul & Eric S. Nelson, 2013.

savaş sonrası Avrupa'sında cereyan eden kültürel ve felsefi tartışmaların ilk sırasına yerleşmesine katkıda bulundu.

1920'lerde birçok Avrupalı düşünür ve aydın dikkat ve alakalarını zamanımızın tayin edici meselesi olarak teknoloji üzerine çevirdi. İspanya'da Ortega y Gasset, Rusya'da (ve Fransa'da) Nikolai Berdayev, Almanya'da Oswald Spengler, Ernst Jünger ve Ernst Cassirer ve başka birçokları kültürün teknolojileşmesinin anlamı ve sonuçlarına dair tartışmaların tarafı oldu. İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi bütün meseleyi bir başka düzeye getirdi. Atom bombası insanlığın teknolojik ve manevi tekamülünde yeni bir merhalenin işareti oldu. O şimdi bu hüviyetiyle yeryüzünde hayatı yok etme gücünü ve tehlikesini bünyesinde barındırıyordu. Aynı doğrultuda insan gen haritasının keşfi ile eskilerin hayallerini süsleyen şeyi gerçekleştirmiş görünüyordu: elinde hayatı yaratma ve yok etme gücünü ve *tekhnesini* tutan bir *demiourgos*: artık bir hayal olmaktan çıkabilirdi.

Bu tartışmanın ilk aşaması Heidegger varoluş ontolojisi olarak kendi fenomenoloji uyarlamasını geliştirirken gerçekleşir. Ne var ki *Varlık ve Zaman* da dahil ilk döneme ait yayınlanmış eserlerinde teknoloji meselesi temel bir endişe olarak öne çıkmaz. Ve teknoloji meselesini 1950'lerin başlarına kadar kendi başına felsefi bir tema olarak açıkça ve alenen ele almaz. Anılan tarihte umuma açık birkaç konferans verir, bunlar daha sonra 1954'te neşre hazırlanıp fevkalade müessir olmuş *Die Frage nach der Technik* başlıklı denemeye dönüşür. Heidegger burada teknolojinin özünü "çerçeveleme"¹⁴ (Ge-

14 [Ge-stell'e Lowitt'in bulduğu "enframing" karşılığı son zamanlarda bazı itirazlar yükselmekle beraber neredeyse aslını örtecek kadar yerleşip yaygınlaştığı için yerine bir başka karşılık önermek, hemen her galattı meşhur durumunda olduğu gibi burada da iyice zorlaşmıştır, zira en ufak bir sakillik derhal lügatı fasihten evladır karşılığına muhatap olabilecektir. Gerçi maksat hâsıl olduktan sonra artık kimse ötesini aramaz ve kurcalamaz hale geldiği için burada da meramın muhatabına

stell) ve çağımızın tanımlayıcı ve ayırt edici özelliği diye tarif eder. *Tekhne* hem teknoloji hem sanat olarak çifte mirasıyla burada en büyük tehlikenin kaynağı olarak ama aynı zamanda bilkuvve koruyucu güç olarak, hem *Gefahr* [tehlike] hem *Ret-tung* [halas] olarak takdim edilir. Bu durumu derinlemesine ve sükûnetle düşünmek (*besinnen*) felsefenin hayati vazifesi, hatta belki de halihazırda en büyük sorumluluğudur. Ölüm yılı olan 1976'da Amerika'daki meslektaşlarına ve dostlarına son sözlerinde, eğer varlığın unutulmuşluğuna mukavemet edip mukabil harekette bulunacaksak, teknolojiyi sükûnetle düşünmenin en önemli vazife olduğunu yazar.

aktarıp aktarılamadığına bakılarak isabetlilik açısından bir yargıya varılabilir. Fakat kavrama bir karşılık bulmaya çalışılırken ne metinde telaffuz edildiği cümleye gelinceye kadar sarf edilen sözcüklerin (*vors-tellen, herstellen, bestellen, ausstellen, verstellen* vb.) birbiriyle rabitasına ne de düşünürün bilhassa vurguladığı *collectivus* önekinde (*ge-*) ve o sayede hissettirilmek istenen inceliğe yeteri kadar duyarlık gösterildiği için maksada ne kadar elverişli olursa olsun hep aksak kalacaktır. İyi niyetle düşünüldüğü ve akla gelebilecek en iyi ihtimal lehe kullanıldığı takdirde uyandırılmak istenen tedailer karmaşasından süzülüp damıtılandan şunun gibi bir şey çıkar: Bu teknik çağında nazarına takılan şeyler insana belli bir tarzda 'çerçeveleyen'dikleri (safi fayda veya menfaat çerçevesi) için o şekilde görünür ki bu görünme ister istemez onları buna göre alıp mütehakkimane (o fayda yahut menfaat saikının dışında hiçbir şeyi gözetmeksizin) düzenlemeye sevk eder... Bu haliyle hedeflenen şeyin kaçırıldığı söylenemese de düşünürün kıyaslamada göz önünde bulundurduğu *Gebirg* ve *Gemüt* sözcüklerinde önekin toplayıcılığına ve toplanmanın keyfiyetine yaptığı vurgunun gözden kaçtığı bir vakıadır ve kavramın daha evvel sarf edilen sözcüklere irtibatı, onları teyidi, onlarla tekidi kabul etmek gerekir ki yeteri kadar bariz hale getirilememiştir. Fakat düşünürün ihsası bırakıp doğrudan dikkat çekerek: "bu sözcüğü bütünüyle yeni ve alışılmadık bir tarzda kullanmaya cesaret ediyoruz" cümlesiyle işaret ettiği cihetin düşünülmeden kalması mukadderdir ki asıl düşündürücü olan burasıdır. Beri yandan "çerçeveleme" yerine kestirmeden bir başka karşılık önermek bu kadar uzun bir izahat vermekten daha mı zor diye sorulabilir. Bu kestirmeyle değil düşünmeye ayrılabilir vakitle ilgili bir meseledir. Atın önüne et itin önüne ot kestirmesinin yüksek siyasetin temel ilkesi haline geldiği bir ülkede bu işler maalesef ancak bu kadar olabiliyor.]

Uzunca bir zaman teknoloji meselesinin Heidegger'in sadece son dönem eserlerine ait olduğu zannedildi. Fakat 1920'den itibaren verdiği derslerin yakınlarda gerçekleştirilen neşri onun bu meseleye derin alakasının ve geniş bakış açısının yeni bir anlayışla ele alınması gerektiğini açığa kavuşturdu. Her şeyden evvel onun bu konudaki düşünceleri teknolojinin rolü ve anlamına dair erken kültürel ve felsefi tartışmadan, bilhassa Ernst Jünger'in yazılarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Keza teknik ve onun dil ve düşünme üzerine tesiri meselesi en eski yazılarından itibaren metafiziğin tarihine dair tenkidi değerlendirmesine kılavuzluk eden bir mevzudur.

Heidegger'in teknoloji meselesi üzerine denemesi bugün Bilim ve Teknoloji Tetkikleri sahasında tek başına en sık iktibas edilen denemedir. Denemenin bu kadar müessir olmasının bir sebebi teknik meselesini hem felsefi hem tarihi bakımdan—onun bu hüviyetiyle metafizik ve felsefi geleneğin anlamı ve gelişimiyle irtibatını tesis edecek derecede—fevkalade genel bir seviyede yakalamanın yolunu aramış olmasıdır. Hal böyle olmakla beraber, bu arayış tarzının genel felsefi problemiyle girift şekilde iç içe geçmiş olması sebebiyle anlaşılabilirlik düzeyinin de aynı yaygınlığa erişmiş olduğunu söylemek zordur. Daha anlamlı hale getirmek ve anlamlı eleştiriler ortaya koyabilmek ancak çözümlemelerini ve sonuçlarını fenomenolojik ontolojisinin ve onun iç gerilimlerinin ortaya çıkışı ve gelişimini içine alan daha geniş bir çerçeve içerisine yerleştirerek mümkündür.

I. Tarihi Arkaplan

Kısa bir tarihi arkaplan olarak birkaç temel noktayı Aristoteles'ten nakletmek yardımcı olabilir; zira o bu meselede hayatı boyunca Heidegger için temel atıf noktası olarak kalmış olan bir düşünürdür. *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında Aristoteles *tekhnenin* bilinen ilk felsefi tarifini sunar: "Bir *tekhne*

yapma [- *yaratma*]yla ilgili akli bir niteliktir ki o akli hakikate uygun kullanır” (1140a). Burada *tekhnenin* tercümesi kendi başına felsefi bir meseledir. *Tekhn*enin standart Latince çevirisi her zaman *arstır* ve bunu takip ederek günümüzde Latin kökenli dillerde *art*, Germanik dillerde ise *Kunst* (burada kelimenin kökeni bilgi ve kabiliyet bileşimini içinde barındıran bir fiile, *kunnaya* işaret eder¹⁵) olarak karşılanmıştır. Bazı Aristoteles tercümelerinde daha yakın zamanlara mahsus estetik anlamdaki sanattan farklılığa işaret etmek için tefsiri mahiyette “sanat veya teknik beceri” çevirisi ile karşılaşırız. Fakat burada şu kadarına dikkat çekmek bilhassa önem arz eder: Aristoteles ve Grekler bir yandan bugün bizim teknoloji olarak düşündüğümüz şey ile diğer yandan güzel sanatlar arasında açık bir ayrım yapmıyorlardı. *Tekhne* esas itibarıyla yaratıcı ve üretici bilgi formuna verilen bir isim, diğer zihni meziyetler, bilhassa ilmi bilgi ve bilgelik ile karşılaştırılabilecek bir zihni meziyetti. Bu hüviyetiyle onun *hakikatle* de alakalı bir yanı vardı. Aynı metinden bir başka meşhur ve bir ölçüde muammalı pasajda Aristoteles şunları yazar: “Ruhun hakikate ulaştığı (*aletheuein*) beş yol veya tarz, yani *tekhne*, ilmi bilgi [*episteme*] , basiret [*phronesis*], bilgelik [*sophia*] ve akıl [*nous*] var (1139b).”¹⁶

Bu cümlelerin anlamı birçok tartışmanın kaynağı ve konusu olmuştur. Aristoteles’in kast ettiği her ne olursa olsun, Heidegger’in teknoloji anlayışı için önemi mübalağa edilmiş olmaz. *Tekhne* ile hakikat ve varlığın açılması [sırrını ifşa etmesi] ara-

15 [Bu anlamda *tekhnenin* dilimizdeki tam karşılığı—kökeni ile değil belli bir dönem zarfında kullanımla kazandığıyla—“marifet”tir.]

16 [Türkçe çeviri (S. Babür, İstanbul, 2007) bu cümleyi şöyle karşılar: “Ruhun onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beş: Bunlar sanat, bilim, akli başındalık, bilgelik ve us.” Bu da bize eski metinlerin çevirisinin sadece dil bilgisiyle mümkün olmayacağını, bunun için o metinlerin ait olduğu düşünce dünyasına hiç olmazsa asgari düzeyde nüfuzun şart olduğunu bir kez daha göstermektedir.]

sındaki ilişki onun daha ilk derslerinden itibaren teknolojiyi felsefi bakımdan düşünme çabalarına kılavuzluk eden bir sorudur. Bütün bu mahrek¹⁷ boyunca hem sanat hem teknoloji olarak bu çift yönlü *tekhne* mirası yön - yer değiştiren [fikir] burçlar[1]¹⁸ da husule getirmiştir. İlerledikçe ona geri döneceğiz fakat şimdi bu geri planı akıldan çıkarmayarak teknoloji meselesinin eserlerinde ilk defa nasıl ortaya çıktığına dönmek istiyorum.

Heidegger 1922’de birkaç yıldan beri üzerinde çalıştığı Aristoteles yorumlarını hülasa edecek mütalaa mahiyetinde bir makale kaleme aldı. Bu yoğun metin neşrinden beş yıl önce *Varlık ve Zaman*’ın sıkıştırılmış bir ön taslağı olarak okunabilir. Metin aynı zamanda teknik olana dair bazı çok önemli mülahazaları da ihtiva eder ve bunlar daha sonraki döneme ait düşünme yolunun temel vasıflarını önceden haber verir. O burada Grek metafiziğinin ilk dönemine ait ıstılahların nasıl teşekkül ettiğini, yön belirleyici misallerin ve onların arkasında yatan saikların neler olduğunu çözümlemenin önemini vurgular. Bir misal olarak Aristoteles’in Grekçe *ousiadan cevher* tabirini nasıl kavramlaştırdığına döner. Heidegger Aristoteles bu tabirle varlığın en temel tabiatını tasrih ederken kendisine, *poiesis* ile yaratılmış bir şey, bir *Hergestelltsein*, bir “imal edilmiş-olan” olarak bir varlık anlayışının kılavuzluk ettiğini ileri sürer. Almanca sözcük burada önemlidir çünkü o yerleştirmek veya koymak anlamına gelen *stellen* fiil kökü—ki genişleterek nihayetinde *Ge-stell* tabirini yine bu kök fiilden türetir—etrafında şekillenmiş olan uzun bir kavramlar silsilesi içinde ilk sırada gelene işaret eder.

Grek metafiziğinde varlık genel özü içerisinde üretilmiş

17 [: *trajectory* (*Flugbahn*): mermi yolu, bir cismin izlediği veya çizdiği yol (*trajectus*), dolayısıyla bir fikrin gelişim seyri.]

18 [: *Konstellation*: *constellatus*: *com-* (ile, birlikte) + *stellare* (parlamak) → *stella* (yıldız).]

bir şey olarak düşünülür ki o zaman bu öz dil içerisinde *ei-dosu*, görünürlüğü ile kavranır. Bu görünür hale getirme ve ortaya koyma, dolayısıyla hakiki hale getirme / vesile olma tarzı, diye devam eder Heidegger, *tekhne* tarzı veya tekniktir. Dolayısıyla teknolojik varlık anlayışı haddizatında varlık anlayışının temel kalıbı diyebileceğimiz şeydir ve Grek metafiziği temel kavram yapısını buna göre şekillendirmiş ve kurmuştur. Diğerine, tamamlayıcı olanı ve ayrıca varlığın daha temel anlamlarını hedefleyen bir keşfe de ancak bu şekilde bizi zatihi metafizik dilin inşasında belli bir *teknik tarafgirlik* diyebileceğimiz şeyin tenkidi tarzda farkına vararak girişebiliriz.

Bu netice menzili içerisine sadece metafizik bir kavram örgüsünün ilk ortaya çıkışını dahil eden tasviri bir faraziye değildir. O aynı zamanda bir eleştiri imkânını da içinde barındırır. Çünkü başlangıçtaki kavram örgüsünün teşekkülünün geçerliliğini sorgularken o bir yandan da devralınan varlık anlayışı ve anlamı üzerine tenkidi düşünme için bir alan açar ki bu sayede tevarüs edilen metafizik çerçevenin eleştirel tarzda sorgulanmasını yönlendirmeyi sürdürecektir.

II. Teknolojinin İnsanın Ana Meselesiyle İrtibatlandırılması

Heidegger beş yıl sonra *Varlık ve Zaman*'ı yayınladığında temellendirmesinin mihverini bir cevher - mevcudiyet metafiziğinin tenkidi teşkil eder. Bu metafizik varlığı sadece [elde] hazır olan (*Vorhandenheit*) çerçevesinde anlar. Bununla beraber metafiziğin "teknik" köklerine dair daha evvel yapılan çözümleme ile irtibatı ilk bakışta aşikâr değildir. *Varlık ve Zaman*'da teknoloji ve *tekhne* temasına pek açıktan temas edilmez. Fakat *teknik olana* menfi bir anlam yüklediği geçerken dile getirilen bazı düşüncelerden açıktır. Fenomenoloji usulünü tartışırken mesela bunun "teknik bir alet"e benzer tarzda anlaşılmaması gerektiğini vurgular (GA 2, 27/BT, 26). Aynı

kitabta daha sonraki bir pasajda “usul üzerine halis tefekkür” dediği şey ile “boş teknoloji tartışmaları” arasında bir ayrım yapar (GA 2, 303/BT, 290). Teknik olana dair bu henüz yeteri kadar sarahat kazanmamış fikri yerine oturtabilmek için onu *Varlık ve Zaman*’a dair daha geniş tasarı içerisindeki yerinde görmemiz, onun yakınçağ Descartesçi cevher ontolojisi eleştirisine muttali olmamız, varlığa teknik yaklaşım ile metafizik dili arasındaki temel münasebet üzerinde onu nasıl yürütüp sürdürdüğünü keşfetmemiz gerekir.

Varlık ve Zaman’da cevher ontolojisinin eleştirisi daha evvelki taslaktan farklıdır; zira o hareket noktası olarak kendisine Greklerin varlığa dair benimsedikleri bir “teknik” anlamı seçmez. Onun yerine varlığı mekân içerisinde safi yer kaplama olarak gören yaklaşımın kökenine dikkat çeker ve onun Descartesçi metafizik ile irtibatını tesis eder. Heidegger iddiasını ispat etmek için Descartes’ın bir parça balmumuna dair ünlü misalini kullanır. Descartes nesneyi mekânda safi kapladığı yere indirgeyerek doğrudan çevresinden koparır ve bu indirgemeyi onu sadece hesaplanabilir maddi bir itti-sa¹⁹ olarak görünür hale getirmek için yapar.

Şeyin şeyliğine dair bu anlayışı “imha etmek” için Heidegger Greklerin şey için kullandığı sözcüğe, köken itibarıyla “ilgili olduğumuz, ihtimam gösterdiğimiz şey” anlamına gelen *pragmataya* döner. Var olan bu şeyler mekân içerisinde yer kaplayan anlamsız şeyler değildir fakat her zaman çevreleyen bir ilgiler - endişeler dünyası açısından muhit ve şartlara göre bir anlamı haizdirler. Onlar, der Heidegger, “el-e-amadelik” [el-altındalık], *Zuhandanheittir*. Onların anlaşılmaları ve anlamlılıkları bilhassa onların nesnelleşmemelerini değil fakat tersine kendi tabii atıf çerçeveleri içerisinde yaşamalarını gerekli kılar. Bu zaviyeden bakıldığında onun için dünya çö-

19 [: *extension*: yayılım, uzanım.]

zümlemesini basitçe maddi şeylerin bir topluluğundan daha fazla bir şey olarak geliştirmek mümkündür. İlk - asli dünya fenomeni bizim zaten her zaman fırlatılmış olduğumuz yaşanan, anlamlı bir atıf çevresidir.

İlk cevher metafiziği eleştirisinin bakış açısından bu bir miktar kafa karıştırıcıdır. Aristoteles yorumlarıyla Heidegger Greklerin araç ve *tekhne* olarak varlık anlayışının metafizik tarihindeki temel unutmuşluğun bir türünü izah ettiği sonucuna varmıştı. Fakat şimdi mamul şey, alet veya teçhizat, Grekçe *pragmatada* olduğu gibi, daha mesafeli ve nesnelleştirici modern Descartesçi tabiat anlayışına eleştirel bir karşıt olarak sunulur. Bu ona varlığa dair [elde] hazır olma [el-önündelik], *Vorhandenheit* anlamındakinden daha asli bir varlık tezahürü olarak “el-altındalık”, *Zuhandanheittan* söz etme imkânı veren şeydir.

Belli bir bakış açısından *Varlık ve Zaman*’da geliştirilmiş olan ontoloji bu sebepten ötürü mamul şey ve alete dair bir *pragmatist* ontoloji olarak tarif edilebilir çünkü el-e-amade olmanın sadece düşünülen tabii nesnenin tali ve nazari bakımından [elde] hazır-olmasından daha esaslı olduğu ileri sürülür. Nitekim yapılan yorumlar da, bilhassa Heidegger’in Amerikalı okurlarının bazıları tarafından, bu istikamette olmuştur.

Her ne kadar onun bu çözümlemesinin arkasında yer alan gerekçe modern bilim ve onun metafiziği ile birlikte ortaya çıkan tabiatı nesneleştirme tarzı üzerine eleştirel düşünme olsa da dolaylı ve uzun erimli sonuçları, sadece Heidegger için değil, sorunlu olmuştur. Zira tabiat eğer faydalı bir şey veya el-e-amadelik kalıbı çerçevesinde anlaşılıyorsa o zaman fenomenolojik çözümleme dünyanın aşmaya çalıştığı özneni ve insan merkezli bir belirlemesini yeniden yerleştirir görür. Eğer *Varlık ve Zaman*’ı bu zaviyeden okursak yaptığı bu çözümlemeye karşı daha sonra neden eleştirel bir tavır takındığını da anlamamız kolaylaşır.

III. Sanat ve Teknoloji

1935 tarihli “Sanat Eserinin Kökeni” başlıklı denemede durum bilhassa budur. Bu onun sanat üzerine en önemli açıklamasıdır fakat bu hüviyetiyle aynı zamanda teknik olan üzerine de önemli bir açıklamadır çünkü sanat veya *Kunst* aynı Grekçe sözcüğe, *tekhne*ye geri gider. Okurlar Heidegger’in eserlerinde genellikle sanat meselesi ile teknolojinin karşılıklı olarak bir birine bağlılığını tam olarak değerlendirememektedir. Fakat burada sanat-eseri denemesinde o eski *tekhne* sözcüğünün iki anlamını birbirinin karşısına koyarak temellendirmesini inşa eder. Daha önceki cevher ontolojisi eleştirisini genişletmenin yolunu ararken sanat eserinin hakiki varlığının nesnel [elde] hazır olan şeylerin kalıbına göre, *Vorhandenheit* olarak kavranılamayacağını ifade eder. Ne var ki o kullanışlı alet veya el-altındalık kalıbına göre, *Zuhandenheit* olarak da anlaşılamaz. Haddizatında tabiat bu kalıpların hiçbirine göre anlaşılamaz. Çünkü tabii varlık daha çok kendine yeterliğin (*Eigenwuchsig*) ele avuca sığmaz haliyle, bir tür kendi kendine ortaya çıkışla tanınır.

Hal böyle olmakla beraber sanat eserine döndüğümüzde onun aslında bu üç varlık tarzının tümünden farklı olduğu ortaya çıkar. Bilakis o bir araya getirmenin ve görünmeye bırakmanın özel bir tarzıdır, o tabii varlığı ham malzeme olarak kendi işine yarar hale getirmek için tüketmez bilakis onun görünmeye ve vücuda gelmeye bırakır. Sanat eseri bu anlamda bir “hakikatin vukuudur”.

Varlık ve Zaman’daki çözümlemenin tersine hakiki tabiat fenomenini kavrama tarzında saklı olan şey burada teçhizat veya yararlık tarzıdır. Buna mukabil bu hakikat sanat eserinin vukuuyla idrak edilebilir. Bir hakikat eseri olarak sanat eseri tabiatın daha derin anlamını ifşa eden şeydir, bu anlam *tekhne* fikrine dayanan münhasıran ananevi madde ve suret kalıbı içerisinde yorumlandığı sürece karanlıkta kalır. Dola-

yısıyla deneme imal edilmiş - suni şey olarak *tekhnenin* yerine sanat eseri olarak *tekhneyi* tercih eder. Böylece “Sanat Eserinin Kökeni”nin bakış açısından dolaysız hayat ilgi - endişelerinin aygıtı olarak değil fakat bir şeyi mevcudiyetine şiir gibi getirme olarak Grek *tekhnesinden* çıkan müspet bir imkân da vardır.

Demek oluyor ki bu aşamada Heidegger düşünmesinde birbiriyle çatışan iki *tekhne* tarzı düşünme yolunu çaprazvari - sıra değiştirmeye benzer tarzda düzenlemeye başlar. İmal edilmiş mamul şey anlamında *tekhne* metafiziğin başlangıcından itibaren varlığı birbirinden kopuk bir şey olarak düşünmenin kalıbı olarak işlev görür. Bu modernlik ile birlikte iyice öne çıkan bir düşünme tarzıdır ve böylelikle tasarımlayıcı ve nesneleştirici (*teknik*) anlama içinde varlığın hakikati veya vukuunun üzeri örtülür ve ehlileştirilir. Aynı zamanda sanat olarak *tekhne* hakikatin vukuuna doğru müstesna bir ana yol olarak ortaya çıkar, bu yolla varlık nesneleştirilmez bilakis kendi özü içinde, hem mevcut olma hem kayba karışma olarak çifte tabiatı içinde hüküm sürmesine izin verilir. Az ileride göreceğimiz gibi teknoloji üzerine 1953 tarihli deneme bu iki *tekhne* tarzı arasındaki bu çatışmayı daha da yüksek bir düzeye taşır.

“Sanat Eserinin Kökeni” başlıklı denemeyi takip eden yıllarda, 1930’ların ortalarından itibaren Heidegger Alman idealizmi akımını iç saikları ve mirası ile birlikte yeniden değerlendirmek gibi devasa bir işe girer. Hem Nietzsche hem Schelling ananevi kalıbı içerisinde metafiziğin sınırlarından kurtulma çabası olarak başından müspet bir değerlendirmeye konu edilir ve bu zaviyeden kademe kademe şu sonuca erişilir: Sadece Alman idealizminin tamamı değil fakat Nietzsche’nin kendisi de nihayetinde daha kuşatıcı bir metafizik gelişmenin belirtilerinden başka bir şey değildir. Metafiziğin gerçek mirası her şeyi boyunduruğu altına sokan ve yoğun

halini modern teknolojide ve bilhassa onun tabiatla ilişkisinde bulan bir kudret ve tahakküm iradesidir.

Batı düşünmesinin sınırlarını terk etmeye dönük kendi köktenci çabası 1930'lardan sonraki yazılarında, bilhassa *Aus der Erfahrung des Denkens* ve *Besinnung*'da (GA 65 ve GA 66) en keskin şekilde kendisini gösterir. Vefatından sonra yayınlanmış olan bu eserlerde bir dünya şekillendirici güç, varlığın unutulmuşluğunu tevlit ederek tabiatın özünü dönüştürmek üzere olan bir güç olarak eleştirel teknoloji değerlendirmesinin ilk adımlarını buluruz (GA 65, 277). Bu eserlerde aynı zamanda bir yeni kavramlar dizisinin yanı sıra yeni düşünce tarzları da geliştirilir. Düşünülene "mensubiyet"ini dahil ederek kavramsal düşüncenin nesneleştirmesinden kaçınan bir düşünme tarzı şekillendirmek ilk çabanın içinde merkezi bir yer tutar. Heidegger nihayetinde savaş sonrası konuşma ve yazılarında gün yüzüne çıkacak olan düşüncelerinin birçoğunu büyük ölçüde diktatörlük yılları esnasında kaleme alınmış, tecrübe niteliğinde olan bu eserlerde geliştirir. Bu şeyleri dinleyicinin düşünmeye çalıştığı şey tarafından zaten nasıl talep edildiğine dikkatini çekecek şekilde söyleme meselesidir.

Teknoloji üzerine 1953 tarihli konferansta bu tarzı hareket ve tedavi, ispat usulü ile üslubun seçiminde merkezi bir yer tutar. Felsefi çevrelerde teknoloji meselesine yaygın yaklaşımın tersine Heidegger bir şeyin özünün sadece onun temel *ne[liğ]line* cevaptan ibaret olmadığını ileri sürer. Teknoloji bahis konusu olduğunda bildik cevap teknolojinin bir amaç için araç, bir hareket - faaliyet için bir vasıta, ya da ilk nazarıyatçıların söyledikleri gibi bir "uzuv-uzantısı" olduğudur. Fakat bu yaygın ve genel kabul gören cevaba karşı Heidegger bunun yerine bir teklif olarak teknolojinin hakikatini *nasıl* ortaya çıkardığını araştırmamız gerektiğini ortaya atar. O halde teknolojiye dair hakikati değil bilakis tersine teknolojiye *ait* ve teknoloji *ile* hakikati araştırmalıyız.

Bu aşamada *Nikomakhos'a Etik*'ten yukarıda sözü edilen, “*tekhnenin* bir hakikate erişme tarzı” olduğunu bildiren pasaj da yeniden hatırlatılır. O bu pasajı *tekhnenin* hakikati, bir şeyi görünüşe çıkmaya bırakma ve dolayısıyla onu ifşa etme anlamında ortaya çıkarmayla ilgili olduğunu tebarüz ettirmek için kullanır. Teknoloji tabiatı en başta “sömürme” veya “tahakküm altına alma”: *Herausfordern* [...e zorlama] tarzında açığa çıkarır. O tabiatı tahakküm altına alınabilir ve alınması gereken şey olarak açığa çıkarır. Fakat sadece bu kadar değil, o insanı kendisine de “tabiatı tahakküm altına almak [meydan okumak için] için tahakküm altına” alınan²⁰ [meydan okunan], *herausgefordert die Natur herauszufördern* (VA, 21/BW, 320) olarak açığa çıkarır. Bu teknolojinin özü olarak *Ge-stell* tasavvurunun arkasındaki yoğunlaştırılmış tariftir. O kendisini insanın kendisinde mündemiç²¹ bir *talep* olarak ve onun özgürlüğünün bir neticesi olarak açar; bu talep içerisinde ve sayesinde o tabiat üzerinde ve kendisi üzerinde tahakkümde bulunur. O bir “kader”dir, fakat üstün bir güç tarafından takdir edilmiş olma anlamında değil fakat insanların tabiatla ve kendileriyle bir karşılaşma tarzı olarak kaderdir.

Böyle bir kader olarak o sonsuza dek [hükümünü yürütmek üzere] değil fakat kendisiyle daha özgür bir ilişki tesis etmenin yolunu arayabileceğimiz bir şey olarak verilmiştir. Onun çağrısına veya talebine (*Anspruch*) kulak vererek ve onun bu hüviyetiyle yankılamasına izin vererek o aynı zamanda “özgürleştirici bir talep” haline gelebilir (VA, 29/BW, 331). Bu sebepten ötürü *Ge-stell* temeli itibarıyla çift anlamlı bir durum teşkil eder. Sathi bakıldığında kavram ve teşhisin kendisi mevcut durumun sadece modernlik karşıtı hatta tutucu bir değerlendirmesi olarak görünebilir. Fakat Heidegger onun

20 [Daha doğrusu: meydan okumak için ... meydan okunan.]

21 [: neticede insanın tabiatının bir parçası haline gelmiş.]

eğer bizde ve bizimle konuşma tarzına kulak verebilirsek aynı zamanda bünyesinde bizatihi bu modernliği yeni tecrübe imkânları barındırdığını göstermek ister.

Ge-stellin tabiatında barındırdığı tehlike aynı zamanda beraberinde bir kurtarıcı gücü de ihtiva eder. Heidegger son dönem yazılarında sık sık Hölderlin'in Patmos'undan mısralar iktibas eder, "Fakat tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç de gelişip serpilir". Teknoloji üzerine denemede bu iktibas çok özel bir yer tutar çünkü o *Ge-stellin* anlaşılmasını istediği keyfiyeti, yani aynı zamanda tehlikeyi de kurtarıcıyı da içinde barındıran "müphem" bir durumu hülasa eder. Ne var ki bu son imkân insanın, *Ge-stellde* açığa vurulduğu şekliyle, olan şeyle düşünceli bir ilişkiye erişmesi şartına bağlıdır.

Denemenin sonunda o bu müphemliği açıkça Grek *tekhne*-sinin yukarıda sözü edilen çifte mirası açısından ele alır. Bir zamanlar, der, *tekhne* "hakikatin güzele doğru ortaya çıkarılması" anlamına geliyordu (VA, 38/BW, 339). Onu geriye, ilk defa sanatlarda gerçekleştirilip mümkün hale getirilmiş olan, *poietik* bir açılma, *tekhne* anlamına götürme imkânı teknoloji-den beklenir. Fakat bu ancak felsefenin teknolojik durumu sonuna kadar düşünmesi şartıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla neticede öyle olur ki sanki *tekhne* olan şeye, deyiş yerinde ise, onu kendisinden kurtararak serbestleştirici bir perspektif sunar.

Kısaltmalar listesi

(GA): Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978–)

GA 1: *Frühe Schriften*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978

GA 2: *Sein und Zeit* (1927), ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, 1977

GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Bas., 2010

- GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936–68), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981
- GA 5: *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1977
- GA 6.1: *Nietzsche I* (1936–9), ed. Brigitte Schillbach, 1996
- GA 6.2: *Nietzsche II* (1939–46), ed. Brigitte Schillbach, 1997
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze* (1936–53), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000
- GA 8: *Was heißt Denken?* (1951–2), ed. Paola-Ludovika Coriando, 2002
- GA 9: *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1976
- GA 11: *Identität und Differenz* (1955–7), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2006
- GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger, 1983
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1962
- GA 15: *Seminare*, edb Curd Ochwadt, 1981
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. Hermann Heidegger, 2000
- GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. M. Michalski, 2002
- GA 19: *Platon: Sophistes*, ed. Ingeborg Schüßler, 1992
- GA 20: *Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur*, ed. Petra Jaeger, 3. Bas., 1994
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, 2. Bas., 1995
- GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. Franz-Karl Blust, 1993
- GA 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. vetter, 2006
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, 3. Bas., 1997
- GA 25: *Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. I. Görland, 3. Bas., 1995

- GA 26: *Logik. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1990
- GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, ed. O. Saame et I. Saame-Speidel, 2. Bas., 2001
- GA 28: *Der deutsche idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Claudius Strube, 2. Bas., 2011
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Bas., 2004
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen, 2. Bas., 1994
- GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. I. Görland, 3. Bas., 1997
- GA 33: *Aristoteles, Metaphysik J 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, ed. H. Hüni, 3. Bas., 2006
- GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. Hermann Mörchlen, 1988
- GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie: Auslegung des Anaximander und Parmenides*, ed. Peter Trawny, 2012
- GA 36/37: *Sein und Wahrheit*, ed. H. Tietjen, 2001
- GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. G. Seubold, 1998
- GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein,"* ed. Susanne ziegler, 1980
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger, 1983
- GA 41: *Die Frage nach dem Ding*, ed. Petra Jaeger, 1984
- GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Ingrid Schüssler, 1988
- GA 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, ed. Bernd Heimbüchel, 1985
- GA 44: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, ed. Marion Heinz, 1986
- GA 45: *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik,"* ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984
- GA 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1938–39).* Ed. Hans-Joachim Friedrich, 2003

- GA 47: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, ed. E. Hanser, 1989
- GA 48: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, ed. Petra Jaeger, 1986
- GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), ed. G. Seubold, 1991
- GA 50: *Nietzsches Metaphysik*, ed. Petra Jaeger, 1990
- GA 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*, ed. Curd Ochswadt, 1982
- GA 53: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, ed. Walter Biemel, 1982
- GA 54: *Parmenides*, ed. Manfred S. Frings, 1982
- GA 55: *Heraklit*, ed. Manfred S. Frings, 1994
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. Bern Heimbüchel, 1987
- GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Hans-Helmuth Gander, 1992
- GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. C. Strube, 1993
- GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Matthias Jung, Thomas Regehly, ve Claudius Strube, 1995
- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker and Käte Bröcker-Oltmanns, 2. Edition, 1994
- GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, ed. G. Neumann, 2005
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988; 2. Bas., 1995
- GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989
- GA 66: *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997
- GA 67: *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, 1999
- GA 68: *Hegel*, ed. I. Schüssler, 1993
- GA 69: *Gedachtes. Die Geschichte des Seyns*, ed. Peter Trawny, 2012

- GA 70: *Über den Anfang* (1941), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2005
- GA 71: *Das Ereignis*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2009
- GA 72: *Die Stege des Anfangs* (1944), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann
- GA 73: *Zum Ereignis-Denken*, ed. Hans-Joachim Friedrich
- GA 74: *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, 2010
- GA 75: *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, ed. C. Ochwad, 2000
- GA 77: *Feldweg-Gespräche* (1944/45), ed. Ingrid Schüssler, 1995
- GA 78: *Der Spruch des Anaximander* (1942), ed. Ingeborg Schüßler, 2010
- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. P. Jaeger, 1994
- GA 86: *Seminare Hegel—Schelling*, ed. Peter Trawny, 2011
- GA 87: *Seminare Nietzsche*, ed. P. von Ruckteschell, 2004
- GA 88: *Seminare (Übungen)* 1937/8 und 1941/2:
1. *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*, ed. Alfred Denker, 2008;
 2. *Einübung in das philosophische Denken*, ed. Alfred Denker, 2008
- GA 89: *Zollikoner Seminare*, ed. Medard Boss, 2006
- GA 90: *Zu Ernst Jünger "Der Arbeiter,"* ed. Peter Trawny, 2004

Diğer baskılar

- EM: *Einführung in die Metaphysik*, 5. Edisyon (Tübingen: Max Niemeyer, 1987)
- N1: *Nietzsche. Erster Band*, 5. Bas., (Pfullingen: Neske, 1989)
- N2: *Nietzsche. Zweiter Band*, 5. Bas., (Pfullingen: Neske, 1989)
- SZ: *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer verlag, 1953)
- VA: *Vorträge und Aufsätze*, 7. Bas., (Pfullingen: Neske, 1994)
- WhD: *Was heißt Denken?* 4. Bas., (Tübingen: Max Niemeyer, 1984)
- Z: *Zollikoner Seminare: Protokolle—Zwiegespräche—Briefe* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1997/2006)
- ZSD: *Zur Sache des Denkens*, 3. Bas., (Tübingen: Max Niemeyer, 1988)

IV

Tekniğin Özünü Sorgulamak

Aşağıda teknik ile ilgili *soru soracağız*. Soru sormak bir yol inşa eder. Bu sebeple her şeyden evvel yola kulak verilmesi, münferit cümlelere ve başlıklara takılıp kalınmaması tavsiye olunur. Yol bir düşünme yoludur. Bütün düşünme yolları az veya çok hissedilir biçimde, fevkalade bir tarzda dil ile ilerler. *Tekniğe* dair soru soracağız ve böyle yaparak onunla özgür bir ilişki hazırlamak istiyoruz. İlişki eğer insani varoluşumuzu *tekniğin* özüne açarsa özgür olacaktır. Bu öze karşılık verebildiğimizde teknik olanı kendi sınırları içinde tecrübe edebileceğiz.

Teknik *tekniğin* özü ile aynı değildir. “Ağacın” özünü araştırırken ağaç olarak her ağaçta hüküm süren şeyin bizatihi diğer bütün ağaçlarda karşılaşılabilecek bir ağaç olmadığının farkında olmalıyız.

Benzer şekilde *tekniğin* özü hiçbir surette teknik bir şey değildir. Dolayısıyla sadece teknik olanı göz önünde bulundurup o istikamette ilerlediğimiz, daha öteye gitmeyip veya gitmekten imtina ettiğimiz sürece *tekniğin* özü ile ilişkimizi asla tecrübe etmeyiz. İster onu hararetle tasdik edelim ister reddedelim her yerde teknik karşısında özgürlükten yoksun ve ona mahkûm kalırız. Fakat onu değer yüksüz bir şey olarak gördüğümüz takdirde mümkün olan en kötü tarzda ona teslim oluruz. Zira bugün bilhassa saygı gören bu tasavvur bizi *tekniğin* özüne karşı bütünüyle körleştirir.

Eski öğretiyeye göre bir şeyin özü, ne ise olduğu şey olarak düşünülür.²² *Tekniğe* müteallik soruyu onun ne olduğunu sorduğumuzda sorarız. Bu soruya cevap veren iki cümleyi herkes bilir. Biri der: Teknik bir amaç için bir araçtır. Diğeri der: Teknik bir insan etkinliğidir. Bu iki teknik tarifi birbirine aittir. Çünkü amaçlar koymak ve onlar

için araçları temin edip kullanmak bir insan etkinliğidir. Teçhizat, edevat ve tertibatın imal ve istimali, imal ve istimal edilmiş şeylerin kendileri ve onların hizmet ettiği ihtiyaçlar ve hedefler, bunların hepsi teknik neyse onun bir parçasıdır. Bütün bu teçhizat - tertibat terkibi tekniktir. Tekniğin kendisi bir teçhizat ve tertibattır veya Latincesiyle bir *instrumentum*dur.

Tekniği bir araç ve insani bir faaliyet olarak gören yaygın tasavvur bu sebeple tekniğin araç ve antropoloji zaviyesinden tarifi olarak vasıflandırılabilir.

Bunun doğru olduğunu inkâra kim tevessül edecektir? Bu teknik hakkında konuştuğumuzda tasavvur ettiğimiz şey ile aşikâr uygunluk içerisindedir. Tekniği araçlaştıran bu tarif aslında o kadar tekinsizce²³ doğrudur ki bazı bakımlardan belli bir haklılık payıyla, eski el zanaatı tekniğe zıt olarak, bütünüyle farklı ve dolayısıyla yeni olduğunu savunduğumuz modern teknik için bile geçerlidir. Hatta tribünleri ve jeneratörleri ile bir güç santrali bile insan tarafından belirlenmiş bir amaç için insan eliyle yapılmış bir araçtır. Keza jet uçağı ve yüksek frekanslı cihazlar da amaçlar için araçlardır. Elbette bir radar istasyonu bir rüzgârgülünden daha basit değildir. Kuşkusuz yüksek frekanslı bir cihazın inşası teknik sınai imalatın değişik süreçlerinin iç içe geçmesini gerekli kılar. Ve elbette Kara Orman'ın bir kuytu vadisine kurulmuş bir bıçkışane Ren Nehri üzerine tesis edilmiş elektrik santrali ile karşılaştırıldığında iptidai bir araçtır.

23 [Modern teknoloji ile eski el zanaatları türleri ve ziraat usulleri arasında esaslı bir fark bulunmadığını, bir bakıma bu sonuncusunun onun nüvesi, diğerinin de onun inkişaf etmiş hali olduğunu ileri sürerken ortaya çıkan bu *tuhafliğin* tekinsizliğine dikkat çekmek istediğinde düşünürün “ev, yurt, bark, ocak” vb. anlamlara gelen *Heim* sözcüğünden türeme gözde *unheimlich* sıfatını kullanması bilhassa kayda değerdir. Yaşadığımız dünyada böyle nice tekinsiz şey var ve bunlar bütün tekinsizliğiyle apaçık ortada dururken tam da o tekinsizliğin gereği bize mutat ve alelade görünmesinde var—ne varsa: düşünce meselesini ve malzemesini burada aramalı arayacaksa. Bu görünüşte onun tekinsizliği kadar bizim ona yaklaşırken yaslandığımız “tarif”lerin ve onlara yol veren zihni alışkanlıkların payını göz ardı etmemek gerekir.]

Fakat şu kadarı doğru kalır: modern teknik de bir amaç için araçtır. Bu sebeple tekniği araçlaştıran tasavvur insanın teknik ile doğru ilişki kurmasına dönük her teşebbüsü belirleyip şekillendirir. Her şey tekniği bir araç olarak uygun tarzda, hespla / maharetle lehimize kullanmamıza bağlıdır. Söylendiği gibi teknik “manevi tarzda ele alınacak / idare edilecektir”. Ona hâkim olunacaktır. Hükmetme arzusu teknik insan denetiminden kaçıp kurtulmakla tehdit ettikçe daha da acil ve elzem hale gelir.

Fakat tekniğin sadece araç olduğu kabul edildiğinde böyle bir kabul ona hâkim olma arzusu ile nasıl telif edilecektir? Tekniği araçlaştıran tarifi doğru olduğunu söylemiyor muyuz? Aşikâr ki doğru. Doğru her zaman bahis mevzuu edilen her neyse onda göze çarpan şeyi tespit eder. Ne var ki bu tespit doğru olmak için hiçbir surette bahse konu olan şeyi özü itibarıyla açma ihtiyacı duymaz...²⁴

24 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik: Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954. Kitabın bundan sonraki bölümlerinde değişik veçheleriyle farklı zaviyelerden ele alınıp değerlendirilecek metnin buraya kadarki kısmı kitaba bir sonraki bölüm için bir girizgâh olarak dahil edilmiştir. Aynı açıklama bir sonraki bölümün başına konulan kısım için de geçerlidir.

HEIDEGGER İLE TEKNOLOJİ ÜZERİNE BİR KONUŞMA²⁵

William Lovitt

Heidegger'e göre dil "varlığın evi"dir ve varlık bahis konusu olduğunda Almanca ve Grekçe mukarrer bir tercihtir. Mamafih İngilizce konuşan okur tıpkı Almanca gibi İngilizcenin de hemen hemen aynı ölçüde Grekçe ile akraba veya benzer çevre içinde bulunduğu ve her ne kadar kuruluş bakımından zayıf ve yetersiz, kullanma ve koruma bakımından da o ölçüde kötü şartlara maruz olsa da İngilizcenin de varlığı sakın ettiği bilgisini ciddiye alabilir.

Bu yazıda görünürde iki hedefin peşindeyiz. İlki son döneme ait denemelerinden birinde, *Die Frage nach der Technik*'te Heidegger'in kendine özgü tarzda sözcüklerle nasıl uğraştığını göstermektir.²⁶ İkincisi bizatihi sözcüklerin kendileriyle düşünce yolunda ilerlemek ve "böylece teknoloji ile özgür bir ilişki hazırlamak"tır (VA 13). Bu hedeflerden ilki açık konuşmak gerekirse imkânsızdır. Heidegger sözcüklerle "uğraşmaz", ne de onlardan faydalanır [belki onları *konuşmaya* bırakır]. O zaman bunun nasıl olduğunu gösterebiliriz. İkinci

25 "A Gespräch with Heidegger on technology," *Man and World*, C. 6, S. 1, s. 44-62.

26 "Die Frage nach der Technik," *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, s. 23-44. *Vorträge und Aufsätze*: bundan böyle VA diye atıfta bulunulacaktır. İngilizce olmayan bu ve diğer kısımların bütün çevirileri bana aittir.

hedef ancak mümkündür. Olsa olsa o düşünce yoluna yaklaşmayı umabiliriz ancak.

I

Bugün hepimiz teknolojiye esir ve mahkûmuz. Heidegger bunun sebebini teknolojiyle gerçek ilişkimizi bilmiyor oluşumuza bağlar. Bu ilişkiyi bilmek kendimizi teknolojinin özüne açmayı ihtiva ve iktiza eder. Bu da “teknoloji ile teknolojinin özünün aynı olmadığını” tam olarak bilmeyi icap eder.

İlk bakışta öyle görünebilir ki sanki bu ilişkiyi biliyoruz: Nihayetinde bir ağaç için ağacın özü neyse, teknoloji için de teknolojinin özü odur, ne eksik ne fazla. Kuşkusuz “teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir”. Ne var ki “Teknolojinin özü nedir” diye kendimiz sorduğumuz anda soru boş ve lüzumsuz görünür. Çünkü biz bir şeyin özünün bizatihi bir şeyin “ne”si olduğunu bilecek tarzda eğitiliriz.²⁷ O sebeple sorumuz kısılır ve “Teknoloji nedir” deriz ve hemen akabinde bir cevaba geçeriz. Teknoloji insan yapıp etmesi için bir araç, bir vasıta. “Malzemelerin, aletlerin ve düzeneklerin imal ve istimali, imal ve istimal edilmiş şeylerin kendileri, onların hizmet ettiği ihtiyaçlar ve hedefler” teknolojiye “aittir. Bu icat ve tertibat bütünü teknolojidir. O bizatihi bir tertibattır veya Latincesiyle, bir *instrumentum*dur” (VA 14).

Peki ya bu tarifi kendisi bir araç ise? Heidegger teknolojinin araç tarifi²⁸ doğru (*richtig*) olduğunu fakat hakiki olmadığını [hakikati aksettirmedini] söyler.²⁹ Safi doğru tanımların her türü bir nevi saptamadan (*feststellen*), bir şey

27 [Yani bize öyle bir eğitim verilir ki ... nihayetinde biz onu öyle biliriz.]

28 [Yani teknolojiyi araçlaştıran, araç haline getiren tarifi...]

29 Okurun bu deneme boyunca “hakikat” sözcüğünü Grekçe *aletheia* anlamında—sırrını ifşa etme veya örtüsünden sıyrılma (Almanca *Entbergung*) olarak anlaması fevkalade mühimdir. Heidegger’in yazılarında hakikat (*Wahrheit*) asla önermenin hakikat veya doğruluğunun (*Richtigkeit*) *adequatio intellectus et reisi* değildir.

hakkında en çarpıcı ve zorlayıcı (*zutreffend*)³⁰ görünen sıkı sıkıya tutunmadan kaynaklanır. Halbuki hakikat bir şeyin özü itibarıyla saklılıktan sıyrılmasıdır. Safi doğru tanımlar tetkik edilen şeyin özü itibarıyla kendisini açmasına izin vermedikleri için—çünkü onlar hakikatin vukuuna müsaade etmezler—denetlemenin, tahakküm altına almanın bir çeşididirler. Doğru bir hükümlanlık arzusu, bir hâkimiyet isteği üzerine oturur.³¹ Peki ya bizzat teknolojinin araç tarifinin ortaya çıkıp kendisini sürdürdüğü şartlar ancak safi doğru tariflerin tümünün belirsizliğinin vurgulanmasına hizmet ediyorsa?

Heidegger'e göre teknolojinin araç tarifi “tekinsizce doğru”dur. Zira teknoloji kendisini ne kadar gayrı insani bir şey

30 [Metinde cümlelerin aslı şöyledir: *Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend et was Zutreffendes fest.* Doğru her zaman göz önünde bulunan şeyde *Zutreffend*i tespit eder. Lovitt kendi çevirisinde bu sözcüğü *pertinent* ile karşılar ki gayet doğrudur: hem kökeni ve türeyişi (*pertinēre*) hem kullanım özellikleri ve zaman içerisinde geçirdiği istihaleler bakımından bu sözcük aslını (*treffen*) *mot à mot* karşılar, fakat yorumcunun sadakati kendisini böyle nazik noktalarda gösterir: burada tefsiren söyleneni orada tek bir kelimeye sığdırabilmek de tercüme maharetine verilmelidir. Fakat ορθός ile αληθής arasında dilin tabiatında bulunmayan bir tefrikin zorlandığı böyle nazik bir bükümde asıl dikkat çekilmesi veya sual edilmesi gereken husus şudur: Ne oluyor ve nasıl oluyor da vara yoğa ortaya sürülen şu hakir “doğru” sözcüğü maksadı ifadeye kâfi gelmiyor, her dilin bünyesinde esaslı bir yer tutan böyle bir sözcüğü feda etmek pahasına, üstelik suni bir tezat marifetiyle birine şeylerin tabi düzeninin cevaz vermediği bir anlam tahsis edilerek bir başka sözcük arayışı içerisine girilebiliyor? Eski dildeki “bezletmek” deyimi ile bugünlerde yavaş yavaş yeniden kulaklara çalınmaya başlayan “mübtezel” sözcüğü arasındaki irtibatı bir kez daha ve neyin sebep neyin sonuç olduğunu şaşırmadan düşünmek gerekir. Bu doğrultuda küçük bir ipucu olarak bkz., *Güz Düşüncesi* (İstanbul, 2012) s. 57 vd.]

31 [: Doğru, tabii ki eşyanın tabii düzeni içerisinde, “doğru” olduğu için hükmeder, “hükümlanlık arzusu”nun, “hakimiyet isteği”nin olduğu yerde ‘doğru’luk yoktur, bilakis orada doğrudan “inhiraf”, yani eğrilik vardır ki onun hükmü yoktur. Her ne kadar Ari kökenli diller (*reg, rectus, rihte, rihtan* vb.) ilk bakışta aksini söyler gibi görünse de, doğru doğru olduğu, yani eşyanın tabii düzenine ters düşmediği için, hüküm sürer, yoksa hükümlanlık ona sonradan ve dışarıdan ilişmiş, eklenmiş bir şey değildir.]

olarak—insanın denetiminden kaçıp kurtulan ve onu kuşatmakla tehdit eden bir şey olarak—ifşa ediyorsa o ölçüde denetlenecek-bir-araç olarak tarif ve takip edilir.³² “İnsan teknolojiyi ruhi-manevi tarzda ele alacak / idare edecektir (*die Technik geistig in die Hand*)” (VA 15).³³ Peki ya insan asla teknolojiye hâkim olmazsa? Ya teknoloji sadece araç değilse? Ya teknoloji özü itibarıyla ele alınacak, ustalıkla idare edilecek³⁴ bir şey değil de her şeyden evvel ve özü itibarıyla bir tezahür³⁵ olan bir şey ise?

32 [Yani peşine düşülüp elde edilmeye çalışılır.]

33 [Bundan bir önceki cümle şöyledir: Alles liegt daran, die Technik als Mittel in der gemäßen Weise zu handhaben. Lovitt bu cümleyi şu şekilde çevirir: Everything depends on our manipulating technology in the proper manner as a means: Her şey teknolojinin bir araç olarak uygun / ölçülü tarzda ustalıkla kullanılmasına bağlıdır. Beklenirdi ki cümlelerin sonunda yer alan *handhaben* mastarı ilk elde herkesin aklına geldiği gibi *handle* (kullanmak, idare etmek) ile karşılansın, fakat çevirmen sınırı aşmak, dolayısıyla aslın insicamını bozmak pahasına bir adım daha atar, fakat bu arada meselenin can alıcı noktasına parmak basar ve *manipulating* (hünerle işletmek, ustalıkla idare etmek, işleri kendi lehine olacak şekilde *tertîp* etmek) ortacını kullanır. Böyle bir tercihe ancak şöyle bir soruyla mukabelede bulunulabilir: Düşününürün bilgece bir *parsimonia* fikri ile telmihen *ihsas* düzeyinde bırakmayı tercih ettiği şeyi açık işaretle ihtar düzeyine çıkarma bir tasarruf olarak yorumcuya bırakılmış mıdır?

Bu arada geçerken belki şu kadarına işaret edilebilir: Kimin kimi ustalıkla kullandığını, kimin kimi kendi maksat ve emellerine alet ettiğini, dolayısıyla kimin kimi *araç* mesabesine indirdiğini yaşayan görecektir. Nitekim yukarıdaki cümlelerin ait olduğu paragrafın son cümlesi haber verir: Teknoloji insan denetiminden kaçıp kurtulmakla tehdit ettikçe hâkimiyet tesis etme / hükümrânlık kurma arzusu da o kadar acil ve zecri hale gelir. Bu cümle bir o kadar tersten okumaya da müsaittir: Hâkimiyet tesis etme / hükümrânlık kurma arzusu ne kadar acil ve zecri hale gelirse teknoloji de o ölçüde insan denetiminden kaçıp kurtulmakla tehdit eder.]

34 [İ: *mani-pulate*: manipule (: eczacı ölçüsü: bir avuç dolusu): *manipulus*: *manus* (el) + *plere* (doldurmak), lügatler sözcüğe günümüzdeki şeyleri, giderek insanları ustalıkla, kurnazlıkla, hileyle idare etmek anlamının on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde yerleştiğini söylemektedir.]

35 [İ: *manifestus*, *manufestus*, *manus* (el) + *-festus* (tehditkâr, tehlikeli, düşman): bu sözcüğün dilimizdeki karşılıklarında ihsas edilen anlam tınısı yoktur.]

Heidegger hakikate doğru iki yol takip eder. İlki illiyet yahut sebeplilik, ikincisi *tekhne* sözcüğü üzerinden ilerler.

Bizatihi araç, araç olma durumu nedir? Vasıta, vasat ve maksat gibi şeyler neye, nereye aittir? Aşikâr ki araç ve araç olma durumu batı geleneğinde dörtlü illiyet veya sebeplilik ile yakından irtibatlıdır. Fakat sebep nedir? Neden tam olarak dört sebep var? Bu dört sebep hangi temel üzere bir birlik teşkil eder? “Sanki”, diye hayretini ifade eder Heidegger, “dört sebep öğretisi gün gibi aşikâr bir hakikat olarak gökten inmiş gibi” (VA 16) hareket ederiz. İlliyet meselesine ve onunla birlikte araç olma durumuna girmedikçe teknoloji tarifi, olanca doğruluğuna rağmen karanlık ve temelsiz kalır.

Grekler için “sebeplilik” *causa* değildi (Latince *cadere*: vuku bulmak, tesadüf etmekten: “Bir şeyin şu veya bu tarzda vuku bulmasını meydana getiren”). Bu Latince tabirin kullanımı geleneksel sebebin dördüne de şu veya bu şekilde “müesir sebep”in [*causa efficiens*] hükmettiğini gösterir. *Causanın* Grekçe *aitionun* tercümesi olması tasavvur edilmişti, ki o: “bir başkasına borçlu olan” anlamına gelir. Grekler dört sebebi (*aitia*) minnettar veya mesul olmanın, medyun veya müteşekkiri olmanın (*das, was ein anderes verschuldet*)³⁶ hepsi birbirine ait dört tarzı olarak düşünmüştü (VA 16).³⁷ Gümüş kutsal kâsenin yapıldığı malzemedir. Gümüş kutsal kâsenin medyunluğuna, müteşekkiriğine iştirakçidir. Gümüş borçlu olan kutsal kâse de gümüşle birlikte kâseliğini suretine veya şekline medyundur, nasıl ki kâselik de onlara borçludur. Kâseyi kutsal bir kap olarak ibadet mahalline mahsus kılan - onu o yerle sınırlayan, ona imalinden sonra olacağı şeyi olmaya başladığı sınırları koyan ve temeli kazandıran—kâsenin *telo-*

36 [; *Verschulden*: kökteki *die Schuld*ü gözden kaçırmamak gerekir.]

37 Heidegger *denken* (düşünmek) sözcüğünün bir önermeyle yan yana gelmesine nadiren izin verir. Burada fiilin düşüncenin konusuyla dolaysız alakasını aktarmasını ister.

su³⁸—madde ve surete borçludur, ki onlar da ona borçludur, nasıl ki hepsi birlikte kâsenin borçluluğunda bir pay sahibidir. Nihayet gümüş ustası kâseyi hazırlayıp huzura çıkarmanın sorumluluğunda, borçluluğunda kendine düşen rolü oynar ama hiçbir surette müessir veya mübdi olarak değil, tam tersine o derin düşünmeyle borçluluğun diğer üç tarzını bir araya toplar (*überlegt sich und versammelt*). Burada derin düşünme diye tercüme ettiğimiz, Almanca *sich überlegen*, Heidegger'e göre Grekçe *legein*, *logos*: toplamak ile irtibatlıdır ki bu da *apophainesthai*, zuhura çıkarmak ile alakalıdır.³⁹ Gümüş ustası “kutsal kâsenin ortaya çıkması ve kendine istinat etmesinin sebebi olarak” (*das, von wo her das Vorbringen und das Aufsichberuhen der Opferschale ihren ersten Ausgang nehmen und behalten*) kâsenin borçluluğuna iştirakçidir (VA 17). Borçlu olmanın diğer bütün tarzları kutsal kâsenin zuhura ermesinde pay sahibi olmalarının “mahiyeti” ve “keyfiyeti” bakımından gümüş ustasına borçludur.

Fakat borçlu olmanın birbirinden bu kadar farklı olan bu tarzlarının birliğinin kaynağı nedir? Bu birlikte [rol] oynayış neyin içinde oynar?

Bu soruları sorma zorunluluğumuzun başta gelen sebebi bizim *aitionun* asli anlamının önünü tıkamamızdır. Bunun sebebi ise bizim “sorumluluk” ve “borçluluk” sözcüklerini artık ahlaki veya ameli anlamı dışında duymuyor oluşumuzdur. Bir şeyin vücut bulmasına birlikte vesile olan (*veranlassen*)

38 *Telosun* anlamına dair yapılacak bir irdeleme başlı başına önem arz eder. Heidegger *telosun* hedef ya da gaye anlamına gelmediğini ileri sürer. Tam tersine o başlangıcı mümkün kılan son ya da nihayete ermedir. Ve kabaca *peras*, sınır ile aynı anlamı ihtiva eder. Bu meselenin bir irdelemesi için *krş.*, Henri Birault, “Heidegger et la Pensee de la Finitude,” *Revue Internationale de Philosophie* (Bruxelles) XIV s. 137 vd.

39 Heidegger *Şölen*, 205b’yi zikreder. *Krş.*, *legein* ile *apophainesthai* arasındaki ilişkinin açıklaması için, Vincent Vycinas, *Earth and Gods, An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, The Hague, Nijhoff, 1961, s. 138-150.

ve birlikte tam visale⁴⁰ [doğru] yoluna başlaması⁴¹ için onu o yere bırakan (*lassen es dahin los*) borçluluğunun bu dört tarzının tümüne bunların hepsinin borçlu olduğu tek bir ortaya çıkarma (*Her-vor-bringen*) yekvücut tarzda nüfuz eder.⁴² “Hazır - mevcut olmayandan huzura - vücuda” bu müstesna ... çıkarmaya Platon *Şölen*’de *poesis* der (*Şölen*, 205 b).

Grekler için *poesis* hem sanatı hem zanaatı ihtiva ediyordu ama aynı zamanda bunlardan daha fazlasıydı. “Physis”, bir şeyin patlayıp açığa çıkması (*Aufbruch*), birdenbire görünür hale gelmesi en yüksek anlamda *poesis* olarak düşünülüyordu çünkü onun patlayıp açılması sanatçı veya zanaatkârda değil kendisindeydi. Borçluluğun dört tarzı, bahis konusu olan ister büyüyen bir şeyin zuhura çıkması, isterse üretilmiş bir şey olarak bir sanat veya zanaat eseri olsun, ortaya çıkarma içerisinde cereyan ediyordu. Nedir bu ortaya çıkarma: *poesis*? Bu saklılıktan saklanmamışlığa, saklılıktan sıyrılmışlığa çıkıştır. “Bu çıkış bizim [sırrını] açığa vurma - ifşa etme dediğimiz şeyde dinlenir ve salınır. Açığa vurma - ifşa etme için Greklerin *aletheia* sözcüğü vardı. Romalılar onu *veritas* ile karşıladılar. Biz “hakikat” diyoruz ve umumiyetle onu sadece bir önermenin doğruluğu olarak anlıyoruz” (VA 20). Greklere göre dört sebebin hepsi hakikate borçluydu.⁴³

40 [: ...in seine vollendete Ankunft. *Ankunft*: vesile, visal, *vuslat*, muvasalat: *telos* ve *entelekheia* ile birlikte düşünülmeli.]

41 [: *starting something on its way into arrival*: bu karşılık düşünürün maksudını aşılıyor ve düşünürün eskilerin illiyet tasavvuruna hâkim olan *lassen*: bırakma yerine aşına olmadıklarını öne sürdüğü *müessir olma* arasında açmak istediği mesafeyi kapatıyor.]

42 [Die geläufige und engere Bedeutung des Wortes »Veranlassung« besagt dagegen nur soviel wie Anstoß und Auslösung und meint eine Art von Nebenursache im Ganzen der Kausalität: Buna mukabil “vesile olma” sözcüğünün yaygın ve dar anlamı bir şeye çarpıp serbest bırakmaktan ibarettir ve bütün sebeplilik içerisinde bir tür ikincil sebep anlamına gelir.

Bu sebeplilik veya illiyet denildiğinde günümüz insanının zihninde oluşan tasavvura ve ondaki tesadüfilik yükünün ağırlığına ışık tutar.]

43 Bkz., yukarıda 29 numaralı dipnot.

Tam bu noktada Heidegger sorar, “Nerede yoldan çıktık? (*Wo haben wir uns geirrt?*)” Soru kinayelidir. Görünüşe göre meselemize, ki teknolojinin özüdür, sadık kalmadığımızı ima eder gibidir. Oysa söz konusu olan tam tersidir. (Meselelerin etrafında dönüp dolanarak sürekli yaygın telakkilerin tersini yoklamak zaten Heidegger’e özgüdür.) Bizim yoldan çıkmaya başladığımız gerçeğe daha uygundur. Elbette başlayabileceğimiz tek yerden başladık. Araç olma durumunu esas kabul eden yaygın teknoloji tarifi ile yola çıktık ki bu tarif içinde teknolojinin özünü saklanmış veya “uyuklar” halde taşır. Hakik[at]i “doğru üzerinden” aradık. Doğru bir sapma (*Irre*, [dalalet]) türüdür. Bir göz kırpma şeklinde olsa bile şimdi hakikat gözümüze ilişti. Öyle görünüyor ki teknoloji özel bir tarzda bir [sırrı] ifşa etme tarzıdır.

Bulduğumuz şey su katılmamış tuhaflığıyla kabul edilemez görünürse Heidegger bize bu tuhaflık tecrübesinin araştırma yoluyla erişebileceğimiz her muvakkat neticeden daha fazla hakikatin göz kırpması olduğunu söyleyecektir. Heidegger bize denemesinin daha ilk paragrafında—ki bu metin içerisindeki en zengin paragraftır, lakin yürüdüğü yolda onu takip etmeye başlayıncaya kadar yine de bizim için hemen hiçbir şey ifade etmez—“bütün düşünce yollarının ... alışılmadık tarzda dil içerisinde [dil sayesinde] ilerlediğini” söyler. “Alışılmadık” sözcüğü “*wohnen*”: yaşamak veya barınmak fiilinden türetilen “*ungewöhnt*”ün karşılığıdır. Ekseriya ve umumiyetle düşünce yolu boyunca yaşamayız. Dil içerisinde deyiş yerinde ise uyuklar vaziyette yaşarız.

Bir başka fakat daha kısa yol hakikatin bir anda benzer tarzda görünüp kaybolmasına [göz kırpmasına] götürür. Bu yol teknoloji sözcüğünün kökü içinde ilerler. Hem teknoloji hem teknik sözcükleri Grekçe “*tekhnikon*” sözcüğünün tercümesidir ki bu “*tekhneye* ait olan bir şey” anlamına gelir. O halde *tekhne* nedir? Elbette daha önce *tekhneyi* hem *physis* hem

sanat ve zanaat olan ortaya çıkarmada, *poesiste* tanıdık. *Tekhne* hüner ve maharetin değil fakat *poesise*, sanatkârın tamamlanmış bir eserin meydana-getirilmesine iştirakine ait olan bir şeyin adıdır. O aynı zamanda güzel sanatlar için de bir isimdir. Daha önemlisi *tekhne* imal - ibda etmenin adı değildir. En eski zamanlardan Platon'a kadar, der Heidegger bize, Grek düşüncesinde *tekhne epistemeye* aittir ve her iki sözcük de bir şeyi "en geniş anlamda bilmek", o hususta bir yabancı tedirginliği içerisinde olmamak⁴⁴ anlamına gelir.^{45 46} Hatta *tekhneyi* bir imal - ibda haline getirmiş olan Aristoteles için bile *tekhne* evleviyetle ve esas itibarıyla bir [sırrı] ifşa etme, bir *aletheia* tarzıdır, nitekim bu ifşa etmenin farklı tarzları olarak *episteme* ile *tekhne* arasında yaptığı ayırmadan (*Nikhomakhos'a Etik*, VI: 3, 4) açıkça anlaşılır. "Tekhne zaten önümüzde bulunan,⁴⁷ birdenbire ortaya çıkıp kimi zaman şöyle kimi zaman böyle görünebilen şeyi[n sırrını] ifşa eder" (VA 21). *Tekhne* bir imal - ibda veya bir vasıta istimali olmazdan evvel bir sırrı ifşa etmedir (*Entbergung*).⁴⁸ Şu halde *tekhneye* ait olarak teknoloji

44 [: das Sichauskennen.]

45 Krş., Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1952, s. 47: "Tekhne hiçbir surette bir pratik muvaffakiyet - tamamlama anlamına gelmez. Çok daha uygun bir tarzda bu sözcük bir bilme tarzını isimlendirir. Bilmek, görmenin en geniş anlamında, yani mevcut olanı mevcut olduğu haliyle kavramak olarak görmüş olmak demektir." *Tekhne* ile *physis* arasındaki ilişkinin pre-Sokratiklerden Aristoteles'e kadar tarihinin irdelenmesi için krş., Rudolf Boehm, "Pensee et Technique," *Revue Internationale de Philosophie*, XIV s. 204.

46 [Aradaki iki kısa cümle ziyadesiyle mühimdir: Das Erkennen gibt Aufschluß. Als aufschließendes ist es ein Entbergen.]

[Böyle bir] bilme açılma sağlar. Açılma olarak bilme bir [sırrı] ifşa etmedir [veya saklanmış olanı ortaya çıkarıcı bakıştır].

Şimdi anlaşılıyor mu yıllardır hemen her şeyin neden sadece lafını edip daha öteye geçemediğimiz?]

47 [Muhtemelen yanlış aktarılmış: *und noch nicht vorliegt*: ... ve henüz önümüzde bulunmayan.]

48 [Sözcüğün kökeninin dağ, tepe, yığın anlamına gelen *Berg* olduğu gözden kaçırılmamalı ve unutulmamalı ki asıl ihsas edilmeye çalışılan

“*aletheianın*, hakikatin vuku bulduğu alanda vücuda - huzura gelmedir (*west*)”⁴⁹ (VA 21). *Tekhne* içinden giden yol araç olma durumu ve sebep[lilik] ile giden yol ile aynı anlam bütününe götürür.

Fakat bu iki yol bizi gerçekte nereye götürmüş oldu? Heidegger’in Grekçe sözcüklerin asıl anlamları hakkında bütün bu söyledikleriyle—doğru olduklarını varsayarak; kolay kolay bilemeyiz—bugün teknoloji sözcüğü ile ifade etmek istediğimiz şey arasında herhangi bir alaka yahut irtibat olduğu nasıl söylenebilir? Bizim teknolojimiz eski Greklerin teknolojisinden kati ve belirgin tarzda farklı değil mi? Fakat biz teknoloji ile neyi kastettiğimizi biliyor muyuz? Biz asri zaman insanların çoğu teknolojinin tatbik sahasına konulmuş bilimden başka bir şey olmadığı ve saf “bilimler üzerine oturduğu” için Greklerin bu meyanda sahip olabilecekleri her şeyden temeli itibarıyla farklı olduğunu bir çırpıda söyleyiveririz. Kendi sözlerimiz bizi ele vermiyor mu? Herhangi bir şeyin temeli aynı zamanda nasıl “tatbik edilen - uygulamaya sokulan” bir şey olabilir?

Belki de bilim ve teknolojinin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu belli belirsiz de olsa bildiğimiz için bu çelişkiye biz meydan veriyoruz. Bizim sözde bilimlerimiz, deney cihaz ve aletlerin inşasında kaydedilen ilerlemeye bağlı olduğu için giderek artan ölçüde makine teknolojisine bağımlı hale geliyor. Eğer bilim teknolojiden istifade ediyor ve teknoloji de bilimden faydalaniyorsa, bu karşılıklı ilişkinin temeli nedir? Fakat neden bu ilişki sorgulama konusu yapılıyor? Bu eski teknoloji ile yeni teknoloji arasındaki farka dair sorulan sorudan sapma anlamına gelmez mi? Hayır. Bilakis bu modern

fiil haliyle yığılma sonucu altta kalıp gizlenenin, tıpkı *aletheueinde* olduğu gibi *ent-* privativusu ile *entbergende* bu defa kazılıp kaldırılarak açığa çıkarılmasıdır.]

teknoloji ile bilim arasındaki bu karşılıklı ilişkinin—ve birinin diğerine takaddümü veya tahakkümü değil—yeni teknoloji ile eski teknoloji arasındaki temel farklılıklardan birini oluşturduğunu gösterir. Keza bu ilişkinin temellenmesine ve o temel üzerinde belki de bilim ve teknolojinin esası itibarıyla bir olduğunu nazarı dikkate alma ihtiyacına da işaret eder.

Heidegger modern teknolojinin eskilerin teknolojisinden, veya bu sebepten ötürü, bir nesil öncesine kadar *Schwarzwald* köylüsünün yararlandığı teknolojiden, farklı olduğunu inkâr etmez. Aslında birçok bakımdan modern teknoloji eski teknolojiye taban tabana zıttır. Her ikisi de [sırrı] ifşa etme tarzı olmaları bakımından aynıdır. Ne var ki ikisi [sırrı] ifşa etme tarzları bakımından ayrıdır. Her ikisi de temelini kendisine özgü ve hayli farklı ifşa etme tarzında bulur veya onunla sevk ve idare edilir. Hiçbiri öncelikle araç olma hali veya imal yahut ibda etme değildir. Modern teknolojiye hâkim olan bir kışkırtma veya meydan okuma ruhudur (*Herausforderung*).

Modern teknolojiye egemen olan [sırrını] ifşa etme *poesis* anlamında “ortaya çıkarma”da göz önüne serilmez. Modern teknolojiye hükümran olan [sırrını] ifşa etme tabiata bizatihi meydan okunarak biriktirip saklanabilecek enerjinin tedarik edilebilmesi için akıldışı talepler dayatan bir meydan okumadır.⁵⁰

...Bir toprak parçasına ... kömür ve maden cevherinin çıkarılmasıyla meydan okunur. Yeryüzü şimdi bir kömür sahası, toprak da bir maden cevheri yatağı olarak sırrını ifşa eder. Köylünün tertip ve tanzim etmek (*bestellen*) için kullandığı tarla aynı şey bakıp gözetme ve muhafaza etmeyi de içerdi-

50 [Aslı şöyledir: Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann.

Modern teknolojiye hâkim olan [sırrını] ifşa etme kendisinden bu haliyle söküp alınarak depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi için tabiata akıldışı talepte bulunan bir meydan okumadır.]

ğinde farklı göründü. Köylünün çalışması tarlanın toprağına meydan okumaz.⁵¹ Onun işi tohumun ekilmesiyle tohumu geliştirici güçlerin muhafazasına bırakır ve onun büyüüp serpilmesine göz kulak olur. Fakat bu arada tarlanın düzene sokulması da tabiata *saldıran*⁵² (*stellt*) düzene sokmanın bir başka türünün soğurmasına - sömürmesine (*Sog*) maruz kalmıştır. O tabiata meydan okuma anlamında saldırır. Ziraat artık gıda sanayisi için makineleşmiştir. Havaya azot sağlamak, toprağı maden cevheri, mesela uranyum temin etmek (ki ona da yine atom enerjisi ... tedarik etmek) için saldırılır.

Gücünden elektrik enerjisi üretmek için Ren nehrinin üzerine baraj kurulur (*gestellt*). O Ren'i kuvvetini tazyik olarak vermeye zorlar (*stellt auf*), tazyik de doğrudan türbinleri dönmeye zorlar (*daraufhin stellt*). Bu dönüş makineleri harekete geçirir. Makinelerin itiş gücü elektrik akımını cereyana zorlar (*herstellt*).⁵³ Uzun mesafe güç dağıtım merkezleri ve kablolar şebekesi elektriğı sevk etmek için kurulur...⁵⁴ Hidroelektrik

51 [Aslı şöyledir: Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen.

Köylünün vaktiyle ekip biçtiğı ve düzene soktuğı saha, düzene sokma ihtimam gösterme ve muhafaza etmeyi de ihtiva ettiğinde farklı görünür.]

52 [Lovitt, *set up* ve *set upon* fiil yapıları ile karşılar, fakat aşağıda da görüleceğı üzere Almanca fiil çatılarının nüanslarını mukabil bir canlılık ve çarpıcılıkla vermez. Az ileride yazarın da temas edeceğı üzere lafızlara noktası virgülüne sadakat yer yer kastedilen mananın kaçırılmasına sebebiyet verebileceğı için metnin aslında fiil çatılarıyla ihsasen verilme-ye çalışılanın, gözetilen inceliğın ihlali pahasına, açıktan verilmesi daha uygun düşebilmektedir. Krş., yukarıda 33 numaralı dipnot, II. paragraf.]

53 İtalikler Heidegger'e aittir.

54 *Stellen* fiilini "düzenlemek" fiiliyle tercüme etmek ve fiilin önündeki Almanca önekleri mukabil edatlar (*prepositions*) ile karşılamak suretiyle bu cümlede Heidegger'in sık sık başvurduğu bir anlam kümesini "bir araya toplama" tarzını misallendirme girişiminde bulunulmuştur. Metnin bütününde genelde bu tarzda tercüme etmekten kaçındım çünkü Almanca bileşik fiillerin lafzi anlamları böyle bir tercümeyle zorunlu olarak bir ölçüde kararmaktadır, nitekim burada bilhassa *bestellen* fiilinde de olan budur. [Almanca ile belli ölçüde akrabalığı olan İngilizce için bir yere kadar mümkün olabilen böyle bir çaba kökten yıkıp yeniden kurmadıkça dilimiz için imkânsızdır.]

santrali Ren Nehri üzerine yüzyıllardır bir kıyıyı diğer kıyıya bağlayan eski ahşap köprü gibi kurulmadı. Tam tersine nehir güç santraline göre kurulur. Şimdi nehir, yani bir su gücü tedarikçisi olarak ne ise o, güç santralinin özünden çıkar...⁵⁵ Modern teknolojiye hüküm süren [sırrını] ifşa etme bir meydan okuma (*bestellen*)⁵⁶ anlamında kurma - zorlama (*stellen*) karakterine sahiptir. Bu meydan okuma tabiatta saklı enerjinin kilidinin açılması, kilidi açılmış olanın dönüştürülmesi, dönüştürülenin depolanması, depolanmanın da yeniden dağıtılması ve dağıtılanın düğmeyle açıl[ıp kapatıl]ması ile cereyan eder. Kilidini açma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve düğmesini çevirme [sırrını] ifşa etmenin tarzlarıdır. Süreç asla sona ermez. Ne de belirlenmemişliğe doğru akıp gider. [Sırrını] ifşa etme kendi çatallı yollarını⁵⁷ kendisine ifşa eder ki bu sayede onları tanzim edebilir. Bu tanzim etme de kendi hesabına her yerde teminat altına alınır. Tanzim ve temin etme meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin temel özellikleri haline gelir. (VA, s. 22-24).

Heidegger meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmeye ait olan her şeyin vücuda geliş tarzını tarif etmek için, “kaynak” diye eksik ve yetersiz çevrilmiş olan “Bestand” sözcüğünü kullanır. *Bestand* “hazır bekleme” olarak bir hazne veya arz - tedariği ifade eder. Bu sözcük aynı zamanda sürüp gitmek [sebat etmek] ve katlanmak [dayanıklı olmak] ikili anlamıyla birlikte *bestehen* fiilinin diğer anlamlarını da içinde barındırır.⁵⁸ Böy-

55 Heidegger ekleyebilirdi: “ve kendi özünden değil”.

56 [Lovitt bu fiili *challenge* olarak karşılamışsa da bunu birini ... cebirle değil tahrikle bir şeyi yapmaya zorlama olarak anlamak gerekir.]

57 [Lovitt muhtemelen okurun metnin aslına aşına olduğunu farz ederek çevirisini zaman zaman ihtisaren iktibas etmektedir: *vielfach verzahnten* Bahnen: birbiri içine geçen (bu metinde *çatallanmak* fiilinin ortacıyla karşılanmış) anlamına gelen ortaç sıfatın fiili *verzahnen* bu birbiri içine geçmenin *çarklar - dişliler* (Zähne) yoluyla olduğunu ihsas etmektedir, ki fiilin asıl anlamı da *çarka diş kesmek, çarkı dişlemektir.*]

58 *Bestehen* fiilinin günümüz Almancasında çoğu zaman basitçe “olmak” ve “var olmak” fiillerinin yerini tutması Heidegger’in baktığı yerden hatırı sayılır derecede alakaya değerdir.

lelikle Heidegger onun bize bitmeyen bir hazır ihtiyat[- kaynağ]ı düşündürmesinin yolunu arar. *Bestand* karşıda duran, nesne anlamına gelen *Gegenstand* ile karşı karşıya getirilmek istenir. Doğrusunu söylemek gerekirse modern teknoloji için nesneler yoktur. Olanların tamamı geniş sabit bir ihtiyatlar havuzundan ibarettir.⁵⁹

...Uçuş pistinde duran bir uçak hâlâ bir nesnedir. Kuşkusuz. Makineyi böyle tasavvur edebiliriz. Fakat o zaman kendisini mahiyeti ve keyfiyeti hususunda bizden saklar. Sırrını ifşa ettiğinde o uçuş pistinde nakliye imkânını temin edecek (*sicherstellen*) şekilde tanzim edildiği (*bestellt*) kadarıyla ancak bir hazır kaynak - imkân olarak durur. Bunun için onun bütün mürekkep parçaları itibarıyla o iş için hazır ve düzenlenmiş: emre amade (*bestellfähig*) olması gerekir. (VA, s. 24).

Hazır kaynak olarak tabiat tasavvurunun ve insan davranışına (*Verhalten*) hâkim olan meydan okuma tavrının kökeni nedir? Heidegger'e göre bunların her ikisi de Descartes ile başlayan bütün felsefede⁶⁰ açık ya da örtük olarak mevcut olan öznellik—dolayısıyla iradecilik—ile mahrem tarzda irtibatlıdır. Keza bunların izi tabiatı hesaplanabilir bir güçler uyumu olarak (*als einem berechenbaren Krafte-zusammenhang*) tasavvur eden ve tabiata pusu kuran veya onu tuzağa düşüren (*nachstellen*) sağın bilimlerin gelişmesinde de sürülebilir.

Yeniçağ fiziği tabiatı sorgulama işine aygıtları soktuğu için⁶¹ deneye dayalı fizik değildir, tam tersine; fizik ve aslında zaten

59 Heidegger başka bir yerde daha da çarpıcı bir tarzda ifade eder: "Eğer yakından bakarsak çoktan beri, artık hiçbir nesnenin olmadığı bir dünyada yaşadığımızı görürüz." *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, s. 65.

60 Heidegger'in kullandığı sözcük metafiziktir, çünkü metafizik her felsefenin, hatta bir metafiziğe sahip olmadığını iddia ettiğinde bile, en önemli veçhesini teşkil eder.

61 [Ya da aslında olduğu gibi: ...tabiatın soruşturulmasında kullandığı için...]

saf nazariyat olarak tabiatı önceden hesaplanabilir bir güçler uyumu⁶² (*Vorausberechenbaren Zusammenhang von Krafte*) olarak kurduğu için deneyi düzenler yani tabiatın bu tarzda kurulduğunda kendisini bildirip bildirmeyeceği ve nasıl bildireceği ile ilgili soruşturma için düzenler. (VA, s. 29).

Meydan okuyucu [sırrını] ifşa etme, her ne kadar o zaman hususi tarzda öne çıkmamışsa da, makine teknolojisi on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmazdan çok önce fizik ve matematikte zaten hüküm sürüyordu. Haddizatında “sadece modern teknoloji değil, fakat her türlü vücuda gelme (*alles Wesende*)⁶³ en uzun zamandan beri kendisini her yerde saklı tutar” (VA 30). Meydan okuyucu [sırrını] ifşa etme, “teknolojik bir şey değildir” zira o modern teknolojinin özüdür.

Fakat şimdi nerede yoldan çıkmış olduk? Hemen meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin ortaya çıkışının tarihine işaret etmek kökenle ilgili soruya cevap vermez, bilhassa eğer her şey en uzun zamandan beri saklı kalıyorsa. Yoksa “köken”i doğuran, ortaya çıkaran şey anlamında mı kullanıyoruz? Ve o zaman insan “saldıran, zorlayan” anlamında ortaya çıkaran mıdır? İnsan meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin ortaya çıkarıcısı mıdır?

İnsan onu icra eder. Fakat gümüş ustası kutsal kâsenin ortaya çıkmasının ne kadar müsebbibi veya murakıbi⁶⁴ ise modern insan da gerçek olan her şeyin kendisini göstermeye veya geri çekmeye eriştiği meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin veya saklanmamışlığın düzenlenmesinin ancak o kadar müsebbibi veya murakıbidir. Tam tersine tabii güçlere meydana okuması için insanın kendisine meydan okunur. Hepimizin “insan malzemesi” ve “insan kaynakları” hakkın-

62 [Ya da: birbiriyle uyumlu önceden hesaplanabilir güçlerin toplu birlikteliği.]

63 Krş. aşağıda 88 numaralı dipnot.

64 [Yani onun her bakımdan denetim altına alanı ve tutanı.]

da konuşuyor oluşumuzun da işaret ettiği gibi bir bakıma insan tabiattan daha da esaslı ve köklü bir tarzda emre amade duran: kaynak [zihniyetin]in bir parçasıdır. Ne var ki tam da insana bütün tabii güçlerden daha esaslı ve köklü bir tarzda meydan okunduğu için mantığa aykırı gibi görünse de aynı ölçüde doğrudur ki, o *sadece* [emre amade duran:] kaynak varlığa asla ulaşamaz. “İnsan teknolojinin peşinden koşarken bir sırrını ifşa etme tarzı olarak düzenlemeye (*Bestellen*) iştirak eder. Hal böyle olmakla beraber içinde düzenlemenin kendisini açtığı saklanmamışlık bizatihi asla bir insan işi, mamlul bir şey (*Gemächte*) değildir, şu kadar ki o “bir kimsenin bir özne olarak bir nesneyle irtibatlı olduğu her defasında içinden geçtiği bir alandır” (VA 26).

Meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin kökeniyle ilgili soru en iyi “[sırrı] ifşa etme nasıl olup biter?” diye sorulur. Bu sorunun cevabı tarih (vakayiname) açısından veya kim kimdir ya da ne nedir diye verilmemelidir. Cevap yakının en yakını cihetinden, en aşına olan açısından gelir. [Sırrını] ifşa etmenin olup bitmesi kendimizi zaten bulduğumuz, her yerde konulduğumuz şeydir...“İnsan saklılıktan sıyrılmışlığın içinden kendi yolunda vücuda geleni [sırrını] ifşa ederse, onunla çeliştiğinde bile, saklılıktan sıyrılmışlığın çağrısına karşılık verir” (VA 26). Her ne kadar insan tabiatı kendi tasarımının (*Vorstellung*) bir alanı olarak görse ve onu tuzağa düşürse (*nachstellen*) bile bir [sırrını] ifşa etme tarzınca zaten talep edilir. Heidegger bu [sırrını] ifşa etme tarzına “das Ge-stell” der.

“Ge-stell” tabirinin başka bir dile aktarılması mümkün değildir. O meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin bütün tarzlarını bir araya toplar (*versammelt*).⁶⁵ Sözü edilen tarzlar

65 *Ge-stell*deki “ge” öneki bir geçmiş zaman ortacını hatırlatmasının yanı sıra Almancada çoğu zaman bir toplamayı tasrih etmek üzere kullanılır. Heidegger *Gemüt* ve *Gebirgü* benzer misaller olarak zikreder zira

stellen fiili üzerine, mesela *vorstellen* (tasarımlamak), *feststellen* (tespit - tayin etmek), *bestellen* (düzenlemek veya yönetmek), *nachstellen* (pusu kurmak veya tuzağa düşürmek), *sicherstellen* (temin etmek, sağlamak), *herausstellen* (dışarı çıkarmak, açığa vurmak), *verstellen* (tıkamak, yerini değiştirmek) vb. inşa edilmiştir.

İnsanı gerçek olana hazır kaynak [/emre amade duran] olarak tahakküme zorlayan meydan okumayı kendisini gösterdiği tarzda ele alıyoruz... İnsanı... hazır kaynak olarak kendini ifşaya zorlamaya oraya toplayan (*dahin versammelt*) bu meydan okuyucu talebi—*Ge-stell* diye adlandırıyoruz (VA s. 27).

“*Ge-stell*” tabiri uydurma bir sözcük değildir. Vaktiyle *eidos* kavramı muhtemelen kendisini Platon’a nasıl telkin etmiş ise, bu sözcük de kendisini Heidegger’e benzer bir tarzda sunar.⁶⁶ *Eidos* tabiri bütünüyle duyulara dayalı bir görüş için isimdi. Fakat Platon’da tuhaf ve alışılmadık bir tarzda (*ungewöhnt*), hatta neredeyse sarsıcı bir şekilde, her türlü gerçekliğin kendisini gösterdiği veya vücuda geldiği tarzın ismi haline geldi. *Gestell* gündelik Almancada çerçeve veya sehpa anlamına gelir; Heidegger onun her türlü gerçekliğin günümüz insanlarına kendisini veriş tarzını isimlendirdiğine inanır. Elbette biz, Almanya’da doğmamış olanlar, Almanların kitap rafına veya iskeletlerine verdikleri ismin aynı zamanda her türlü gerçekliği de isimlendirdiğini gördüklerinde ve o takdirde hissettikleri ürpertiği tam olarak

Ge-stell bir isim görünümüne sahiptir fakat aynı zamanda *gewahren*, *gebrauchen*, *geniessen*, *genügen* vb. fiillerini de zikredebilirdi çünkü tıpkı Grekçe *on* ortacı gibi *Ge-stell* de “hem fiil hem isim anlamına iştirak eder”. (Krş., *Was Heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, s. 133.)

66 İngilizce konuşan okurların, yine *stellen* fiili üzerine oturan “*Gestalt*”ın, Grekçe *eidos* sözcüğünün Almancadaki mutata çevirisi olduğunu akıldan çıkarmamaları gerekir.

bilemeyiz.⁶⁷ Keza bir çılgınlığın karanlık derinliklerinden yayılır görünen su katılmamış saçmalık ürpertinin de ötesindedir zira düzenlemenin sonsuzluğuna doğru bu çılgınca hareketi bizim için çerçevenin durağan birliği ve sınırlı uzaklığı ile aynı şekilde tasarlamamanın veya tasarımlamanın yolu yoktur. Bu eş zamanlılığa doğru çekilip küçülmüş sebepliliktir. Bu hayatımızı sürdürmenin endişesi ile birlikte düzleştirilmiş güvenliğidir. Hal böyle olmakla beraber, der Heidegger, *Ge-stell*'deki *stellen* sözcüğü aynı zamanda “kökü olan... diğer *Stellen*”in, *poiesiste* hüküm süren yerine koyma ve huzura getirmenin (*herstellen* ve *darstellen*) denk düşen anlamlarını da muhafaza etmelidir.

II

Modern teknolojinin özü kendisini *Ge-stell*'de gösterir. Bunu bilmek bu öz ile “özgür ilişki” kurma yolunda ancak bir ipucuna (*Hinweis*) sahip olmaktır. İlişki—ki İngilizcede [*relation*] neredeyse ölü bir sözcüktür—tam mana menzili içerisinde “izafe etmek”, “delil olarak göstermek”, “sık sık gitmek”, “münasebet kurmak”, “parçası olmak”, “elde etmek” vb. bulunan *beziehen* fiilinden türeyen *Beziehung* sözcüğünün karşılığıdır. Aradığımız ilişki böyle bir hareket içerisinde salınır.

Bir bakıma zaten aradığımız ilişki içerisinde bulunuyoruz. Zira modern teknolojinin özü “insanı bir yola”, yani “gerçek olanın her yerde, az veya çok açık tarzda, [emre amade -] kaynak haline gelmesi”yle [cereyan eden] sırrını ifşa etmenin yoluna koymuştur (VA 32). Bu [sırrını] ifşa etme tarzı

67 Heidegger Platon'un *eidos* sözcüğünü kullanımının Grek *Gemütüne* [hissiyatına, mizacına] tahkir ve tecavüzünü bilme iktidarsızlığımızdan söz ettiğinde, böyle bir sarsıntıyı daha da büyük bir kavrama imkânsızlığına işaret etmek için, biz yeni dünya insanlarından “biz, geç doğmuşlar” diye söz eder.

bizim tarihi kaderimizdir (*Geschick*)⁶⁸, gerçi o bir zorlama veya kuvvet (*Verhängnis*)⁶⁹, ya da yığılmış, ölü bir geçmişin ağırlığı olarak değil bizi bulan ve karşılayan bir şey olarak kaderdir. O içinde durduğumuz ve kendisiyle daha sonra bir ilişki kuramayacağımız [sırrını] ifşa etme olduğu için bizim kaderimizdir.

68 “Geschick”e uygun bir muamele ve mütalaa gibi bir şey bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Richardson *Geschick*i “mittence” olarak tercüme eder ki bu ona hem yaymayı [*emitting*] (yani göndermeyi) hem de bağlamayı [*committing*] (*Sein und Zeit*’ta *Schicksal*, veya kismet - talihi tercüme etmek için kullandığı sözcük) çağrıştırır. Richardson *Geschichte* sözcüğünü ise fasılalarla meydana gelme [: *intermittence*: dolayısıyla belli bir devre mahsus] olarak çevirir çünkü Heidegger’e göre tarih sırrını ifşa etmelerin, hepsi birbiriyle şu veya bu şekilde irtibatlı, büyük çoğunluğu belli başlı birkaç tanesine tabi olan göndermelerinin büyük yekunundan müteşekkildir. (Krş. Richardson, op. cit., s. 435n.) En ziyade talihsiz olansa bu sözcük uydurmalarının miyar haline gelmiş olmasıdır zira *submit*, *permit*, *omit* vb. başka birçok İngilizce sözcüğün *Geschick*in anlamı ile hiçbir irtibatı yoktur fakat daha da önemlisi bütün bu nevi sözcüklerin Fransızca *mettredan* (Latince *mettere*), düzenlemek veya yerleştirmek—Almanca: *stellen* kurulmuş olmasıdır! Burada maksadın anlaşılmasını kolaylaştırmak için bazı hallerde *Geschick*i “tarihi kader” diye çevirdim ve başka durumlarda siyak ve sibakın gerekli kılar görüldüğü vurguya bağlı olarak sadece “gönderme” diye karşılamayı tercih ettim.

69 Lingis burada kaderciliğin olmadığı iddiasına ışık—fakat belki de biraz fazla ışık tutar. Burada iktibas edilen son cümleye var gücümüzle dikkat kesilmez isek sözcükleri tehlikeli derecede yanlış yöne sevk edici olabilir: “Bunun—deyiş yerindeyse—bir tercih olduğu doğru. Bize düşenin, teknik dünyasını düşüncesi, hayal ufku ve tatbikatıyla tarihi bir tercih, tarihimizin belli bir döneminde başlamış, bir kere başladıktan sonra kendisini sürdürmüş, bir çığıra bir dil ve hayal ufku, bir tatbikat ve sonu olmayan bir vazifeler çevreni toplamış olan bir kader veya bir zorunluluk, bir mukadderat gibi kaçınılmaz olan belli bir takdir olarak görmek olduğu doğru. Fakat bu başlamış olan süreci, doğrusunu söylemek gerekirse, *insan tarafından yapılmamış bir tercih olan* bu çığırı tersine çevirmek bizim işimiz değil.” (A. F. Lingis, “On the Essence of Technique,” Manfred S. Frings, ed., *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago, Quadrangle Books, 1968 içinde, s. 131). İtaliye bana ait.

Dolayısıyla “Onunla nasıl bir ilişki kurabiliriz”⁷⁰ sorusu her zaman çok geç kalır. Fakat kendimizi, her yerde ister umumi ister hususi olsun, yapıp etmeleri *Ge-stell*in tahakkümü altına alınmış kimseler olarak doğrudan tecrübe edip etmediğimiz sorusu asla geç kalmaz. Her şeyden evvel kendimizi açıkça *Ge-stell*in kendisinin vücuda geldiği yere nüfuz edip etmediğimiz ve bunu nasıl yaptığımız sorusu asla geç kalmaz. (VA, s. 31-32).

Ge-stell hususi tarzda kendi kendini sürdüren ve yoğunlaştırıp tahkim eden bir [sırrını] ifşa etmedir. Nesneler dünyası çözülüp ne kadar hazır kaynaklara dönüşür, insan ne kadar bu kaynağın hâkimi olarak [sırrını] ifşa ederse insan da kendisini tahakküm altına alınmış olarak tecrübe etme imkânından o kadar uzaklaşır. Ne var ki insan kendisini tahakküm altına alınmış olarak tecrübe etme imkânından ne kadar uzakta durursa bir uçurumun kenarına—kendisi de çözülüp hazır kaynağa dönüşme ihtimaline o kadar yakın durur. Bu istikamette tehdit edildiğinde o kendisini yeryüzünün efendisi olarak yüceltir ve her şeyin insan tarafından yaratıldığı sanısı ile övünüp gururlanır. Öyle görünmeye başlar ki “sanki insan her yerde sadece kendisi ile karşılaşır. Heisenberg tam bir doğrulukla gerçek olanın kendisini bugünün insanına bu tarzda sunması gerektiğine işaret etmiştir” (VA 35). Fakat tehlikeye verilen bu karşılık ancak insanın kendisini *Ge-stell*’in tahakkümü altına alınmış olarak tecrübe etmekten uzaklaşmasıyla neticelenir. “İnsan *Ge-stell*’in üzerine öylesine tam bir dikkatle titrer ki⁷¹ onu bir talep / çağrı olarak kavrayamaz, kendisini hitap edilen olarak göremez” (VA 35). O ister *Ge-stell* tarzında isterse, ortaya çıkarma, *poesis* dahil, başka bir ifşa etme tarzı ile ilgili olsun [sırrını] ifşa

70 [... kurabiliriz?” diye, bu tarzda sorulduğunda...]

71 [: ...ona öylesine kemali dikkat ve vücutla katılır ve onun bir parçası haline gelir ki...]

etmenin bilgisinin imkânını kendisinden giderek daha fazla uzaklaştırır.

Heidegger varlığın kendisini merkezi manada bahis konusu olan sınırlı olan olduğunda asla başka bir tarzda açığa vurmadığı öğretisini sık sık tekrarlar. İnsan tam doluluk ve parlaklık olan bir varlık alanına ulaşamaz. Tersine varlık her zaman kendisini sırrıyla ifşa eder ve kendisini ancak aynı zamanda saklarken ifşa edebilir. Her ifşa etme aynı zamanda bir saklanmadır. Ve her ifşa etme sırla dolu olarak gerçekleşir.

Burada Richardson'un sözlerini iktibas edebiliriz: Köken olarak Heidegger'in varlığı hakkında konuşurken o keskin bir dikkatle varlığın esas itibarıyla bir doluluk, bir mebzuliyet olduğunu kaydeder; "o bir aşırı bolluk, sürekli bir *taşma* değildir. Deyiş yerinde ise varlık coşkunluğuyla, sürekli olarak kendisini aşar, ardından kendisi için kendi yetersizliğini tecrübe etmek için geri kendisine döner".⁷² Heidegger'e göre batıda kabaca 2500 yıldan beri olan şey budur.

Fakat insanın bu harekette fiilen tuttuğu yer, oynadığı rol nedir? İnsanın yerinin veya rolünün, farkında olsun veya olmasın, dört *aitia* içerisindeki gümüş ustasının yeri veya rolüne kabaca denk olduğu söylenebilir mi? İnsanın varlıkla münasebetine dair Heidegger'in birçok mecaz yahut temsili vardır fakat belki de en sık kullanılanı bitkinin toprakla münasebetiyle kurulan benzerliktir. Heidegger Nietzsche'yi iktibas eder: "Kilise mezarlığı yakınında bir bitki, bir protestan papazının evinde bir insan olarak doğdum... Bir zamanlar kendisini kucaklamış her şeyden insan böylece gelişir..."⁷³ Bu tür temsiller kendi başlarına alındığında her zaman yanıltıcıdır, çünkü insan sadece bir varolan değildir

72 William I. Richardson, S. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff, 1967, s. 444.

73 *Was Heisst Denken?* s. 75.

fakat varlık ile varolanlar arasında “aradaki” dir. İnsan varlığın oradasıdır (*Da*). “İnsan tabiatı açık olmak olan oradadır”.⁷⁴ “Orada-olan (*Dasein*) varlığın açılıp saklanması ek-statik alanıdır”.⁷⁵

İnsan özgürlüğü kökeni itibarıyla istemenin illiyet veya sebepliliğine bağlı değildir. Bilakis özgürlük [varlığın sırrını] ifşa etme[si]nin vukua gelmesiyle en mahrem ilişki içerisinde bulunur. “İnsan özgürlüğe sahip olamaz. En fazla tersi doğrudur: özgürlük ona sahip olur”⁷⁶ “Her türlü [sırrını] ifşa etme özgür olandan gelir, özgür olana gider ve özgür olana götürür” (VA 33). Özgürlük saklılığın (sır) örtüsünün örtü olarak parlamasına izin veren açık alanın (*Lichtung* [kayran]) açıklığıdır.⁷⁷ Özgür olmamak hem örtüyü hem örtünün unutulmasını unutmuş olmaktır. Şu halde kendimizi teknolojinin özüne, meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmeye açtığımızda “beklenmedik tarzda kaldırılıp özgürleştiren bir talebe bıraktığımızı” görürüz (VA 33). *Ge-stellin saklılık-tan* [sırrını]

74 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, s. 156.

75 *Holzwege*, s. 104.

76 *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt, Klostermann, 1954, s. 16-17.

77 Heidegger üzerine Richardson’ dan daha az yetkin olmayan bir uzman *Lichtung*u “aydınlatma süreci” diye çevirir, ve bazı uzmanlar da sözcüğü doğrudan “aydınlanma” diye karşılamayı tercih ederler. Jean Beaufret tarafından kendisine Fransızca olarak verilmiş ve *Kierkegaard Vivant* başlığını taşıyan bir hatıra kitabına dahil edilmiş bir konuşmadan bu yana Heidegger’in bir vücuda gelme için açık alan anlamında açıklığı - kayranı (*clairiere*) kastettiği tereddüde yer bırakmayacak derecede sarahate kavuşmuştur. Heidegger’in bu tarihten önceki eserlerinde “açıklıktan” başka bir anlam kastettiğine dair bir sarahat yoktur fakat bu daha erken *Lichtung* anlayışı vücuda gelmenin aşırı zihnileşmesi gibi bir netice tevhit edebilir. Heidegger yeni *Lichtung* anlayışını, bizi sözcüğün *Licht* (parlaklık) değil *leicht* (ağır olmayan) sözcüğüne dayandığı hususunda bilgilendirerek doğrular. Krş., Martin Heidegger, “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,” *Kierkegaard Vivant* içinde, Colloque organisé par l’Unesco a Paris du 23 au 25 avril, 1964; allocution de René Maheu, Paris, Gallimard, 1966, s. 170 vd.

ifşa etmenin bir göndermesi (*Geschick*, kaderi)⁷⁸ olarak farkına varırız.

[Sırrını] ifşa etmenin bir göndermesi [kaderi] ne olursa olsun ve ne zaman cereyan ederse etsin yanlış yorumlanacak bir tehlike vardır. Yanlış yorum esas itibarıyla insanın [dikkatinin] ifşa edilmiş olana takılıp kalmasına, ifşa etmenin gönderildiği sırrı tıkayan ve bir bütün olarak gerçekliği çarpıtan dolaysız olan ile bir meşguliyyete dayanır. *Vom Wesen der Wahrheit*'te, Heidegger buna “dalalet”: yolunu şaşırma—*die Irre* der.⁷⁹ Daha evvel dalalet *Ge-stellin* kendini sürdürmesinde gözümüze çarpmıştı. Dalalet, her ne kadar bu akli karıştırabilirse de, hakikat olmayan [*ifşa etmeme*] olarak hakikattir (*ifşa etme — Entbergung*).⁸⁰ Mantiğa aykırı gibi görünse de bir o kadar doğru olan: bunun varlığın geri çekildiği veya geri çağırdığı [sırrını] ifşa tarzı olduğudur.⁸¹ *Irre* (dalalet) sözcüğü *Irrtumda* (yanlış, yanlış) yerleşmiş bütün anlamları, *Irrer* (kaçık), *irre gehen* (yoldan çıkmak, yanlış yola sapmak) bir araya toplar.⁸²

Hatta *poesisin* ulu ve kutsal günlerinde bile, varlık geri çekildiği için, dalalet vardı. Çok sonra, fakat hâlâ *Ge-stell*den çok önce, gerçeklik kendisini sebep ve neticenin saklanmamışlığında göstermeye başlamış ve Tanrı ilahiyatçılar tarafından bile *yaratmanın causa efficiensi* açısından tasavvur edilip uzaklığının esrarengizliği kaybolduğu için ulu ve kutsal olan geri çekilmişti. Daha yakınlarda hakikat doğruya⁸³ doğru geri

78 Krş., yukarıda 68 numaralı dipnot.

79 Krş., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, 1954, s. 22.

80 Age., s. 17.

81 Heidegger'e göre saf ve basit yanlışsama gibi bir şey yoktur: “Wieviel Schein, jedoch soviel Sein.” (*Sein und Zeit*, s. 56.)

82 Bu değerli müşahede için William B. Macomber'e müteşekkirim: *The Anatomy of Disillusion: Martin Heidegger and the Nature of Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

83 [: richtig, correct.]

çekilirken tabiat kendisini hesaplanabilir bir kuvvet ve tesirler birlikteliği olarak sunmasına izin veren saklanmamışlık içinde sırrını kaybetmiştir. Şimdi [sırrını] ifşa etmenin tehlikesi—ki bu *Ge-stell*’in “en büyük tehlikesi”dir—varlık insanı “daha asli bir hakikatin çağrısını tecrübe etme” (VA 36) imkânından ebediyen mahrum edebilecek kadar geri çekildiği için insanı özü bakımından tehdit etmektedir.

Ne var ki varlıktan yoksunluk tecrübesinin bu evresinde bile *Ge-stell* bizatihi asli hakikati bünyesinde barındırır. Koruyucu gücü saklayan ve muhafaza eden *Ge-stell*—bu bütün tehlikelerin en büyüğüdür. Heidegger Hölderlin’den iktibasta bulunur:

“Fakat tehlikenin olduğu yerde, gelişir

Kurtarıcı güç de.” (VA 36).

Kurtarıcı güç bizatihi bu geri çekilmede saklıdır.

Kurtarmak nedir? Kurtarmak bir şeyi yakalayıp eski sürekliliği içerisinde güvenceye almak değildir. “Kurtarmak özü hakiki görünümüne kavuşturmak için özü itibarıyla kaybı telafi etmektir (*einholen*).”⁸⁴ *Ge-stell*’in—bu en büyük tehlikenin de—yapacak gücü bünyesinde barındırdığı şey budur. Tam hakikatin geri çekildiği zaman koruyucu güç bu çekilmede kök salar ve gelişip serpilir. O halde bu, saklanmamışlık [apaçıklık] giderek zayıflayıp daha da aldatıcı hale gelirken, saklanan her şeyin, ve elbette her türlü saklanmamışlığın neşet ettiği saklanmışlığın da, “asli bir [sırrını] ifşa etme” imkânıyla—yeni bir başlangıç gibi bir şeyle daha dolu olmasından başka ne anlama gelebilir? Varlığın geri çekildiği, hakikatin saklı kaldığı yerde varlığın doluluğu korunup kollanmalıdır. *Ge-stell* tıkama veya kapama ile kendisini tamamen tüketemez (VA 36). *Was Heisst Denken?*’de varlığın böyle

84 [Lovitt daha sonra neşredeceği çevirisinde yukarıdaki fiili, siyak ve sibakını gözeterek, “...alıp özüne doğru yerine yerleştirmek” şeklinde karşılamış.]

saklı, böyle muhafazalı olmasından “koruma” (*Verwahrnis*) diye söz edilir. “Güvende ve saklı tutanın mahiyeti muhafaza etme (*Bewahren*) ve emniyet altında tutmada (*Verwahren*) bulunur.”⁸⁵ Koruyucu güç *Ge-stell*de saklanmış olarak gelişip serpilir. *Ge-stelle*, tehlikeye kulak vermek bir bakıma koruyucu güce yaklaşımdır.

Fakat şimdi biz neredeyiz? Yine yanlış yola saptık mı? Ve bu defa hata yapmanın veya yanlış yola sapmanın gayet bildik (*gewöhnt*) anlamında mı? Başından beri yanlış yol tutmuş değil miydik? Yoksa bu tartışmanın bizi en fazla bir romantikliğe veya *apokalypsisciliğe*⁸⁶ götürmekten daha fazlasını yapması istenmemiş miydi? Zira teknolojinin özüne dair bütün konuşmalarımıza rağmen ona biraz olsun yaklaşabildik mi? Ancak şimdi “özü itibarıyla insandan” söz ettik. O halde nedir “öz”?

*Ge-stell*in teknolojinin özü olduğu söylendi. Fakat bu öz bir tür cins mi? Açık ki değil, yoksa buhar motoru ve türbin *Ge-stell* olurdu. Makineler ve teçhizat mühendis ve fabrikadan daha fazla *Ge-stell*in “halleri” değildir.

Ge-stell sadece [sırrını] ifşa etmenin göndermesinin [kaderinin] bir tarzıdır, keza *poesis* de böyledir. Fakat [sırrını] ifşa etmenin bu tarzları da sadece farklı türler değildir.⁸⁷ Çünkü *Ge-stell*in, meydan okuyucu [sırrını] ifşa etmenin kökenini—onun bünyesinde barındırdığı ve alıkoyduğu bir köken—tam da ortaya çıkarmada, *poesiste* bulduğunun görülmesi gerekir. *Ge-stell* *poesis*in önünün tıkanması olarak *poesistir*. Eğer bu dü-

85 *Was Heisst Denken?* s. 97.

86 [: nihai sonla ilgili ifşaatçılık, kehanetçilik.]

87 Heidegger eğer kendisinin hakikat anlayışını (*bkz.*, yukarıda 29 numaralı dipnot) ciddiye almamış olsaydık gerçekten karanlık gibi görünebilecek bir tarzda söyler: “Sırrını ifşa etme kendisini ortaya çıkarma ve meydan okuyucu ifşa etmelerde birdenbire ve herhangi bir zamanda ve her düşünceye izah edilemez tarzda tevzi eden ve kendisini insana taksim eden tarihi bir kaderin (*Geschick*) göndermesidir” (VA 38).

şünceye dikkatlice kulak verirsek görürüz ki, yeterince tuhaf ve şaşırtıcı şekilde, “ bir başka anlamda ‘öz’ (*Wesen*) kapsamı içerisinde umumiyetle anlaşılan şeyi düşünmemizi bizden talep eden teknolojidir”⁸⁸ (VA 38).

“Öz” bizim için Almanların bir milletin veya bir evin özünden söz ederken kimi zaman *Wesen*i kullandıkları gibi İngilizcede tabii şekilde kullanamayacağımız kadar mücerret bir sözcüktür.⁸⁹ Hal böyle olmakla beraber özün kalp, ruh, hayat, çekirdek, nüve, kan ile irtibatları ve oluşturdıkları terkipler belki de özün, bir milletin özü olarak, bir cinsin külliliğini değil fakat “evin ve devletin hüküm sürdüğü, açığa serildiği ve bozulup çürüdüğü tarzlar” (VA 38) anlamına geldiğini anlamamız için yeterlidir. Heidegger’e göre öz “vücuda gelme”, ya da şeylerin vücut bulma tarzıdır. Bunu karşılamak için bizim şeylerin “özle[ş]me” tarzından söz etmemiz gerekirdi.⁹⁰

Bu vücuda gelmenin aynı zamanda devam etmek, süregitmek (*währen*) olduğunu Heidegger bize söyleyinceye ka-

88 *Vom Wesen der Wahrheit*’in kaleme alınmasından bu yana ve belki de daha önce Heidegger *wesen* tabirini bir fiilin mastarı olarak kullandı. Bu kullanım aslında mutadın aksinedir çünkü *Wesen* mutat haliyle geleneksel anlamda öz veya münferit bir varlık anlamında (mesela *Lebewesen* [hayvan, canlı]) “var olan” anlamına gelen bir isimdir. *Sein*in (olmak) geçmiş zaman ortacı olarak ancak ara sıra kullanılır. Kendi başına bir fiil olarak *wesen* Heidegger’e göre “vücuda gelmek” anlamına gelir. Bu kullanıma anahtar münferit isim fiil [*gerundium*] “Anvesend”dir ki günümüz Almancasında mevcut [vücuda gelmiş] anlamında sıfat işlevi görür. *Wesen* bu vücuda gelme anlamıyla gerçek (Heidegger’e özgü!) *Sein* (olmak) anlamını ifade eder.

89 [“Öz” sözcüğü dilimizde her zaman diri olmuştur, başta özenmek, özlemek, özgürlük vb. gibi sözcüler olmak üzere, son zamanlarda özde-sözde ayrımının da gösterdiği üzere bu diriliğini hâlâ korumaktadır.]

90 *Vycinas* (*wesen* fiilinin) üçüncü tekil şahıs çekimi *westi* “essentiates” (özünü - varlığını teşkil etmek) diye karşılar. Heidegger lügatçesiyle telif etmek maksadıyla yapılan İngilizce sözcük uyarlamalarının çoğu kere ancak bir başka Latin kökenli kelimedenden hareketle yapılabiliyor olması yeterince ironiktir. *Krş.*, *Vycinas, op. cit.*, s. 14.

dar belki de anlaşılabilir. ⁹¹ Bu nasıl olabilir? Özün bir şeyin kalıcı “ne” si olduğunu varsayarak yola çıktığımıza göre bir daire etrafında dönmüş ve daha evvel reddetmiş olduğumuz noktaya geri dönmüş olmuyor muyuz? ⁹² Hayır cevabını verir Heidegger, çünkü “süregitmenin münhasıran Platon’un *idea* veya Aristoteles’in *to ti en einai*, şeyin zaten olduğu şey” ⁹³ olarak düşündüğü, yahut metafiziğin bu sözcüğün muhtelif yorumları içerisinde *essentia* olarak düşündüğü şeye dayandığı” (VA 39) asla hiçbir surette temellendirilemez. Teknolojinin özü teknolojik her şeyin üzerinde sürekli asılı duran mitolojik bir soyutlama değildir. *Ge-stell* kendisini [sırrını] ifşa etmenin bir göndermesi [kaderi] olan bir süregitme olarak huzura çıkarır, evet “özler”. Süregitme aslında bir bahşetmedir (*Gewähren*). ⁹⁴ “Ancak bahşedilmiş olan süregider (*Nur das Gewährte währt*). Başından beri kökeni itibarıyla asli manada süregiden bahşetmedir” ⁹⁵ (VA 39).

91 Heidegger *wesen* ile *wahren* sözcüklerinin aslında aynı sözcükler olduğunu iddia eder. “ ‘Wesen’ ist dasselbe Wort wie ‘währen’. Anwesen denken wir als wahren dessen, was, in der Unverborgenheit angekommen, da verbleibt” (VA 50).

92 Bkz., yukarıda bl. I.

93 [: herhangi münferit bir şeyin her zaman olmuş olduğu şey.]

94 Heidegger Goethe’nin vaktiyle *fortwährend* (kalıcı olan) ve *gewährend* (bahşeden) sözcüklerini bir armoni olarak işitmiş görüldüğünü ve dolayısıyla kalıcılığı ve bahşetmeyi tek bir sözcükte birleştiren işitilmemiş *fortgewährend* sözcüğünü yazmış olduğunu zikreder. Her ne kadar Heidegger böyle söylemese de ona göre sanki bu sözcük koruyucu gücün bir göz kırpması, *Ge-stell*de saklı çılgınlığın sonuna bir ima gibidir.

95 İtalikler Heidegger’e aittir. Heidegger bu bahşetmenin mahiyeti hakkında veya bahşedenin hüviyeti hususunda sarıh değildir. Kockelmans, Heidegger’in 1962 tarihli ve “Zeit und Sein” başlıklı konuşmasının bir bölümünü yorumlarken şunları yazar: “Mamafih bir şey açıktır, eğer bu hüviyetiyle varlığın mahiyeti hakkında düşünölmek istenirse böyle bir düşünmenin varlığı var olanlar nazargahından anlama çabasından vazgeçmesi gerekir. Tam tersine o bütün dikkatini bu tipik bahşetmeye ve bahşeden esrarlı ‘O’ya teksif etmelidir. Varlık bir bakıma bu bahşetmeye aittir; o bahşeden ‘O’nun bağışıdır. Varlık sıradan bahşetmede olduğu gibi bahşetmenin dışında bulunan bir şey değildir. Bahşetmede mevcut

Fakat meydan okuma neredeyse bahşetmenin zıddı değil midir? Bu ancak *Ge-stellin* bile, bir gönderme [kader] olarak, *insanı bir [sırrını] ifşa etme yoluna soktuğunu* unuttuğumuzda böyle görünebilir. Eğer bu gönderme [kader], teknolojinin özü insanın kendisi için asla bulamayacağı veya yapamayacağı şeye-bütünüyle kendi başına var olan bir insan olarak hiçbir yerde verilmeyen (*gibt es nicht*) böyle bir şeye-insanın girmesini mümkün kılarsa o zaman o kesinlikle bir bahşetmedir. Dahası eğer böyle bir [sırrını] ifşa etme sadece insanlar için değil fakat ifşa etmenin kendisi için de en uç tehlikeyse ona bu durumda bir bahşetme denmeli midir? Eğer bünyesinde kurtarıcı gücün geliştiği söylenebiliyorsa kesinlikle evet. Ve bahşetmenin kendisi kurtarıcı güçtür. Çünkü bahşetme insanı [sırrını] ifşa etmedeki payına - kısmetine götürür ki [sırrını] ifşa etme ona ihtiyaç duyar. [Sırrını] ifşa etme tarafından ihtiyaç duyulduğu için insan hakikatin vukuuna mal edilir.⁹⁶ “[Sırrını] ifşa etmenin bahşetmesi bizatihi kurtarıcı güçtür⁹⁷ çünkü insanın özünün en yüksek saygınlığını (vücuda gelme - huzura erme) görmesine ve ona ait olmasına izin

[vücuda gelmiş] varlık olarak varlık değişmiş olur. Vücuda gelmeye - mevcut olmaya bırakma olarak o örtüsünü açmaya - saklılıktan sıyrılmaya aittir ve o bağış olarak bahşetmede muhtevi kalır”. Joseph J. Kockelmans, “Heidegger on Time and Being,” *The Southern Journal of Philosophy*, C. 8, S. 4, Kış, 1970, s. 322.

- 96 [Cümle: *Als der so Gebrauchte ist der Mensch dem Ereignis der Wahrheit vereignet*. Cümlelerin tevil veya tefsiri sadedinde rivayetler muhtelif. Lovitt çevirisinde bu cümleyi “...hakikatin vukua gelmesine aidiyet kazanır” diye karşılamış. Fakat nasıl bir yol tutulursa tutulsun cümlelerin mihverini teşkil eden *eigen* kökünden türeme *Ereignes* ve yine aynı kökten cümlelerin fiilini teşkil eden *vereignet* sözcükleri tamamen Alman diline mahsus olup muadillerini başka dillerde bulmak kolay olmadığından tam karşılığını oluşturma çabası beyhude bir çabadır. Şu kadar ki vukua gelen vakıa olur, vakıaya vakıalığını vuku bulan hakikat kazandırır, vakıa vukuuyla nispeti olanları hakikate dahil eder, hakikileştirir.]
- 97 [Metinde: ...şu veya bu tarzda [sırrını] ifşa etmeyi takdir eden [gönderen] bahşetme...]

verir. Bu saygınlık - vakar saklılıktan sıyrılmışlığa [- apaçıklığa] ve onunla birlikte her zaman bu yeryüzü üzerinde her türlü özün (vücuda gelmenin) saklılığına göz kulak olmakta bulunur” (VA 40). Şu halde insan teknolojinin özüyle (vücuda gelme) bir ilişki (*Beziehung*) içinde ve o ilişki sayesinde kurtulur—özüne (vücuda gelme) dahil edilir. Fakat bu ancak insanın teknolojinin özüne kulak vermesi ve ona mukayyet olması ve sadece teknolojik olana takılıp kalmaması halinde olmaya başlar. Teknolojiyi bir araç olarak tasarımıladığımız sürece ona hâkim olma arzusuna yakalanır kalırız ve özü itibarıyla teknolojinin dışına düşer onunla yarışır hale geliriz.

“Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung”unda Heidegger, “Yakınlığın özü şimdi onun yakın olanı uzakta tuttuğu kadarıyla yakınlaştırmaları olarak görünür” der.⁹⁸ *Ge-stell*in çift anlamlılığı bizden her türlü [sırrını] ifşa etmenin, her türlü hakikatin çift anlamlılığını görmemizi bekler.

Ge-stell bir yandan düzenlemenin - hükmetmenin şirazesinden çıkmışlığına meydan okur ki bu [sırrını] ifşa etmenin vukuuna her görüşü[n önünü] tıkar ve böylece hakikatin özüyle (*Wesen*) ilişkiyi temelinden tehlikeye sokar. Diğer yandan *Ge-stell* kendi cihetinden, insanın henüz tecrübeden yoksun fakat istikbalde belki daha tecrübeli, korumanın (*Wahrnis*) ihtiyaç duyulanı olarak dayanmasına izin veren bahşetmede vuku bulur.

Düzenlemenin aceleciliği⁹⁹ ve koruyucu gücün geri çekilmişliği,¹⁰⁰ tıpkı gökyüzünde akışı içerisinde iki yıldızın yolu gibi, birbirinin yanından geçer.

98 Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1951, s. 28.

99 [: *Unaufhaltsame*: Lovitt çevirisinde “karşikonulmazlığı” karşılığını tercih eder, kökeni itibarıyla alındığında yukarıdaki daha doğru görünüyor, fakat aynı zamanda düşüncesiz olduğu için aceleciliği, aceleci olduğu için ‘zorlu’luğulu, durdurulamazlığı ve o sebeple karşı konulamazlığı da...]

100 [Çeviride: sınırlaması.]

Teknolojiye dair soru [sırrı] ifşa etme ve saklanmışlığın, hakikatin huzura erişinin vuku bulduğu burç hakkındaki sorudur. (VA, s. 41).

Kökeni itibarıyla bahşedilmiş [sırrını] ifşa etme için bir yol daha kalır. Hatırlarız, bir zamanlar güzel sanatların *tekhne* olarak bilindiğini. Eski dünyada Grekler hakiki olanı görünüşünün en saf parlaklığı içinde—Platon'un *Phaidros*'ta *ekphanestaton* dediği şeyin içinde ortaya çıkarıyorlardı.¹⁰¹ Onlar tanrılarla mükalemede *takdim ediyor - huzurunu haber veriyorlardı*. Onlar dindardı ve hakikate boyun eğiyorlardı. O kadar eksiksizce *poesise* aittiler ki bazıları bu isimle bilinir olmuştu. Sanat suniden türemez. Sanat estetik olarak haz duyulan bir şey değildir. Sanat bir kültürün sadece bir ifadesi değildir. Sanat, der, Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes*'te, fevkalade bir şeydir. "Sanat eserinde fevkaladenin, aşına olunmayan alanı ardına kadar açılır ve o zamana kadar, alelade, aşına görünmüş olan yıkılır." Sanat eseri "dünya ve yeryüzü ile mutat ilişkimizi değiştirir, böylece biz bütün sıradan fiil ve takdirimizi, bilme ve gözlemlememizi durdurur, sanat eserinde vuku bulan hakikate teslim oluruz."¹⁰²

Bugün teknoloji ile tam mesai meşguliyetten dolayı teknolojinin özünü tecrübe edemiyorken aynı zamanda tamamen estetik kafa yapısından dolayı sanatın özünü de tecrübe edemiyoruz. Fakat teknolojinin özü üzerine ne kadar sorgulayarak kafa yorarsak sanat o kadar esrarlı hale gelir. Sanat ve teknoloji aynı özdedir. Hölderlin "Şairane barınır bu yeryüzünde insan" diye yazar (VA 43).

Heidegger insanın kendisini kaybetmeyeceğine dair güvence vermez. Keza insanın şimdi *Ge-stellin* barındırdığı teh-

101 Heidegger, Nietzsche, C. I, Pfullingen, Neske, 1961, s. 95-96: "Das *ekphanestaton*, das sich eigentlich Zeigende und Scheinendste von allem, ist das Schöne. Auf dem Wege über die *idea* rückt das Kunstwerk in die Kennzeichnung des Schöne als *ekphanestaton*."

102 Holzwege, s. 53.

likeyi araştırmaya çalışıp kurtarıcı gücün gelişimini kavrayarak kurtulacağını da iddia etmez. Her türlü [sırrını] ifşa etmenin düzenlemenin bir parçası haline gelme tehlikesi gerçektir ve insanın elinden gelebilecek hiçbir şey bu tehlikeyi savuşturamaz. İnsan umut edebilir, bekleyebilir, “küçük şeylerdeki kurtarıcı gücü besleyebilir,” ve tezekkür eder.¹⁰³

Tehlikeye ne kadar yaklaşırsak kurtarıcı güce doğru yollar da o ölçüde parlak şekilde aydınlanır, o ölçüde sorgulayıcı hale geliriz. Çünkü sorgulama düşüncenin dindarlığıdır. (VA, s. 44).

Heidegger biz zamane insanlarına sorgulamanın bir yolunun en azından sanatlardan geçtiğini hatırlatır.

103 Tezekkür eder [*recollectingly ponder*] terkinin karşıladığı sözcük *bedenkend*dir. Heidegger “denken”, “düşünmek”in eski Almanca *Dank*tan geldiğine işaret etmeye meftundur, ki bu sözcük hem teşekkürü, hem tezekkürü ihtiva eder. [Bkz., M. Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı* (İstanbul, 2008) s. 55 vd.]

Bu manzara bize tuhaf görünür.¹⁰⁴ Haddizatında bu “teknik” sözcüğünün ne anlama geldiğine dair o basit soruyu sonunda ciddiye alıp mümkün olduğunca ısrarla ve o ölçüde sebatla soruncaya kadar böyle görünür. Sözcük Grekçeden gelir. *Tekhnikon* *tekhneye* ait olan demektir. Bu sözcüğün anlamıyla ilgili iki şeye dikkat etmemiz gerekir. Biri *tekhnenin* sadece zanaatkârın faaliyet ve maharetlerinin değil fakat aynı zamanda zihni sanatların ve güzel sanatların da adı olduğudur. *Tekhne* ortaya çıkarmaya, *poiesise* aittir; o *poietik* bir şeydir.

Tekhne hususunda dikkat etmemiz gereken diğer nokta daha da önemlidir. En erken zamanlardan Platon’a kadar *tekhne* sözcüğü *episteme* sözcüğü ile irtibatlıdır. Her iki sözcük de en geniş anlamda bilmenin adıdır. İkisi de bir şeyde kendimizi bütünüyle rahat hissetmek, onu anlamak ve onda ehil olmak anlamına gelir. Böyle bir bilme bir açılma sağlar. Bir açılma olarak bilme bir sırrını ifşa etmedir.¹⁰⁵ Aristoteles özel önemi sebebiyle bir incelemede *episteme* ve *tekhne* arasında bir ayırım yapar ve esasen bunu onların neyin, nasıl sırrını ifşa ettikleri cihetinden yapar. *Tekhne* bir *aletheuein* tar-

104 [Yani Greklerin anladığı anlamda *tekhnenin* öncelikle nazari sonra ameli hüviyete sahip olması: o tatbikten ziyade nazardır, buna bağlı olarak onun asıl alanı araçlaştırılma yerine hakikat, yani suni şeylerin imalinden ziyade öz-esas bilgisidir...]

105 [Dolayısıyla kendisini açan şeye kendimizi açtığımız kadarıyla biliriz, bu bakımdan bir ölümlü olarak insanın bir şeyi bilmesinin asla mutlaklığından söz edilemez. Zira bir yandan onun kendisini açmasının bir sınırı—çünkü bir yer gelir ki talep edilen açıklık bir ölümlü olarak insanın takatini aşar—bir yandan kendisini açan şeyin açtığı zaman ve mekân ile mukayyetliği söz konusudur ki bu bakımdan bilimin bilmesinin değil yakıştırılan mutlaklık izafiyet sınırları içerisinde bile kayda değer bir yanının olduğu kuşkuludur.]

zıdır. O kendiliğinden ortaya çıkan şeyi hedef edinmez; onun yerine henüz önümüzde mevcut olmayan, bu sebeple şimdi şöyle az sonra böyle görünüp kaybolan şeye sırrını ifşa edici tarzda bakar. Her kim ki bir ev veya bir gemi inşa yahut bir kurban kâsesi imal eder [yukarıda sözü edilen] vesile olmanın dört tarzının şartlarına göre ortaya çıkarılacak şeyin sırrını ifşa eder.¹⁰⁶ O gemi veya evin esasına ve maddesine başından ifşa edici tarzda bakar ve onları bitmiş şeyi kavrayıcı görüşünde bir araya toplar. Daha sonra bitmiş şeyi bu başından görüşünden inşa yahut imal tarzını belirler. Dolayısıyla *tekhne*de belirleyici olan şey yapmada, ustalıkla idare etmede veya araçları kullanmada değil fakat yukarıda sözü edilen: sırrı ifşa etmede / o sırrı ortaya çıkarıcı bakışta bulunur. *Tekhne* bir imal etme olarak değil sırrı ifşa edici bir bakış olarak ortaya çıkarmadır.

Dolayısıyla *tekhnenin* ne anlama geldiğine ve Greklerin onu nasıl tarif ettiğine dair araştırmamız bizi bu hüviyetiyle araç olmanın hakikatte ne anlama geldiği sorusunun peşine düştüğümüzde açılmış olan aynı zemine götürür.

Teknik bir sırrı ifşa etme tarzıdır. Teknik sırrı ifşa etme ve saklılıktan sıyrılmanın gerçekleştiği, *aletheianın*, hakikatin vuku bulduğu yerde vücuda gelir.

106 [Kuşkusuz *tekhnenin* inşa veya imal gibi ameli - tatbiki bir hedefi vardır. Bununla beraber *tekhne*de ilk ve asli olan bu görünüp kaybolan şeylerin esasını fiilen ortaya çıkarmazdan evvel bakıp görmektir. Esas münferit şeyler gelip geçtikçe onlarla birlikte değişmez: o değişen var olanın değişmeyen varlığıdır. Aristoteles *tekhneyi* bu sebeple bir *aletheuein* tarzı olarak görür, zira o ebedi hakikate yakın bir şeyi, sağlam ve değişmez bilgi konusunu ifşa eder. Krş., yukarıda Sunuş, 2 numaralı dipnot.]

TEKNIĞİN ÖZÜ ÜZERİNE¹⁰⁷

A. F. Lingis

I. Teknik-Bilimsel-Metafizik Dünya Çağı

Teknik asri zamanlara mahsus iş görme tarzı ve yatkınlığıdır.¹⁰⁸ O makinelerle yürür. Alet ile makine arasına mekanik bilimi girer ki o yeni dünyaya mahsustur, sağın yani matematikleşmiş bir bilimdir. Alet ile makine arasında bir sözcüğün müessiriyet gösterdiği kopuş; dilden, matematikten geliştirilmiş mekaniğin yerleştirildiği aralık yahut fasıla vardır. Emmanuel Mounier'in söylediği gibi alet bedenimizin, kollarımızın bir uzaması - uzantısı iken makine daha çok dilimizin bir devamı - uzantısıdır. Bu anlamda makinenin özü bilgisayarda (burada makinenin kendi üzerine bir tür düş(ün)en - yansıması söz konusudur) kendini gösterir.

Alet çağı ile makineleşmiş teknik çağı arasında bir yarıklık, bir fasıla mevcuttur ki oraya bir dil, nispet - tenasüp¹⁰⁹ dili:

107 Manfred S. Frings, ed., *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago, Quadrangle Books, 1968, s. 126 vd.

108 [: *praxis*: (*theoria*nın zıddı) uygulama, nazariyattan tatbikata geçirme, faal hale getirme, eyleme, işleme: ameliyat ve aynı zamanda bütün bunların tarzı ve onun doğurduğu yatkınlık: mümarese: (*Übung*) → *prassein*: "yapmak, eylemek, işlemek".]

109 [: *ratio*: *reor*: bir şeyi bir şeye bağlamak, nispet etmek.]

hesaplayıcı akıl¹¹⁰ bir plan çerçevesinde yerleştirilmiştir. Paul Ricoeur'un işaret ettiği üzere¹¹¹ uzun zamandır hazırlanmakta olan matematik dili bir Parmenides'in mantık sahasındaki kahramanlığı olmaksızın mümkün olamazdı, o ifade - işaretlerin özdeşliği adına tatbikat - ameliyat dünyası ile bağ koparıp onu yoksamıştır: matematik dil ifade - işaretlerin bu tek anlamlılığı sayesinde vücuda getirilmiştir. Ve makineler dildeki bu fasıla yahut aralığa inşa edilmiş, modern teknik burada doğmuştur. Modern zamanların doğumunu hazırlamış olan şey Grekler tarafından matematiğin daha önce hazır hale getirilmiş, ardından tabiatın [göze farklı] görünmüş ve bu ikisinin birbiri için takdir edilmiş olarak ifşa edilmiş olmasıydı. Bu takdir edilme veya mukadder kılınma hadisesi, belli bir dil - ifade tarzının, matematik aklın bu terkibi¹¹² ve dünyanın, tabiatın belli bir tarzda dile dökülmesi: dünyanın hesaplanabilir *olarak*, bu dile çağrı ve cevap olarak telaffuzu: bunlar zincirleme olarak vukua gelmiştir.¹¹³

Dünya, esas itibarıyla hesaplayıcı akıl tarafından bütün yönleriyle tasarlanmış bir teknik ile dönüşüme uğratılan tabiat, esasen hesaplanabilir bir dünyadır. Böyle bir dünya artık tam olarak bir mevcut nesneler alanı—*objecta, Gegenständen*, önümüze yığılmış, tasavvurumuz - tasarlamamız için istikrar kazandırılmış şeyler değildir. Heidegger onun için "*Bestand*", [hazır] kaynak - [atiye] ihtiyat tabirini teklif eder: —o a priori hesaba mukadder kılınmış, hesaplamanın önünde açık alan olarak gerçeklik—dönüşüm ameliyeleri için, sömürü ve suistimal için bir araya getirilmiş, yeniden dağıtılmış, mübadele edilmiş ve bu süreçlere a priori havale edilmiş gerçekliktir.

110 [: *reason*, Fr. *raison*, L. *rationem*, *ratio*, *ratus*: saymak, hesaplamak, düşünmek.]

111 *History and Truth*, çev. Charles A. Kelbley (Evanston, 1965) s. 202.

112 [: Üst üste binmesi, kısımların birbirine uydurulması.]

113 "Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick as sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt." *Holzwege*, s. 311.

Modern teknik her yerde muazzam altüst oluşlarla dünyanın bütün kaynaklarının kullanıma açılması, sömürülmesi anlamında sadece evreni dönüştürmekle kalmaz. Modern teknik başından itibaren dünyanın varlığının esasından dönüşüme uğratılmasıdır—evrenin bir ihtiyat - kaynak, hesaplanabilir bir güçler karmaşası olarak “öne-çıkartılması”¹¹⁴ tekniğin üretici özünü temsil eder. O Heidegger’in “öne-çağırma”¹¹⁵ adını verdiği bir açılımdır: o hesaplayıcı akla cevap vermeye—akli ilkeye mukabelede bulunmaya davet edilen bir evrene meydan okur. Akli ilkeyi ifade ederken Leibniz—hiçbir şey akıldan yoksun değildir, akıl, Ratio varolanların varlığıdır—meydan okumaları, evrenimizi açan kışkırtmayı kabul eder. Bu aklın hizmetinde olan teknolojik insan tabiatın güçlerini serbest bırakmaya “kışkırtılır” ve kışkırtılırken kendisi de bir kaynağa dönüştürülür. Teknolojik insanın kendisi müstahdem,¹¹⁶ yani beşeri malzemedir—ihtiyaçların her zaman ve her yerde giderek daha az tatmin edildiği belirsiz mübadele alanı, nihayeti - ereği olmayan bir hareket, istemeyi isteme ile kendini açan bir alan olarak evrene teslim edilmiş beşeri enerji kaynaklarıdır. (O sebeptendir ki “atom enerjisinin gezegen ölçeğinde serbest bırakıldığı çağ” adlandırması çağımız için esaslı bir adlandırmadır: o evrenin topyekûn harekete geçirildiği çağdır zira o tabiatı nakledilebilir enerji kaynağının toplam haznesi olarak kendini açmaya kışkırtan çağdır.)

Eğer evrenin ilkece hesaplanabilir, hazır - mevcut bir kaynak olarak bu ortaya çıkarılması tekniğin üretici özünü temsil ediyorsa o zaman matematik bilimleri *gerekli kılan* tekniğin özüdür. O sebeple modern, matematik bilimler ile modern

114 [: pro-duction: *produce* → L. *producere* → *pro-* “ön”e + *ducere* “çıkarmak”.]

115 [: pro-vocation: L. *provocare* → *pro-* “ön”e + *vocare* “çağırma”: kışkırtmak.]

116 [: personnel (Fr. → personal, (L.) personalis, persona); materiélin zıddı.]

teknik arasındaki ilişki, “teknik bilimin uygulamaya sokulmuş halidir” dediğimizde aslında sathi olarak kavranmış olur. Onların arasındaki ilişki modern bilim deneye dayandığı için ve o ölçüde modern tekniğin aracılık ettiği - vasıta olduğu nazarı dikkate getirildiğinde zaten karşılıklı olarak düşünülmüş olur. Bilimde ilerleme deney araç-gereçlerinin inşasındaki ilerlemeyle ivme kazanmış ve sonunda deneye konu edilen tabiat teknik sayesinde ortaya çıkarılmıştır. Modern tekniğe mekanik hale geldiği için ve o ölçüde matematikleşmiş bilim aracılık eder - vasıta olur; ve modern bilime deneyle yürüdüğü için ve o ölçüde modern teknik aracılık eder - vasıta olur. Fakat daha da temelde dünyanın a priori hesaplanabilir bir alana, bir *Bestanda*, bir hazır kaynağa dönüşmesi modern, matematik bilimler olan belli bir dilin, belli bir aklın kullanımına takaddüm eder ve onu gerekli kılar.¹¹⁷

O halde tekniğin özünü düşünmek için gerekli olan düşünce nedir? Umumiyetle bilim-teknik çağı olarak modern zamanlara mahsus olanın nesnelliğin inşası olduğunu, dünyanın kendisini umumi, gayri şahsi, gayri muayyen öznelikten önce düzenlenmiş bir kesinlik kuşağı olan nesnellik tarzında açması olduğunu söyleriz. Tabiat mekân-zaman içerisindeki bütün nesnelerin hesaplamaya a priori açık, matematik akla açık kinetik sistemi haline gelir. Biraz daha ileri gidip modern düşüncenin kurucularının bizatihi nesnellik kavramını tasarladıkları veya icat ettikleri söylenebilir.¹¹⁸ (Aslına bakılırsa bu-

117 Burada zaman zaman yaygınlaşan Heidegger'in modern teknik dünyasını metafizikten, bilhassa Descartes metafiziğinden çıkardığı yolundaki yanlış izlenime dikkat çekmek isterim. Bu Marks'ın görüşüyle karşılaştırılabilecek bir iddiadır. Buna göre Descartes metafiziği teknik dünyasından türetilen bir üst yapı olacaktır. Fakat Heidegger aslında teknik dünyasını metafizik denilen bu dilden çıkarmaz tam tersine o modern bilimlerin keza onlarla iç içe olan metafiziğin de tekniğin özünden devralındığını söyler.

118 Haddizatında bir “dünya tasavvuru” modern zamanlardan önce düşünülemezdir.

günkü bilimsel düşüncenin bir nesnellik tasarımı olmaktan çıktığı söylenmelidir; onun gerçeği artık bir tasarımlama için “öne-konulmaz”¹¹⁹ fakat dönüştürülebilirlik, takas edilebilirlik olarak, hazır kaynak olarak artık o tasarımlanabilir değil fakat bütünüyle hesaplanabilirdir.) Fakat bu nesnellik ve bu kaynak bir icattan ve bir kavramdan daha fazlasıdır: kendisini açan dünya nesnellik kavramını destekler veya doğrular. Şu halde belli bir düşünce tarzının, belli bir aklın kıvrımlarının açılıp muzafferane kullanılmasından daha da temelde onu aralıksız çağıran ve bu çağrıya karşılık veren dünyanın ortaya çıkışı vardır.

Nihayet Heidegger “kurulma çabaları itibarıyla modern bilimlerin yeni temel bilim, sibernetik tarafından belirleneceğini ve kılavuzluk edileceğini görmek için bir kahin olmaya ihtiyaç olmadığını” söyler.¹²⁰ Zira enformasyon¹²¹ teorisine göre bilim dilinin kendisi belli bir teknik haline gelir. Bilim teorisi şimdi “kategoriler faraziyesi” anlamına gelir ki her bir bilim kendi nesnellik alanının tasarlanması ve sınırlanması için ona bağlı kalır ve ona ontolojik anlam değil fakat sibernetik bir işlev teslim - tahsis edilir. Ve böylece bilimsel aklın teknik özü muzaffer açılımına kavuşur.

Modern zamanları başlatan hadisenin belli bir ifade tarzının—matematiğin, hesaplayıcı aklın ve dünyanın kendisini bu dili sürekli uyaran ve ona karşılık veren belli bir tarzda açışının bir araya gelmesi olduğunu söyledik. Bu hadise modern metafizikte *dile gelir*. Descartes ile nesnellik öznenin önünde

119 [: ob-jected: *objicere, obicere* → *ob-* ön / üne + *jectus* → *jacere*: fırlatmak.]

120 “La fin de la philosophie et la tache de la pensee, ” *Kierkegaard vivant* (Paris, 1966), s. 178.

121 [: *information*: bu sözcüğe iştikak ve istimal anlamlarını bir arada verecek bir karşılık bulmak zordur. Zira o bir yandan anlık haber ve havadis anında bildirirken bir yandan da bu bildirme ile okuru veya dinleyiciyi aralıksız yoğurup şekillendirir ve istediği kıvama getirir.]

belirli, güvenceye alınmış, düzenlenmiş alan olarak ortaya çıkar; ittisa - yayılma yani hesaplanabilirlik dünyanın özüdür. Kant ile özne nesnellik imkânı için bir dizi şekli a priori şart olarak tayin edilir. Hegel ile metafizik düşünce tarzı en yüksek ve en kusursuz şekline ulaşır; Nietzsche ile fakat daha evvel Marks ile tersine çevrilir. “Metafiziğin daha evvel Karl Marks ile gerçekleştirilmiş tersine çevrilmesi ile erişilen felsefenin en uç imkânıdır. Felsefe nihai merhalesine girmiştir. Bugün felsefi düşünce içinde her çaba ancak muhtelif mukallit rönesanslar oyunu içinde ortaya çıkabilir.”¹²² Fakat metafizik sadece bir “kavram” değildir; o teknik-bilimsel-metafizik sistemin bir ifadesi ve tezahürüdür. Eğer bu düşünce tarzı bitmiş, sona ermiş ise bunun sebebi onun gerçekleşmiş, muvaffak olmuş olmasıdır. Platon ile başlamış olan felsefe yani metafizik çağı teknik dünyada nihayetine yani muvaffakiyetine, *kapanışına* erer. Belli bir dili, akıl dilini hazırlamış ve nesnellik dilini, ve nihayet kudret iradesi dilini huzura getirmiş olan bu düşünce tarzı, kökeni itibarıyla tekniğin özünün, tekniğin üretici özü olan dünyanın kendisini açma tarzının gerekli kıldığı bu düşünce tarzı teknolojinin gezegen çapında tahakkümünde gözle görünür muvaffakiyetine ulaşmıştır. “Felsefenin sonu teknik-leşmiş bir bilimin buyruklarına boyun eğen bir dünyanın teçhizatının muzafferiyeti hüviyetine bürünür. Felsefenin sonu: Avrupa batı düşüncesinde temellendiği kadarıyla dünya uygarlığının başlangıcı anlamına gelir.”¹²³

II. Tekniği Sorgulamak

Biz, geç gelenler, felsefenin *kapanış* anına erişmiş olanlar için hangi soru mümkün kalır? Heidegger denemesine “Teknik Sorusu” ismini verir: demek ki tekniği sorgulamaya hazırlanmayı düşünür.

122 *Age.*, s. 177.

123 *Age.*, s. 180.

“Tekniği sorgulamak” ne anlama gelir? Tekniği sorgulanabilir—kuşkulu geçerlilik veya gerçeklikte bir şey anlamında bir vücut buluş olarak düşünmek anlamına gelmez. Nihayetinde onların da söylediği gibi teknik çalışır - iş görür. Esasen biz bir teknik dünyada yaşıyoruz: yani gerçek olarak, verili dünya olarak bildiğimiz şey bize teknik aracılığıyla *teslim* edilir. Ve bu bizim Grek tarihimizin başından beri hazırlanmakta olan bir şeydir. Tekniğin izinin eserinin ulaşmadığı bir dünya bulmak için bugün nereye gideceğimizi pek bilecek durumda değiliz. Issız yerlere, dağlara, ormanlara mı gitmeliyiz? Vahim ve hayal: ıssız ve تنها yerlerde dolaşıp duran uzun yol yolcusu münzevi uygar vadideki makinelerin yorgun - bezgin hizmetkârlarının dinlenerek kendilerine gelmeleri için sanayi tarafından boş bırakılmış bu yerde teknik mamulü olan üzerindeki kıyafet ve taşıdığı teçhizat ile zaten izah ve tedarik edilmiştir. Mutlaka muvasalat arayan kutsal yolcu bir *turist*dir.

Ve tekniği sorgulamak kendimizi bir noktaya, metafizik-bilimsel-teknik labirente girmek ile dışarıda, insanın şairane barındığı çayırlar ve orman yollarında kalmak, orman kayranlarının ışık gölge oyununda, kil testisi, ekmeği ve şarabı ile ölümsüzlerin huzurunda beyaz keten yaygı üzerinde oturmak arasında bir tercih ile karşı karşıya kalabileceğimiz yolların kesiştiği kavşağa konumlandırmak anlamına da gelmez. Heidegger’in bizi teknikte “müessir olan korkunç şeyi görüp tedbir almak için”, hidroelektrik santralinin tutsağı haline gelmiş, bir enerji imalathanesine dönüşmüş Ren ile Hölderlin’in bir şarkısına konu olmuş Ren arasındaki zıtlığa bir an durup bakmaya davet ettiği doğrudur.¹²⁴ Fakat, der Heidegger¹²⁵, bu defa diğer tercihi yapabileceğimiz kesişme noktalarını, teknik-bilimsel-metafizik evrene götürmeyecek yolu buluncaya kadar tarihin yollarını geriye doğru kat etmek için

124 *Vorträge und Aufsätze*, s. 23.

125 *Der Satz vom Grund*, s. 42.

kendimizi zorlamamız tamamen aldatıcı, “dokunaklı ve çocukça” olacaktır. Doğrudur, deyiş yerinde ise, bir tercih mevcuttur. Doğrudur, vazifemiz nihayetinde düşüncesi, tasavvuru ve tatbikatıyla teknik dünyayı tarihi bir tercih, tarihimizde belli bir noktada önü açılmış, tıpkı bir kader yahut bir zorunluluk gibi kaçınılmaz olmayan belli bir takdir, bir kere önü açıldıktan sonra kendini sürdüren, bir dil ve tasavvuru, bir tatbikat ve sonu olmayan bir ameliyeler ufkunu bir çağa toplamış olan bir mukadderat olarak görmektir. Fakat doğrusunu söylemek gerekirse insanlarca yapılmış bir tercih olmayan bu başlangıcı, bu çığırı telafi etmek - tersine çevirmek bizim işimiz değildir. Neticede tekniğin bir kenara bırakabileceğimiz bir şey olduğu, emrimize amade bir vasıta haline getirme - o nedenle hesaplayıp tasarlayarak tahakkümde bulunabileceğimiz tertibat sistemi olduğu fikri—bizatihi bu tasavvurun kendisinin bir *teknik* kavram - kavrayış olduğunu görmemiz gerekirdi; bu ancak akli ilke dünyasında bir anlam ifade eder. Bizatihi tekniğe hâkim olma hevesi, hatta onu alt etme veya yerinden etme arzusu teknik-bilimsel-metafizik sistemin bir başka dışavurumundan ibarettir.

Heidegger'e göre tekniği sorgulama ödevi kendimizi ondan kurtarma, kendimize tekniği kabul edip etmeme serbestisi tanıma, belki onu farklı hatta daha insani gayeler için kullanma veya yahut teknoloji öncesi bir varoluş tarzının peşine düşmek için onu bütünüyle ortadan kaldırma çabasından kaynaklanmaz. Tam tersine o der: “Herhangi bir yere götüren tek güzergâh çağdaş aksiyomatik [mütearife] düşünceden onun görünmez temellerinden geçer.”¹²⁶ Heidegger’e göre bahse konu olan tekniği ne değiştirmek, değerlendirmek, ne reddetmek veya kabul etmektir. Bahis konusu olan hakikat: insanın en derin özü itibarıyla mukadder kılındığı varlığın açılmasıdır. Teknikte Heidegger’i alakadar eden şey varlığın hakikatının bir çığırı olarak

teknoloji çağıdır. Heidegger'e göre insanın bugün en yüksek vakarına sadık kalması tekniğin sorgulanmasıyla mümkündür, ki bu "yeryüzü üzerinde var olan her varlığın açığa çıkmasına ve gizlenmesine¹²⁷ mukayyet - mükellef olmaktadır".¹²⁸

Ve en yüksek vakarın yolu aynı zamanda en uç tehlikenin yoludur. Tekniğin gezegen ölçeğinde tahakkümü çerçevesinde gittikçe bize doğru yaklaşan bu en uç tehlike nedir? Bir tertibat açısından, insanın emrine amade vasıtalar manzumesinden ibaret olmayan tekniğin insanı denetimi altına alması ve topyekûn yok oluşunun ihtimalini içinde barındırması herkesin bildiği şeydir. Fakat Heidegger tekniğin temsil ettiği en uç tehlikenin tekniğimizin serbest bıraktığı hesapsız enerji infilakı - inhizamı içinde topyekûn yok oluşumuzun artık önüne geçememe ihtimali olmadığını tekrar tekrar ifade eder. Bilakis bu teknik çağına özgü ve belirleyici hakikatin, açılma tarzının bizim için yegâne hakikat haline gelmesidir. Bu neden en uç ve olağanüstü tehlikedir? Çünkü teknik çağa dair teknikleşmiş düşünce kendisi hariç her şeyi varlığın hakikatinin bir çığırısı olarak ele alabilir. Bu varlık çığırını *anlamak* ona ortaya çıktığı açıklık üzerinde bakmaktır; bunun için varlığın tarihini düşünebiliyor olmak gerekir. Bunu yapabilme yeterliliğinden uzaklaştığımız takdirde, teknik çağında hüküm süren şeye tamamen teslim olup ona özgü açılma tarzı bizim için yegâne hakikat haline geldiği takdirde, onu varlığın tarihi bir çığırısı olarak anlama kabiliyetini kaybeder ve neticede onu akla gelebilecek anlama imkânlarının tümünden mahrum kalmış oluruz. Tekniğin bünyesinde saklı diğer bütün tehlikelerin birer facia ve felaket haline gelmesi tam da anlayış gücümüz, tefekkür melekemiz üzerine çökmekte olan böyle kesif bir karanlığın tehlikesinden neşet eder.

127 [: "her vücuda gelmenin sırrını ifşa etmesine ve sırrını saklamasına" olacak.]

128 *Vorträge und Aufsätze*, s. 40.

Şu halde mesele teknik-bilimsel-metafizik dünya çığırını varlığın tarihinin bir çığırı olarak düşünmektir. Bu aslı aranacak olursa varlığın kendini belli bir açış tarzına çağırılan ve ona karşılık veren bu çağı ve onun dilini sorgulama çabasıdır; bu sebeple eş zamanlı olarak o kendi varoluşumuzu da sorgulama çabasıdır. Böyle bir soru nasıl vazedilebilir? Böyle bir soruyu vazetmek için hangi temelin üzerine yaslanacağız?

Varlığın kendini açmasını, bir dünyanın öne-çağırılmasını sorgulamak için hiçlik temeline istinat edemeyiz. Tam tersine soru, teknik-bilimsel-metafizik dünya çığırının ortaya çıktığı vücuda getirici temele düşüncede bir geri dönüşü gerekli kılar, dönüşü dönüş olarak düşünmek için bu elzemdir.

Şu halde Heidegger'in anlayış itibarıyla *tekhne* ile *poiesis*in asli farksızlığını yeniden ele geçirmenin yolunu ararken güttüğü ince tabiyenin¹²⁹ anlamı budur. "Teknik üzerine esaslı düşünme ve ona getirilmeye çalışılan kati izah bir yandan tekniğin özüne yakın, diğer yandan ondan temeli itibarıyla buna rağmen farklı olacak bir alanda gerçekleşmelidir. Sanat böyle bir alandır."¹³⁰ Heidegger'in çabası tam olarak özü şiir olan sanat alanına değil fakat daha çok *tekhne* ve *poiesis*in ihtişamı içerisinde hakikatin ortaya çıkarılmasında bir olduğu daha da ilk - asli alana bu müracaatı gerekli kılar.¹³¹ Bu kaynağa, bu kökene geri dönüş tekniğin *anlaşılabilmesi* için zaruri olan bir temeli bulabilmemiz için gereklidir. (Heidegger'in teknik üzerine tefekkürü bu kökene doğru çekiliyorsa bunun sebebi hiçbir surette tekniğe şiirli veya estetik bir *alternatif* çıkarmayı düşünmesi değildir.)

Tarihi tecrübe içerisinde *tekhne* teknik olmazdan, *poiesis* sanata dönüşmezden evvelki bir kökene bu geri dönüş, bir

129 [; *tactics*: Gk. *taktike tekhne* [tertip sanatı]: *taktikos* → *taxis*: düzen → *tassein*: düzenlemek.]

130 *Age.*, s. 43.

131 *Age.*, s. 42.

doğurucu veya asli açılmaya bu tarihi geri dönüş kültürel *epokhenin* Heidegger’de her zaman büründüğü şekildir. Varlığın açılması baştan sona tarihidir: tarihimizin tortulaşmasının altında doğurucu köken arayışı dilimizde saklı olarak hâlâ muhafaza edilen bir geçmiş tarihin tahatturu tarzına bürünür.¹³² Sonuç olarak: “Bugün her kim ki—sorgulayarak, derin düşünerek ve dolayısıyla işbirliği yaparak—halen anbean yaşamakta olduğumuz dünyanın altüst oluşunun temelinde yatan meyil ve cereyanı takip etme tehlikesini göze alırsa mevcut dünyanın bütünüyle modern bilimin bilme isteğiyle idare edildiğine kulak kesilmekle kalmamalı fakat her şeyden evvel bugün olmakta olan üzerine herhangi bir tefekkürün Grek düşünürleri ve onların dilleriyle bir karşılıklı konuşmayla, tarihi varoluşumuzun temeline doğru köklerine gömülünceye kadar filizlenip gelişemeyeceğini de gözden kaçırmamalıdır.”¹³³

III. Teknik ve Dil

Teknik ortaya çıkarmadır. Fakat her ortaya çıkarma ışığa - açıklığa doğru öne çıkarır, bir dünya içerisinde var olanların

132 Burada Heidegger ile Merleau-Ponty arasında belki temel bir farklılık mevcuttur. Merleau-Ponty tarihi olanı gayrı tarihi, hatırlanamaz olan temelinde anlamaya çalışır ki o dünyanın bedeni ve hissedilir kavilidir ve doğrudan olmasa bile belagat vasıtasıyla yine de ima yoluyla dolaylı bir dille söylenebilir. *Görünür ve Görünmez*’e bir haşiyede Merleau-Ponty bu tür tarih felsefesini transandantal jeoloji veya coğrafyanın karşısına yerleştirmeyi teklif eder ki bu üzerinde tarihin cereyan ettiği tarih ötesi temeli veya *Ur-Arkheyi* ortaya çıkarır (s. 312). Belki de Heidegger’e göre dil vasıtasıyla ve dil vasatı içerisinde yürütülen her doğurucu, asli varlık araştırması sadece tarihi olanı bulur. *Lebenswelt*, bugünün hayat alanı bilhassa teknik nesneler dünyası, *Bestand*, kaynaktır; daha oluşturunca - köklü başka bir temel aramak başka bir tarihi dil aramaktır ki bu teknik öncesi, bilim öncesi ve nihayet metafizik öncesi bir başka dünyayı konuşur.

133 *Vorträge und Aufsätze*, s. 47.

açığa çıkması ve gizlenmesi içinde hâsıl olur. Teknik dünyada oynayan bilimsel-metafizik aklın ışığıdır. Fakat ışık varlığın açıklığında oynar. Heidegger'in tefekkürü bilimsel-metafizik aklın ışığını alabilen varlığın açıklığına, açıklığa doğru döner. Peki ya çevreleyen çevre, açan açıklık? diye sorar Heidegger, ki ışık onda oynar, *tekhne-poiesisin* ihtişamı içinde hakikatin ortaya çıkarılması onda olabilir. Metafizik-bilimsel-teknik dünya çağırını varlığın hakikatinin bir çağırısı olarak esaslı şekilde mesele haline getirmek akli ilkenin ışığını alan varlığın açıklığını anlamaktır.

“Açıklık, açık olan, sadece ışık ve gölge için değil fakat ses ile ses veren ve sesi yankılayan her şey için serbesttir”¹³⁴—çünkü teknik ve şiir dil ile doğar; teknolojik aklın ışığı dil ile doğar. Dil kuşkusuz dünyaya dair bir işaretler sistemidir. Fakat daha da temelde dil dünyanın bütün işaretlerden ve her türlü işaretin üretilmesinden daha asli - daha özgün ilk - esaslı *ifadesidir* ki o konuşan insanın gücünden daha asli - daha özgün hüviyetiyle konuşan konuşmanın gücüdür. Teknik-bilimsel-metafizik dünya çağırını varlığın hakikatinin bir çağırısı olarak kökten mesele haline getirmek bu *logosu* mesele haline getirmektir.

Heidegger'e göre tekniğin özünü oluşturan dünyanın uygun tarzda *ifade edilmesi* onun *Bestand*, [hazır] kaynak - [atiye] ihtiyat olarak telaffuzudur—ki insan “ham maddelerin en önemlisi olarak” onun insafına terk edilir.¹³⁵ Heidegger'e göre tekniğe teslim edilen ve tekniğin teslim ettiği dünyayı tanımlayan yeryüzü tahribatı ve her türlü katiyetin gaybubetine dair başlık ve izleklerin kökeni budur. “Yeryüzü başıboşluğun dünyadışılığı olarak görünür. Varlığın tarihi açısından dünya başıboş yıldızdır.”¹³⁶

134 “La fin de la philosophie,” s. 170.

135 *Vorträge und Aufsätze*, s. 92.

136 Ibid. s. 97.

Şimdi dilin temeline bir başka yönden inip iskandil yöntemiyle teknoloji çağındaki bir başka katiyetin kökenini nasıl bulabileceğimiz hususunda görüşlerimi beyan etmek istiyorum.

Teknik ve şiir dil ile doğar: fakat dil mükâleme aralığında ortaya çıkar.¹³⁷ Bu açıklığın, dil aralığının en başından beri belli bir mekân bükülmesi geçirdiği, asimetric olarak yapılandırıldığı, başkalığın hayaletiyle çarpıtıldığı anlamına gelir. Çünkü teknik ve şiirin ortaya-çıkarıldığı açıklığı bilhassa mükâleme aralığı haline getiren şey farklılığın püskürmesi—başkanın başkalığının tezahürüdür.

Bu defa özneler arası irtibat ve münasebette bir anlamın psikoloji, sosyoloji ve nihayet varoluş ile ilgili bir süreci anlamında mükâleme olarak dili değil muhabere olarak dili ele alıyoruz; daha çok bir mükâlemenin mümkün olduğu durumun yapısıyla, bir mükâlemenin cereyan ettiği mesafe, aralık türüyle ilgileniyoruz. Bu mesafe ilk - esasi olup indirgenemezdir; bir araya getiren *logosun* vukuu için temel ve elzemdir. Başkası *vardır* ve başkasının mevcudiyeti sebebiyle mükâleme vardır. Bu başkalık ilk - esasidir, indirgenemez; o mükâlemenin¹³⁸ “mesafesi”¹³⁹ için temel ve elzemdir.

Bu başkalık kendisi *hakkında* konuştuğum başkası ile kendisine konuştuğum başkası arasındaki farklılıkta, mesafede aşikârdır. Kuşkusuz başkası *hakkında* konuşabilirim—başkalığın bu mesafesini sözlerimin düzenine, dünyanın düzenine yeniden kazandırabilirim. Fakat bir başkası *hakkında* konuşursam bir başkasını bir başkasına konuşurum. Başkası hakkındaki bu ikinci durum düzensiz, haricidir. O başkalığın harici açıklaması / açığa-çıkarılmasıdır.¹⁴⁰

137 “Dil - konuşma aralığı” Emmanuel Levinas’ın *Totalité et infini*’de (The Hague, 1961) izah ettiği anlamda anlaşılmalıdır.

138 [: *discourse*: L. *discursus* → *discurrere* → *dis-* “ay(kı)rı” + *curre*: koşmak.]

139 [: *distance*: L. *distantia* → *distantem* → *dis-* “ayrı, uzak” + *stare*: durmak.]

140 [: *ex-position*.]

İşin aslı aranacak olursa mükâlemenin *başkanın* başkalığını açıkça gösterdiğini söylemememiz gerekir: kendisi hakkında konuştuğum, açık ve mevcut olan başkası ile kendisine konuştuğum, deyiş yerinde ise, saf başkalık olan ve telafisi olmayan bir yokluğun izi olarak başkası arasında bir farklılık, bir mesafe olduğunda mükâleme ancak o zaman mümkün olur.¹⁴¹ Asla önlenemeyen - örtbas edilmeyen, her bir ifadenin yeniden teyit ettiği ve ötesine geçtiği bu mesafe vücut verici mesafedir, bu hüviyetiyle mükâleme aralığıdır. Başkanın başkalığı ilk ve esasidir çünkü hiçbir açığa çıkarma—ne aydınlatma ne başlıklandırma—onu açığa vuramaz. Başlıklandırma ile ilgili herhangi bir aydınlatma bahis konusu olur olmaz hakkında konuşulan başkası ile kendisi ile konuşulan başkası arasındaki mesafe tekerrür eder. Fakat bu mesafe olmaksızın mükâleme asla *başlamaz*.

Başkanın başkalığının bizatihi mükâleme ile unutulması temel ve elzemdir; mükâleme dünyaya, en fazla dünyevi bir fenomen olarak başkasına dairdir. Bizatihi özü, eğer böyle ifade etmek mümkün ise, başkalık olan başkası dünyanın açılması için harici şarttır. Onun başkalığının açığa çıkarılması diyebileceğimiz şey dilin mümkün olduğu aralığı, işaretlerin [karşıdan karşıya] işaret görevini gördüğü aralığı açar.

Başkası mükâleme aralığında açığa çıkar - açığa vurulur. Ve o çağrıda bulunur. Çağrısı onun açılmasıdır ve açılması onun çağrısı-çıplaklığıdır. Tekniğin dünyasında onun katiyeti, Heidegger'in çözümlemesi ile ayırt edilmeyen bir katiyet, ki daha çok dili dünyanın uygun tarzda kaynaklara ifadesi olarak ele alır, olarak yankılanan müracaat bu aralığın asli derinliğinden ortaya çıkmaz mı?

141 Bu farklılığı mücessem hale getirmek için açık sözlülük - içtenlik tecrübesini düşünebiliriz: başkasına dair konuşurum, ve şimdi başkasını başkasına konuşurum. Başkasına dair bu ikinci misal ilkinin konu edinen konuşmayla çevrilmez fakat bu konu edinme ile çekişir veya onu tasdik eder.

Kuşkusuz bunu söylemek tuhaf görünür. Gerçekleştirilmiş teknik evreni mükâleme ile açılan aralık içinde asılı ve ama yine de bu aralığın asimetric yapısının denetiminde olarak görmeye çabalamak da tuhaf görünür. Şimdi teknolojinin mükâlemeyi bilhassa ortadan kaldırdığı açık değil mi? Hatta der, bize Heidegger, filozofların diyalogu bile sona erer; bundan böyle ancak “taklit rönesansların muhtelif oyunları” mümkün olabilir. Kuşkusuz tekniğin hâkimiyeti birinci tekil şahısta dile gelen bir dünya tasavvurunu değiş tokuş eden yerli - köklü kimseler arasında insani ve psiko-sosyolojik bir karşılaşma fiili anlamında muhabereyi - mükâlemeyi yok eder. Bugün düşünce, bilimsel düşüncenin kendisi enformasyon haline gelir. Tekniğin egemenliği daha çok mükâlemenin - muhaberenin yerini enformasyonun, düşüncenin yerini artık konuşamayan ve sadece üzerinde işlemler yapılabilen bir kalkülüs üzerindeki sibernetik ameliyelerin almasıdır.

Fakat yine de varlığını sürdüren bizzat mükâlemenin aralığı ve muayyeniyetin şimdi tecrit edilmiş başkalığı içinde çıplak başkasıdır. Başkanın çıplak başkalığı—yani: kaçınılmaz olarak her dilin seslendiği bir cevap - karşılık için saf bir müracaat misali olarak, saf bir tartışma - çekişme durumu olarak başkası. Çıplak çehre—ve ihtiyaç içerisinde. Bir ihtiyaç sadece bir eksiklik - yoksunluk değildir. O söylenen bir eksiklik, benden bir talepte bulunan, bana itiraz eden, bana müracaat eden bir eksikliktir.

Heidegger teknikte bahse konu olanın hakikat olduğunu söyler. Fakat teknikte aynı zamanda bahis konusu olan ihtiyaçtır. Fakat Heidegger’in teknik sorusu üzerine denemesinde ihtiyaçla ilgili tek bir söz edilmemiş olması da çelişkidir. Teknikte yine tehlikede olan bu meseleyle, bu katiyetle ilgili felsefi bir konuşma yolunu mükâlemede yer alan başkası, tartışma timsali olarak, talebin, çıplak çehrenin misali olarak başkası üzerine bir tefekkürle ele geçirebiliriz.

V

Tekniğin Esası ve Tezahürü

HEIDEGGER, GİZLİ TERTİBAT VE YAHUDİ MESELESİ¹⁴²

Anthony J. Steinbock

Hepimiz Heidegger gibi yetenekli bir düşünürün nasıl olup da Hitler düzenini destekleyebildiğine şaşar, nasıl olup da Nasyonal Sosyalizmin siyasi alanda felsefi kanaatlerine esas teşkil edebildiğine ve hususiyle Almanya'nın kendi halkının "en iyisinin en iyi kanı" ile "dünya Yahudiliği"¹⁴³ arasında herhangi bir tarzda bir çatışmanın var olduğuna inanabildiğine hayret ederiz. Buna kısmen Heidegger'e hayran olduğumuz için, kısmen örnek alınacak şahsiyet, kısmen bütün insanlar, veya hiç olmazsa bütün düşünürler arasında onun daha iyi bileceğini, daha iyi düşüneceğini düşündüğümüz için hayret ederiz. Bu kabullerin bir anlam ifade etmesi için düşünmemiz gereken "düşünmenin" henüz bize verilmediğini ileri sürerek müdafilerin yolunu tutmadan Heidegger'i suçlamanın bizim için sadece kolay değil fakat hem safdillik hem yanıltıcı olduğunu savunabiliriz. Beri yandan genel kötülük meselesinden şu veya bu şekilde kurtulduğumuzu veya onun bir parçası olmadığımızı varsayabiliriz.

142 *Gatherings*, 2015. Kısmen hülase edilerek Türkçeye aktarılmıştır.

143 "Das Weltjudentum, aufgetauchelt durch die aus Deutschland hinausgelassenen Emigranten, ist überall unfassbar und braucht sich bei aller Machtentfaltung nirgends an kriegerischen Handlungen zu beteiligen, wogegen uns nur bleibt, das beste Blut der Besten des eigenen Volkes zu opfern" (GA 96: 262).

Şu halde benim çabam şimdi *Schwarze Hefte* şartları içerisinde, bu satırlar boyunca Heidegger'i mahkûm etmek veya onun için bir tür müdafaa hazırlamak değildir. Bununla beraber düşünce ve değerlendirmelerimin mihenk taşı olarak Heidegger'in *Machenschaft*ı veya "tertibat"ı Yahudilerle birlikte anmasını almak ve bu konuyu verme ve vergi çerçevesi içerisinde dikkatle incelemek istiyorum. Bunu öncelikle Heidegger'in "Yahudi sorunu" ile ilişki içerisinde "gizli tertibat" üzerine iddialarının kısaca üzerinde durarak, takiben metafizik ve hesaplayıcı düşünmenin üstesinden gelinmesi çerçevesinde verme ve vergi izahatını gözden geçirerek, ve nihayet verme ve vergi çerçevesi içerisinde ferdileşme üzerine bazı eleştirel düşünceleri serdederek yapmak istiyorum.

I. Gizli Tertibat ve Yahudiler

Her ne kadar Nasyonal Sosyalizm ile macerası kısa sürmüştü de Heidegger'i ona çeken şey çağdaş insanı vaziyet içerisinde bir mesele olarak gördüğü şeyle irtibatlıydı. Kendi Nasyonal Sosyalizmi Hitler idaresiyle aynı hizaya sokulamasa da bunun sebebi kendi başına onun Hitler ve Nasyonal Sosyalizm eleştirmeni olması değil fakat bu sonuncusunun kendine sadık kalmamış olmasıdır; tersine, o bunun yerine modern çağa hükmeden istila edici teknolojik gücün girdabına kapılmıştır. Heidegger bu güce *Machenschaft* veya "gizli tertibat" diyor ve Nasyonal Sosyalizmin onu şu veya bu şekilde aşabileceğini düşünüyordu.

Tertibat (veya Heidegger'in *mutatis mutandis* daha sonra *Gestell* veya "çerçeveleme" diye tabir edeceği şey) her zaman her yerde karşımıza çıkan, her türlü gerçekliğin teknik-bilim, nicelik cihetinden akli¹⁴⁴ idare denetimine tabi kılınmasının ve varlık-tarihsel (*seynsgeschichtliche*) hakikatin etkili sorun

144 [Daha doğrusu: hesabi.]

çözmeye indirgenmesinin ifadesidir. Heidegger'e göre bu bir denetim veya güç meselesi değil fakat tasarlama, tertipleme, sinsi bir teknolojik tedbir tarzının müessir olması meselesi olup hesaplama ve nicelleştirme isteğiyle, vasıflı ve mümtaz her şeyi yeknesak hale getirme arayışı ile irtikâp edilir¹⁴⁵ ve karmaşık haliyle nihilizm ve metafiziğin ifadesi haline gelir. Tertibat insandan varlığın (*Sein*) "varlık-tarihsel hakikati"ni alıp mahrum bırakarak *Dasein*i etkiler ve onu dünya-yoksunu kılar ve *Dasein*i bir bütün olarak varolanlar kategorisi içerisine dahil eder. Hal böyle olmakla beraber tertibat da insan tarafından irtikâp edilir. Neticede bizler farkına varmadan kendi insanlığımızın yenilgisinin "aletleri" haline geliriz. İnsanlar tertibatın icat veya inşacıları değil fakat metafiziğin son dışavurumu olarak ona karışmış veya onun bir parçası olmuş olarak gereğini yerine getirirler. Tertibat görünümünde beşeri kültür en uç noktasına ulaşmış olur fakat o aynı zamanda onunla yeni bir başlangıç imkânını da işaret eder.

Heidegger'in tertibat değerlendirmesi nasıl oldu da ırkçılık veya anti-Semitizm meselesini yahut Yahudi sorununu destekler hale geldi? Bir yandan Heidegger'i ırkçılıkla veya hususiyle anti-Semitizm ile suçlamak güçtür çünkü bunların kullandığı dil zaten tertibatın ve onun her şeyi hesaplanabilir, tertiplenebilir, değiş tokuş edilebilir hale getirme dürtüsünün dışavurumudur. Haddizatında böyle bir organik biyolojizm insanları (bilhassa Alman halkını) varlık-tarihsel vazifesinden saptırıp uzaklaştırır.

Aslı aranacak olursa Heidegger *Schwarze Hefte*'nin ilk üç cildini oluşturan 1200'ü aşkın sayfa içerisinde Yahudilerden bir düzineden biraz fazla söz eder ve bunlar da ikinci ve üçüncü ciltlerde toplanmıştır (GA 95 ve GA 96). "Bolşevik-

145 [; *perpetrate*: L. *perpetratus* → per- "tam" + *patrare* "gerçekleştirmek, icra / ifa etmek" → *pater*: "baba/lık etmek". Kötü fiilleri işlemek anlamını daha sonra kullanımla kazanmıştır.]

ler”e ve “Hıristiyanlık”a kötüleyici veya aşağılayıcı atıf ve telmihler çok daha fazladır. Fakat Heidegger’in kendisinin de farklı bir çerçeve içerisinde dikkat çektiği üzere, tertibatın niceliğe doğru ayartmasına teslim olmamalı ve söz konusu atıf veya telmihlerin sırf sayıca az olması sebebiyle daha az önemli olduklarını düşünmemeliyiz.

Heidegger Yahudi mirasına ait belli tarihi simalardan söz ettiğinde ruhi veya manevi kusurları ile bağ kurarak onları sırf ırk yahut soyları sebebiyle kötüleyici veya aşağılayıcı şekilde zikretmesi gerçekten can sıkıcıdır. Mesela eski hocası Edmund Husserl’den (doğuştan Yahudi fakat daha sonra din değiştirip Protestan olmuştur) Yahudiliğin, içi boş akılcılığın, hesaplama eğiliminin, temel tayin edici kararlılık alanına nüfuz kabiliyetinden yoksunluğun gücünün mefruz yükselişi çerçevesinde söz eder (GA 96: 46). Her şeyi hayat ve içgüdüye indirgeyen ve düşüncesi saf nihilizm olan psikanaliz çerçevesinde “Yahudi ‘Freud’”dan söz eder (GA 96: 218). Ve Bolşevik politikasının “sinsiliği”ne dair bir örnek olarak bir Sovyet diplomatı tartışırken “Yahudi Litvinov” adını verir (GA 96: 242).¹⁴⁶

Heidegger genel olarak Yahudileri hesapçılık, vurgunculuk ve fırsatçılık eğilimiyle birlikte anar ve tertibat ile varlığa yabancılaşmayı Yahudilere ve Yahudiliğe izafe eder. Dahası toprak ve tarihe kök salmış Almanlardan farklı olarak Yahudiler yurtsuzdur (“yurtsuz Yahudi” kalıbını¹⁴⁷ hatırlatır); Almanlardan farklı olarak Yahudiler güya hiçbir şeye bağlı

146 Maxim Maximoviç Litvinov (1876-1951) bir Sovyet diplomat, “Dış İlişkiler Halk Komiseri” (1930-1939) ve Sovyetler Birliğinin Birleşik Devletler büyükelçisi (1941-1943) idi. Bir Yahudi olarak Litvinov Hitler’e karşı SSCB’yi temsil edemezdi, doğal olarak bu dönemde büyükelçi sıfatıyla Birleşik Devletlere gönderildi, dolayısıyla Heidegger bunu bir varsayıma bağlı olarak Yahudi tertibatının dünya çapında gelişip yaygınlaşmasına bir katkı olarak değerlendirir. (Bu son müşahede için Peter Trawny’ye şükranlarımı ifade etmek isterim.)

147 [; wandernder Jude, le Juif errant, wandering Jew, ebreo errante, judío vagabundo.]

olmadıkları, dolayısıyla her şeyi kendi emellerine hizmet ettirme veya emrine amade hale getirme eğilimine sahip oldukları için sözde köksüzlükten mustariptir.¹⁴⁸ Kısaca Yahudiler tertibatın zehirleyici ağına (geri kalan herkes gibi) sadece yakalanmış ve ondan kolayca etkilenir değil fakat aynı zamanda hamurları tertibatın ayrıcalıklı taşıyıcıları olarak yoğrulmuştur, ki bu hüviyetleriyle onlar modern teknolojinin insanlar ve tabiat üzerine tahakkümünü kolaylaştırır, kendilerini ve geri kalan herkesi varlık-tarihsel “varoluş”larından ve insanlıklarından yoksun bırakırlar.

Diğer bir ifadeyle Heidegger’e göre Yahudiler siyasi veya ırki bir mesele değil fakat “metafizik” bir sorundur çünkü Yahudiler (kendi türlerinden diğerleri gibi) varlığın çekilmesinin, unutulmasının, terk edilmesinin karakteristik taşıyıcılarıdır. Heidegger düşünür: “*Dünya Yahudiliğinin* rolü ile ilgili soru ırki bir soru değil fakat daha çok bütün var olanların varlıktan kökünün sökülmesini bir dünya-tarihsel “vazife” olarak açıkça ve bağlayıcı olmayacak tarzda üstlenen insanlık tipiyle ilgili metafizik bir sorudur”.¹⁴⁹ Tertibat Yahudilerin kusuru değil fakat Yahudiliğin bünye itibarıyla aşikâr benzerliği sebebiyle Yahudiler muhtemelen tertibatın tahakkümünde bilhassa usta ve mahirdirler ve özellikle onda “başarılı” olabilir / onunla “gelişip zenginleşebilirler”.

148 “Und vielleicht ‘siegt’ in diesem ‘Kampf’, in dem um die Ziellosigkeit schlechthin gekämpft wird und der daher nur das Zerrbild des ‘Kampfes’ sein kann, die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum)” (GA 95: 96 – 7). Ayrıca bkz., GA 95: 282 ve GA 29/30: 261 ff. Fakat dünyasızlığın bu şekilde tasviri aynı zamanda onun hayvanların “dünya yoksun”u olduğu kanaatine de terstir ve dolayısıyla Yahudileri dünya yoksunu canlılar olarak düşündüğü derekeye indirir.

149 “Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche ‘Aufgabe’ übernehmen kann” (GA 96: 243).

Dolayısıyla bu Yahudilerin bütün yeryüzüne nicelik itibarıyla yayılması neticesinde bir dünya hakimiyeti meselesi değildir çünkü tertibat zaten bizatihi nicelik[li] tertiple(n)me ve ölçülü yayılma gücüdür, ki insanlar bu gücün ağına yakalanır ve “düşüncesizce” onun icracı ve infazcıları olurlar (GA 96: 6, 25, 30–2, 46–7, 48, 52–3, 111). Gerçek tehlike Yahudi dünyası veya dünya Yahudiliği değil fakat metafizik anlamda tertibatın müstesna “başarı” sıdır—ki buna “metafizik Yahudilik” diyebiliriz—var olanların varlığının unutulması yoluyla var olanların varlığının terk edilmesidir. Burada metafizik mesele olarak zımnen ifade edilen [dolayısıyla kast edilenin sınırları içerisine dahil edilen] sadece “dünya Yahudiliği” olamaz; tıpkı bu sonuncusu gibi İngiltere, Amerikancılık, faydacılık, serbestiyetçilik, Bolşeviklik ve Hristiyanlık da gizli tertibatın dünya çapında dizginlerinden boşanmasına ayak uydurmuş ve dolayısıyla kendilerini bitirmişlerdir, öyle ki onlar varlığın terki içinde hiçbir rahatsızlık ve memnuniyetsizlik duymaksızın yaşarlar (GA 96: 110–11).¹⁵⁰

Tertibat kendisini savaşta teknolojik kahramanlık, güç, hesaplama - tasarlama iradesi olarak dışa vurdu; bu dolaylı olarak yeryüzünü nicelik[li] tedbir altında bir kaynak mesabesine indirme, bütün var olanları denetlenebilir ve emre amade olarak hâkimiyetimiz altına koyma, insanları da tayin edici kararlılıktan yoksun varlıklar konumuna indirme arayışlarını da içinde barındırır. 1949’da böyle bir tertibata dair

150 Eleştiren bir “sosyoloji” değerlendirmesinde Heidegger “Yahudiler ve Katolikler sosyoloji yapmayı (yani neden hakiki varlık-tarihsel düşünmeyi değil de) neden tercih ederler” diye sorar: “Ist es Zufall, daß der Nationalsozialismus die ‘Soziologie’ als Name ausgemerzt hat? Warum wurde die Soziologie mit Vorliebe von Juden und Katholiken betrieben?” (GA 95: 161). “Katolik” olan, diye yazar açık ve aleni bir eleştirmen sıfatıyla, kesinlikle “Kuzeyli-olmayan” ve “tamamen Alman-olmayan”dır. “Das ‘Katholische’ in diesem wesentlichen Sinne ist seiner geschichtlichen Herkunft nach römisch – spanisch – ; ganz und gar un-nordisch und vollends undeutsch” (GA 95: 326).

geniş yankı uyandıran eleştirisinde, “Die Frage nach der Technik”in ilk halinde, “motorize gıda sanayiinin esası itibarıyla cesetlerin gaz odalarında ve ölüm kamplarında imalatı ile aynı olduğunu” ileri sürdü.¹⁵¹

Kabul edelim ki hepimiz birtakım irtibatlar kurup görünürde farklı tecrübelerle hayat veren yapıları aramayı ve ortaya çıkarmayı severiz. Horkheimer ve Adorno’nun “Aydınlanma Akılcılığı”na—ki daha Homeros’un *Odysseus*’unda kendisini hissettirir—dair şümüllü görüşünden, *Odysseus*’un bir yandan Sirenlerden bilgi edinerek gemi arkadaşlarının kulaklarını tıkayıp kendisini direğe bağlamasında tabiata tahakküm arayışını okuduktan sonra derinden etkilenmemişse bile en azından çarpılmadığını kim söyleyebilir? Fakat aynı zamanda, en azından Heidegger ile birlikte, bir kişinin bile katliyle motorize gıda sanayiini eşitlenmesi halinde kişilerin ferdiyetinin ve istisnailiğinin kaybına (aksi yöndeki itirazlarına rağmen) tanık olmaz mıyız? Heidegger bu ifadeyi eserin 1953 baskısından çıkardığına göre fikrini yeniden düşünme lüzumunu duymamış olabilir mi?

Tertibat kendisini bütün var olanların nicelik bakımından kökten farksızlığı ve birbiri ile değiştirilebilirliğinde dışa vurur (GA 96: 213), siyasi ifadesini de demokrasi, çoğulculuk, serbestiyetçilik, Bolşeviklik, Hıristiyanlık, kitle iletişimi, vb. gibi yaygın hareketlerde bulur. Beri yandan o aynı zamanda sadece varlığın geri çekilmesinin değil fakat bu geri çekilmenin tehlikeli unutulmuşluğunun da bariz belirtisidir. Dolayısıyla Heidegger’e göre tertibatın vardığı uç nokta tam da kendini inkâr eden geri çekilmenin mümkün geri döndürü-

151 “Ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir, esası itibarıyla gaz odalarında ve yok etme kamplarında cesetlerin imali ile aynı şey, ülkelerin muhasara altına alınarak bile bile açlığa mahkum edilmesi ile aynı şey, hidrojen bombalarının imali ile aynı şeydir”. (GA 79: 27/27). Bkz., Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger* (Munich: Alber, 1983), 25.

lüşünde bizim başka bir şeyin, yeni bir başlangıcın sınırında (muhtemelen hâlâ) olduğumuz anlamına geliyordu. Varlığın sırrına açıklık, metafizik mahiyetteki tertibatın alt edilmesi olarak böyle bir geri dönüş veya eski hale avdet ediş yeni bir biriciklik duygusunun habercisi olacaktır ki onun birbiri ile değiştirilebilirlik ve nicelik-teknolojik denetim bakımından bütün farklılıkların eşitlenmesiyle temel hiçbir bağı yoktur.

Heidegger'e göre yapılması gereken şey bu varlık tarzının eleştirisiz baskın ayrıcalığı olarak mevcudiyet [hazır bulunma] metafiziğinin üstesinden gelinmesidir. Ne var ki bizim için mesele metafiziğin üstesinden gelinmesi, ki bu da gizli tertibatın dolayısıyla onun ayrıcalıklı şifresi olarak dünya Yahudiliğinin üstesinden gelinmesi anlamına gelir, bir mesele olarak bahis konusu olduğunda bu Heidegger düşüncesinin yapısını ilgilendirir. Bu yüzden mesele Heidegger'in Yahudi karşıtı veya Nazi taraftarı olması, ya da onun yazılarından bize de aynı pisliklerin bulaşıp bulaşmayacağı veyahut yazılarında sevgi hakkında münferit ifadeler bulup bulamayacağımız değildir. Bilakis bu dünya tarihi çapındaki hadiseler, beri yandan onun gizli tertibat kavrayışı göz önünde bulundurulduğunda mesele onun bizi kişiye özgü istisnailik (onun ikrar veya işaret ettiği) mevzuuna ve böyle bir biriciklik karşısında ferdi ve içtimai mesuliyete başarılı bir şekilde götürüp götürmeyeceğidir.

II. Yetenek ve Sorumluluk

Heidegger'in bireyleşme anlayışının bazı veçhelerini daha evvel dini tecrübe ve ahlaki duygular çerçevesinde yakalamaya çalışmıştım.¹⁵² Ulaştığım sonuçlar (onları bütünüyle

152 Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007/2009), öz., bl. 6; Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2014); öz., bl. 3.

Varlık ve Zaman ile sınırlayarak) tehlikede olan bireyleşmenin *das Manın* (birisi) ontolojik kimliksizliği karşısında var olma tarzı olarak *Dasein* alakadar ettiğiydi. Bunun da ucu *Dasein* dünya açılmasının orada-varlığı (*Da-sein*) olarak kendine has kılarak diğer var olma tarzları arasında kendisini ontolojik olarak uyarlayamama durumundan tekrar kazanılmasına dokunur—bunun somut bireyle alakası yoktur. Dolayısıyla Heidegger hem ontik hem ontolojik anlamda suçlu olmaktan söz ederken bunun hem şahsi hem şahıslar arası veçhesi bulunan bireyleşmenin en derin anlamıyla bir alakası yoktur.¹⁵³ Tebarüz ettirilmek istenilen hususlarla uyum içerisinde burada bireyleşme ve ilgili mesuliyet mevzuuna farklı bir açıdan yani verme ve vergi meselesi yönünde yaklaşmak istiyorum.

Varlık ve Zaman'da varlığa müstesna ulaşma yolumuz *Da-sein* denilen bu ayrıcalıklı varlık tarzı iledir. Oysa *Schwarze Hefte* farklı bir şeyi ima eder: gizli tertibattan özgürleşmiş olarak, yani en derin anlamıyla *Ereignis* olarak tarihi varlık (*Seyn*) tarafından sahiplenmek için var olanların varlığına ilişmememiz ve kedimizi onlara tahakkümden kurtarmamız gerekir.¹⁵⁴

Yıllar sonra “Zaman ve Varlık”ta Heidegger varlığı var olanlar olmaksızın, hatta bu ayrıcalıklı var olma tarzı, *Dasein* olmaksızın düşünmeye teşebbüs ederek bu yeni yaklaşımı daha sistematik tarzda ele almaya çalıştı. O bunu tertibatın hükümlerinden kurtulmak ve varlığı var olanların sahip olduğu bir şeye indirgemek suretiyle daha başından yanlış yola sapmamak için yaptı. Bu varlığı çerçevenin dışında veya daha iyisi metafiziğin çerçevelemesinin dışında düşünme çabasıdır. *Schwarze Hefte*'de gördüğümüz üzere mesele, var olanların (ve

153 Bkz., *Moral Emotions*, bl. 3.

154 “Um vom Seyn als dem Ereignis er-eignet zu werden, müssen wir der Seiendheit des Seienden und der Vormacht des Seienden ledig sein” (GA 96: 108).

var olanlar alanında düşünülebilir her şeyin) varlık düşünme için ilke olarak düşünülemez hale gelecek derecede tertibat tarafından kuşatılmış olmasıdır; “sıradan” var olanlar ve kültür varlığın sırrını yaklaşılamaz hale getirir. Hesaplayıcı tertiplemenin dışında varlığın sırrına aşına oluş yeni bir düşünmenin başlangıcı, tarihi varlığın *Unheimlichkeit*ına açıklıktır.¹⁵⁵ Şu halde yapılması gereken tarihi varlığın vakıasına açık olmak için, varlığı *Ereignisten* “kendisi”ne izleyerek varlığın var olanlardan çekilişini takip etmek için var olanlar alanı ile ilişkiyi kesmektir. Var olanlar olmaksızın, metafiziği kale almaksızın varlığa yaklaşmak için varlık meselesine ve zaman meselesine duyarlı olmak gerekir (GA 14: 29/24).¹⁵⁶

Hamlet’te Polonius derin düşüncelere dalmış Hamlet’e “Mesele nedir Lordum?” diye (dolaylı olarak hem “yolunda gitmeyen nedir?” hem de “düşünmenizin konusu nedir?” anlamına) sorar. Ve Hamlet hayli alaylı bir tarzda “Kiminle?”¹⁵⁷ diye cevaplar. Burada Shakespeare “mesele” tabirinin bir başka, yani aradaki çatışma veya gerilim anlamıyla oynar. Heidegger’in Varlık ve Zamanı “mesele” olarak tarif ederken meselenin veya Almancasıyla *Sachenin* kulak verdiği anlamı tam da budur. Varlık ve Zaman düşünmenin meseleleridir; onlar şey değil varlıktır. Burada bahse konu olan onların ara-

155 “Das Seyn ist aus dem Seienden niemals zu erklären und das Seiende ist auch nie die ‘Wirkung’ des Seyns. Unerklärbar und wirkungslos ist das Seyn – dies zu wissen gehört in den Anfang des Denkens. Aber dieses Wissen bedeutet das Offenhalten der Unheimlichkeit des Seyns als einer Bestimmung seiner Wahrheit – ; wobei diese Un-heimlichkeit mit der gewöhnlichen – innerhalb des Seienden angetroffenen – nichts gemein hat” (GA 95: 290 – 91). Ayrıca: “Wir müssen aus tieferem Grund über ‘Kultur’ hinauswachsen – in einen wesentlichen Raum. “Kultur – ist ein Gebilde – das nichts mehr zu suchen hat im Da-Sein” (GA 94: 196).

156 Bkz., Françoise Dastur’un “Zaman ve Varlık” çözümlemesi “Time, Event, and Presence in the Late Heidegger”, *Continental Philosophy Review* 47: 3 (2015): 399 – 421.

157 Shakespeare, *Hamlet*, 2. Perde, 2. Sahne, 194 – 195.

larındaki ilişki (bir *Sachverhalt*) veya onları mevzu olarak öne çıkaran şeydir: Bu ilişki Varlık ve Zamanı birbirine bağlar ve Varlık ve Zamanı verir (*er-gibt*) (GA 14: 9/5). Bu suretle Heidegger Varlık ve Zamana arızı varlıklar ile değil fakat Varlık ve Zamanın verilmesiyle, öne bırakılmasıyla yaklaşır.

Haber kipi, Varlık '[var]dır' veya Zaman '[var]dır' kullanıldığında bu varlıkta veya zamanda olan belli bir şeye işaret edecek, Varlık ve Zamanı önümüzdeki bir şeye indirgeyecektir. Bu düşünce meseleleri olarak, düşünmeyi veren ve düşünmeye çağıran "mesele" olarak Varlık ve Zamanın verililiği bakımından yanıltıcı olacaktır. Nitekim Heidegger *es gibt Sein, es gibt Zeit* ifadesine müracaat eder: lafzi anlamı itibarıyla bu, varlığı verir, zamanı verir demektir (her ne kadar konuşma dilinde varlık, zaman "[var]dır" denilip geçiliyorsa da, ki bu da sade varlık, zaman, vb. varsaymakla kalmaz fakat onları bilkuvve emrimize amade nesneler olarak ulaşılabilir hale getirir). Bunun deyimler bakımından safi bir farklılık veya gündelik dil çözümlemesinin bir mevzuu haline gelmemesi için Heidegger'e göre bu ifadenin fenomenolojik tecrübi boyutuna dönmek ve "O"nu ve onun "verme"sini tasvir etmek zaruridir. Bu *Es gibtin* nasıl tecrübe edilebileceği ve görülebileceği var olanlara (Dasein da dahil) müracaat etmeksizin Varlık ve Zamanın verililiğinin, yani bizim Varlık ve Zaman ile ilişkimizin "nasıl"ını ilgilendirir.

Heidegger batı tefekkürünün başlangıcından itibaren Varlık ve Zamanın düşünüldüğüne, fakat Varlık ve Zaman vergisini veren *Es gibtin* düşünülmeye dikkat çeker. Bu *Es gibtin* nasıl oldu da atladık? Heidegger'e göre bunun sebebi *Es gibtin, o verir*in verdiği vergiler lehine geri çekilmesidir. Bu geri çekilme yanlış şekilde ve münhasıran var olanlar bakımından varlık olarak düşünülen vergiler için alan açar, varlığı var olanların temeli, zamanı şimdi ile ilgili olarak (tam vaktinde şimdi veya yaşanan hal olarak) kavramlaştırır: Var-

lık ve Zaman o vakit düşüncenin nesneleri, emrimize amade hesaplayıcı tertiplemenin mümkün tasarıları, kısaca gizli tertibatın alanı haline gelir (GA 4: 12/8). Hal böyle olmakla beraber bizim (ve bu Heidegger'in hedeflerinden biri olarak görülebilir) vermeyi gönderme olarak varlık hazır - mevcut olarak varlık haline gelecek ölçüde unutmuş olabilmemiz—varlığın unutulmuşluğu—verilmiş olan lehine vermenin geri çekilmesinin / inkârının tanığıdır. Dolayısıyla tertibatın da “verilmiş” olduğu bir anlam olmalıdır. Sonuç bölümünde bu noktaya geri döneceğim.

İzin verin verilmiş olan lehine kendini tutan veya geri duran bu vermenin farklı bir tarzda sınırlandırıldığına - vasıflandırıldığına dikkat çekerek devam edeyim. Heidegger'e göre bu verme-deki ince fark nedir? Kendini değil fakat sadece vergisini veren bu vermeye, kendini tutan veya geri duran bu vermeye gönderme - kader (*Schicken*) denir. Diğer bir deyişle, vücuda-bırakma olarak ve kendisi itibarıyla vermeye ait olan varlık hali gönderme olarak ve bir yer açma olarak bir vermedir. Nitekim Heidegger varlığın kaderinde göndermenin, gönderen kaynağın kendisini geri tuttuğu dolayısıyla saklılıktan sıyrılmadan geri çektiği bir verme olarak tanımlandığını ileri sürebilir (GA 14: 28/22). Var olanların temeli bakımından varlık gönderilendir, varlık verenin vermesinde saklanan geri çekilmede açığa çıkandır (veya daha dinamik tarzda, açığa çıkmadır). Varlık ile verme arasındaki bağ koparıldığında “mevcudiyet metafiziği” veya batı düşüncesi ancak varlığın “vergi”sini mevcut bir şey veya “var olanların temeli” olarak kavrar.

Benzer şekilde Zaman mevcut değildir. Burada Zaman kendisini—tertibat durumunda olduğu gibi—idare edilmeye (“zaman yönetimi”) veya sahip olabileceğim bir şey gibi tasar-ruf edilmeye (“zamandan tasarruf”) veyahut zaman içerisinde belli bir devreyi (“asri zamanlar”) veya bir günün belli bir dilimini (“çay saati”) tasarlamaya verir; benzer şekilde Zaman

dünyevi ve ölçülebilir “saat zamanı” (“saat kaç?”) değildir. Bilakis O Zamanı “zaman içerisinde” bir an olarak içerilemeyen zamanı sınırlayan - belirten hareketin kendisi olarak verir. Dolayısıyla vücuda / mevcudiyete-bırakma olarak Zaman tarzı—ki o da kendi tarzında vermeye aittir—mekân-zamanı açan-saklayan yayılma olarak bir vermedir (GA 14: 20/16). Yine bu sebepten ötürüdür ki Heidegger’e göre zamanı veren verme yakınlığın inkârı ve geçilmesiyle belirlenir: “Bir yayılma bizatihi bir vermedir, vermenin vereni hakiki zamanda saklanır” (GA 14: 20/16, tm). Gönderme olarak vermeye aidiyetle biz aynı zamanda bir geri durma veya tutmayı bulabiliriz ki bu yaşanan anı inkâr veya ondan kopmadır.

Dolayısıyla bu geri durma / geri çekilme / saklanma aynı zamanda varlığın gönderilmiş olarak zamanla kayıtlı bir özel yapısını tasrih eder. Geri durma, askıda tutma bir çağa - çığır-özgüdür—Grekçe *epokhe*deki gibi. *Epokhe*¹⁵⁸ geri tutma[sı]dır-“O”nun kendisini Varlık ve Zaman için. Onun dönüşümlerinin her biri (*epokhe* [çığır]) bu tarzda öyle mukadder kalır ki varlığın tarihi varlığın kaderi anlamına gelir. Varlık çağa özgü - çığır açıcı değişimleriyle, bir şekilde tarih olarak gerçekleşen çok çeşitli göndermelerıyla düşünme için saklılıktan sıyrılır (GA 14: 12 – 14/8 – 10).

Eğer Varlık ve Zaman saklılıktan sıyrılmış “vergiler” ise o zaman (Heidegger’in ifade tarzına bağlı kalarak) sorabiliriz: Varlık-Zamanın açılması olarak bahşetmede geri çekilen nedir ve olmuş olanda inkar edilmiş olarak kalanı koruyan nedir? Yaklaşmada ne geri çekilir? “O verir” ifadesinde verme olarak “O” vardır. Heidegger “O verir” ifadesinde üçüncü tekil şahıs zamirini, bir başka varlık türü veya bizzat varlığın kendisi olarak tayin etmemek—zira bu durumda varlığın varlığı verdiği gibi bir fikre sahip olurduk—fakat “O varlığı

158 [*epokhe*: *epi*- “üst/ünde” + *ekhein* “tutmak”.]

verir” “O zamanı verir” de bir gıyap halinin özel bir vücut durumunu vurgulamak için büyük yazar.

Ayrıca ona ait olan bu verme tarzını—yukarıda işaret edildiği gibi: gönderen, ıgır açıcı kader olarak verme, yetişen açılma (*lichtendes Reichen*) olarak (GA 14: 21/18 – 19) düşünerek “O”na (ki o bir varlık veya var olan değildir) erişme imkanı bulmaya çabalar. Ayrıca Heidegger onun vermesinin tarzlarıyla bu dinamik karakterini akla getirmek için ‘O’nu *Ereignis* olarak da nitelendirir.

Ereignis çoğunlukla hem “meydana gelme”, “vuku bulma”, “olup bitme”, hem de “ait olma”, “tahsis etme”, “mahsus kılma”, “mal etme” anlamını aynı anda yakalayabilmek için “tahsis hadisesi” olarak tercüme edilir. Ben buna *Ereignis*in anlamını bu iki anlamı içinde yakalayan farklı bir tercümeyi, yani “gerçekleşme”yi ilave ediyorum. Ne var ki *Ereignis* “gerçekleşme” olsa da sadece bir almanın veya mahsus kılmanın gerçekleşmesi değildir. Heidegger hakikatin *a-lētheia* veya saklılıktan sıyrılan-saklanma olarak daha önceki anlamını derinleştirip yukarıda işaret edilen haliyle Varlık ve Zamanda ortaya çıkarılmış verme tarzlarını (gönderme/yayma) yeniden kazanmaya çalışarak *O veriri geri çekilme* olarak keskinleştirmenin yolunu arar.

Dolayısıyla *Ereignis* bir tahsis etme veya has kılma olduğu kadar tamamen kendisine ait olanı sınırsız açığa çıkmadan geri çeker. Buna binaen “geri tutma, inkâr, alıkoyma—kendini geri çekme gibi bir şeyi”, kısaca Heidegger’in tabiriyle *Entzug* veya geri çekilmeyi gösterir (GA 14: 27/22). Varlık ve Zaman mesele olarak birbiri ile öyle irtibatlıdır ki gönderme ve yayma geri çekilmeyle belirlenmiş olarak verme tarzlarıdır. Tahsis etme veya mahsus kılmanın dilinde *Ereignis*in aynı zamanda kendisini “tamim ettiği” [veya “umumileştirdiği”] söylenebilir ve bu o derecede vaki olur ki, bu *tamim* de bu hüviyetiyle *Ereignis*e ait olur. Bu *tamim* ile *Ereignis* kendisini terk etmez—bilakis o kendisine ait olanı veya kendine has

olanı korur, o kadar ki geri çekilme “O”na ait olur (GA 14: 28, 19/22 – 3, 15).

Heidegger’in burada takdim edilmiş olan *Ereignis* tasvirleri ile alakalı iki nokta daha var. Verme ve vergi ile ilgili daha eleştirel gözlemlere geçmeden önce şimdi bunların üzerinde durmak istiyorum. Öncelikle Heidegger’in *Ereignis* tasvirinde vücut, varlık vergisi, ki bu tahsis etme - has kılma veya gerçekleşme olarak *Ereignis*’in “hususiyet”idir (*Eigentum*), *Ereigniste* kaybolur. Her “olarak” yapısı—ve onun tazammun ettiği her şey—farklılık içinde dinamik bir birliği gerilim içerisinde tutacak her “olarak” yapısı Heidegger’in *Ereignis* tasvirinde *ortadan kaybolur*. Nitekim Heidegger bize “*Ereignis* ‘olarak’ Varlık” ifadesinde varlığın şimdi sadece *Ereigniste* mevcudiyete-bırakma anlamına geldiğini söyler; zaman söz konusu olduğunda “*Ereignis* ‘olarak’ Zaman” şimdi sadece *Ereigniste* yayılma-açılma anlamına gelir. Kısaca bunu şu şekilde ifade edebiliriz: “*Sein und Zeit ereignend im Ereignis*, veya Varlık ve Zaman gerçekleşmede gerçekleşir. Nihayetinde bu “sadece” *das Ereignis ereignet*, Gerçekleşme gerçekleşir: “sadece” safi meydana gelme demektir (GA 14: 29/24).

İkinci olarak varlık ve zaman vermenin vergileridir ki bu durumda verme, gönderme/yayılma-açılma olarak nitelenir. “O”nun vergiler lehine geri çekilmesi; “O”nun verdiği, “olarak” yapısının ortadan kaybolması göz önünde bulundurulduğunda vergilerin (eğer onu bu şekilde ifade etmemiz mümkün ise) “konumu” nedir? Vergilere ne “olur”?

Heidegger bizi geri çekilme *Ereignise* özgü olmasına ve “olarak”ın bu gerilimini kaybediyor olmamıza karşın vergilerin geri çekilmede vermeden silinmediğine ikna eder.¹⁵⁹

159 “Bunun vergisi olarak O verir, varlık bu vermeye aittir. Bir vergi olarak varlık vermeden dışarı çıkarılmaz” (GA 14: 10/6). “Her zaman geri çekilen göndermede alıkonarak varlık çıkır açıcı tahavvülâtının zenginliğiyle düşünme için saklılıktan sıyrılır” (GA 14: 13/9).

Vergiler, diye bizi bir kez daha temin eder Heidegger, vermenin kendini geri çeken göndermesinde alıkonulur. Varlık ve zaman *Ereignisin* hususiyetleridir ('O'na has olma anlamında); onlar "O verir"e aittirler; dolayısıyla varlık ve zaman, vergiler, *Ereigniste* kaybolur. Varlık ve zaman *Ereignise* has ve mahsus kılınır: veya varlık ve zaman Gerçekleşmede [tahsis yerine] tamim olarak gerçekleşir.

Kendi başına ve hiç olmazsa belli bir okuma tarzına göre Heidegger'in tasvirleri sorunlu olarak görülmeyebilir. Her şeye karşın Heidegger vücuda bırakma olarak saf güdülenmemiş bırakılma hadisesini—öyle ki varlık ve zaman vergileri *Ereigniste*, Gerçekleşmede gerçekleşir—akla getirmeye çalışır. Heidegger'i vergilerin gerçekleşmede gerçekleştiği noktasına kadar takip edebilsek, vergilerin vermede terk edilmeyip *muhafaza edildiğine* kanaat getirebilsek, ve vergilerin has tarzda *Ereignise* mahsus olduğuna yeniden ikna edilsek bile kanaatimce şu müşahedeyi aşikâr hale getirmek zaruridir: Vergiler muhafaza edilmesine karşın onlar Heidegger'e göre vergiler *olarak* muhafaza edilmez.

Bu müşahedeler bizim aşağıdaki soruları sormamıza izin verir: Eğer vergiler *Ereigniste* gerçekleşiyor, silinmiyorsa, *Ereignis* vergilerde ve vergiler *olarak* gerçekleşir mi? Veya farklı bir ifadeyle: vakıalı verme vergiler olarak vergilere eşlik eder mi? Hal böyle olmakla beraber "Varlık ve Zaman" da (vermede vergilerin muhafazasının açıklanmasında) hiçbir yerde, vergilerin kaybolmadığı tesellisinde hiçbir yerde, *vermenin vergilerde ifşa edildiği* ve *yerini aldığı*, diğer bir deyişle, *Ereignisin* vergiler *olarak* gerçekleştiği veya vergilere alındığı hususunda başka bir kabule hatta bir imaya bile sahip değiliz.

Heidegger'e göre varlık ve zaman vergileri, şaşırtıcı tarzda, "olarak" kaybolduğunda *Ereignisteki* vuku bulmayı tavsif eder. Bu demektir ki gayrişahsi olmasına karşın *Ereignis* nötr değildir çünkü "O" varlık ve zaman vergilerinin teslimi / vu-

kuu ile aynı değildir. “Olarak” kaybolur fakat varlık ve zaman *Ereigniste* muhafaza edilir demek *Ereignisin vergilere göre vasıflandığı* anlamına gelir. Varlık *Ereignise* varlık/gönderme tarzı itibarıyla rengini verir (“Anwesenlassen geschickt im Ereignen”); zaman *Ereignise* zaman/yayıma-açılma tarzı itibarıyla rengini verir (“Zeit gereicht im Ereignen”). Fakat Heidegger *Ereignis* varlığa eşlik eder ve varlıkta varlık olarak açığa çıkar, *Ereignis* zamana eşlik eder ve zamanda zaman olarak açığa çıkar diyecek kadar ileri gitmez.

Kuşkusuz burada Heidegger’in hassasiyeti değerlendirme konusu yapılabilir: o saf vuku bulma ile karşılaşmaya ve bu belirsizliğe ve bu sırra kulak vermeye çalışır. Her ne vuku bulursa *Ereigniste* vuku bulur ve bu derin kavrayış onun *Ereignisin* vergilerde nasıl vuku bulduğu hususunda bir şey söylemesine mani olur. Onlar *Ereigniste* has ve mahsus kılınır fakat görünen o ki onlardaki *Ereignis* hakkında bir şey söyleyemeyiz. Bu anlayışta gaye Heidegger’e göre gönderme veya yayma-açma hususunda sorumluluk almamak değildir çünkü Heidegger’in bir başka eserde hatırlatmaya çalıştığı gibi, o “sorumlu olunacak bir şeyin olmadığı esrarlı vadidir” [*wo es nichts zu verantworten gibt*]” (GA 77: 120/78, tm).

Daha çok burada mesele hangi tarzda olursa olsun verginin kedisine teslim edildiği, vuku bulmada has kılındığı saf vuku bulma veya saf “bahşetme”yi karartmamaktır. Vergiler şey-değildir. *Ereignis* şey-değildir ve bizim çabamız, düşünürlerin çabası (eğer böyle adlandırılabilirse) daha asli tecrübe boyutuna bir adım geri gitmek ve *Ereignisin* gerçekleşmesini düşünmek (düşünmek ve yansıtmak), vermenin yoluna / tarzına müdahale etmeksizin, araya girmeksizin gerçekleşmeye bırakmaktır. Düşünme “vazifemiz” bu yüzden “gerçekleşmeyi” zorlayıcı olmaksızın, hafızasız, önsezisiz gerçekleşme olarak yansıtacaktır. Saf vuku bulma.

III. Eleştirel Gözlemler: Vergiler ve Sorumluluk

Görünürde geriye doğru var olanlardan varlığa, vergiler olarak varlık ve zamandan vermeye, vermeden *Ereignis* olarak “O”na birkaç adım attık. Heidegger’e göre vergiler silinmez fakat *Ereigniste* muhafaza edilir; varlık ve zaman gerçekleşmede gerçekleşir, onlar gönderir/yayılır-açılırken ortadan kaybolur. Bu tarzda saf gönderme olarak saf vuku bulma sorumluluk için kesinlikle hiçbir hedef veya saik kabul etmez.

Heidegger’e göre varlığın unutulması ve geri çekilmenin yol açtığı gizli tertibat sadece insan varoluşundaki bir kusurdan kaynaklanamaz, bilakis daha esasi tarzda “O” kendisini unutulmaya “verir”. O halde asli unutma varlık ile var olanlar arasında saklanma olarak anlaşılan farklılığın perdelenmesi (*Verhüllung*) olacaktır. Bu perdelenme de “başından itibaren kendisini geri çekmiştir” o kadar ki unutkanlık sadece insan düşünmesinin (veya düşünmemesinin) bir sonucu değil fakat *bir şekilde geri çekilmenin kendisine mahsus olmalıdır*. Gizli tertibat *Ereignisin* açığa çıkmasının tutulması veya esirgenmesi olarak kökleri varlığın huzura gelişinin inkârında bulunan gönderilmiş bir unutkanlıktır (GA 11: 59/50).¹⁶⁰

Fakat Heidegger’in mecazları bu doğrultuda kullanılacak olursa, geri adımı tamamlayacak bir ileri adıma da ihtiyaç duymaz mıyız? Fikrimce Heidegger’in kabul ettiği gibi sadece vergilerin vermede muhafaza edildiğini değil, *vermenin onun verilmişliğine ve vergi olarak eşlik ettiğini* de kabul etmemiz gerekecektir. Heidegger’in tabirleriyle ifade etmek gerekirse, zamanın ifşa etme olarak, *Ereignisin* yayılması-açılması olarak “gerçekleştiği”; varlığın da ifşa etme olarak, *Ereignisin* göndermesi-vücuda gelmesi olarak “gerçekleştiği” hususunda ısrar edeceğiz. Bunu kabul etmek veya bu noktaya kadar

160 Bkz., Arthur R. Luther, “Original Emergence in Heidegger and Nishida,” *Philosophy Today* 26: 4/4 (1982): 345 – 56.

gitmek onun düşüncesini ikili bir anlam içinde kökten farklı bir yapı içerisine yerleştirmek olacağı için Heidegger'in savunduğu fikir için çok fazla ileri gitmek olacaktır.

Öncelikle “olarak” yapısı işlevini görmeye devam edecek olsaydı *Ereignis*—varlık ve zamanı varlık ve zaman olarak ayakta tutarak, vergiler olarak onların varlığını destekleyerek—ifşa edici vergilerin, varlık ve zamanın gerilimini muhafaza ederdi. İkinci olarak eğer bu böyle olsaydı bu düzeyde destekleyici-vermenin daha köklü bir tarzda, bu ayırıcı yapının ifadesi olarak—bir gönderme veya yayılma-açılma olarak değil—fakat kişinin hissiyat alanı bakımından ve daha da tasrih edici ifadeyle, sevme olarak, Heidegger'in tabirlerini kullanmak gerekirse, müstesna bir *Ereignis* ayrılığı olarak tavsif edilmesi gerekirdi. Sevme olarak vakıalı verme de gayri şahsi “O”nu veya *Ereignisi* şimdi Seven-Sevgi Hareketi, sevgide ve sevgiyle oluş olarak tavsif edilecektir; vergiler de o vakit “sevilenler” olarak vasıflandırılacaktır.

Burada sadece tabirlerin yerine yeni tabirler koymuş olmuyoruz (verme yerine sevme, *Ereignis* yerine Seven, vergiler yerine sevilenler). Tavsif ve tayin edici bir farklılık da var: bizatihi yapısı gereği sevme geri çekilemez, inkâr edemez veya geri tutamaz öyle ki sınırsız sevme “ister istemez” sevilen olarak ve sevilende “özgür”, yaratıcı ifşasına (ki bu aynı zamanda bir kendini açmadır) sınırsızca eşlik eder.¹⁶¹ (Mesela ben sevme temayülünde bir son tahayyül edemem, yani “beş yıl içinde seni sevmeye son vereceğim” vb.¹⁶²) Bu sevmenin gerçekleşmesi sadece “Varlık” veya var-olma tarzı (Da-sein) değildir fakat “sevilen” dir ki o bu hüviyetiyle sevmenin muhafaza edici ve yaratıcı tarzda doğurucu sırrını açması olarak bilhassa sevgili-olmasıdır. İnsanlar söz konusu olduğunda

161 Mesela bkz., Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, C. 5, ed. Maria Scheler (Bern: Francke, 1954), 330 – 32.

162 Bkz., *Moral Emotions*, bl. 4 ve 7.

sevme şahsen tanımlanır şöyle ki seven şahıs olarak ve seven sevgililer şahıslar olarak açılır.

Sevgi farklılıkları içinde seven ve sevilenin dinamik gerilimini (“ayrılık hadisesi”yle veya şahsi sevgiyle) ayakta tutar veya destekler. Bilhassa seven kendisini sevgiyle sevilen *olarak* açığa vurur. Kuşkusuz o sevileni sevgiyle tutar fakat seven de bu açığa vurmada sevilene eşlik eder. Sevmeyi tamim veya sadece tahsisten, inkâr, alıkoyma, kendini tutmadan çok kendi açılmasına “zorunlu” olarak, sınırsızca eşlik eden, sevgisiyle ihtiyatlı, sevdiklerinin ne iseler veya kişiler arası münasebetler itibarıyla kim iseler o olmalarına izin verme olarak anlayacağız. Kişilerin ... olmalarına fakat biriciklikleri içerisinde izin verilir, ihtiyatsız, haddinden fazla, bir bakıma onları kökten içkinliğe indirgeyen sevmeye değil.¹⁶³

Böyle bir tecrübenin—Heidegger’e göre zaten varlığın içinde duran ve o sebeple kültüre malik veya muhtaç bulunmayan¹⁶⁴—kadim Greklerin *paganizm*inde değil fakat İbrahimi mistiklerin içinde ifade edilmiş olduğunu görüyoruz: Sufilerin *beka* veya ayakta tutma tecrübesinde, kırık kâselerin her parçasında ihtiva edilen kutsiyet kıvılcımlarının tecrübesinde, veya yine her isimde bulunan İsimde veya “Baba”, “Anne” veya “Ebeveyn”in çocuklar olarak ve çocuklarda verildiği durumda. O şahıstan şahsa bir bağ ve kişiler arası münasebet içerisinde bireyleşmeyi, biricikliği izah edebilir duruma iner.

Bu anlayışa göre gizli tertibat her zaman şu veya bu şekilde mevcut olan eşlik eden sevgi dolayısıyla sorunlu hale gelecektir çünkü tertibat kişinin sınırsız ve/veya sınırlı mev-

163 Bkz., Phenomenology and Mysticism and “The Problem of Forgetfulness in Michel Henry,” *Continental Philosophy Review*, “The Philosophy of Michel Henry,” ed. Anthony J. Steinbock, 32/3 (1999): 271 – 302.

164 “Die einzige Volk, das keine ‘Kultur’ hatte, weil es noch im Sein stand und ihrer nicht bedurfte, sind die Griechen des 6. vorchristlichen Jahrhunderts. – Jetzt aber trieft Alles von ‘Kultur’” (GA 95: 322). Ayrıca bkz., GA 95: 325 – 26 ve GA 96: 95, 125.

cudiyetine karşı gelir. Onun sebebi vermenin geri çekilmesi veya varlığın unutulması değil fakat sınırsız Kişi ve sınırlı kişiler söz konusu olduğunda sevmeye karşı gelinmesi - ihlal edilmesidir. Gizli tertibat meselesi en derin şekilde böyle, sebatkâr sevgiden yüz çevirmede *tecrübe edilir*. Bu aynı zamanda “normal” olanın sevmenin açılması, “anormal” olanın ise tertibat olduğu anlamına gelir çünkü o sevmenin süregiden ihtiyatı içinde gerçekleşir.¹⁶⁵ Sözün kıyası bu temayülü *Ereignisin* / vermenin “geri çekilme” sı, “yadsınma” sı, “alıkoyma” sı olarak tanımlamak birbirimize aidiyetimizin derinden yanlış anlaşılmasını oluşturur. Bunun Heidegger için dramatik sonuçları olan bir yanlış anlama olduğunu görebiliriz.

Bu sonuçlardan biri şöyle hülasa edilebilir: *Schwarze Hefte*’nin Heidegger’i için felsefe yapmamızın hem “muhtevası hem usulü” “*asla* ‘başkaları’—‘sen’ (ve hatta ‘ben’ hakkında daha da az) değil”, fakat münhasıran varlığın kökeni hakkında düşünüyor.¹⁶⁶ Heidegger’e göre en derin özü itibarıyla düşünme çoğul anlamıyla “başkaları”, veya tekil biriciklik anlamıyla başkası, Sen hakkında veya dinamik münasebet veya meslek anlamıyla kendim hakkında hatta Martin Buber’in düşünmesinde olduğu gibi “ben-sen” hakkında değildir.¹⁶⁷

Kuşkusuz Heidegger’in eserlerinde biriciklik veya bireyleşmeye duyarlı olduğunu gösteren ifadeler mevcuttur. Hatta *Schwarze Hefte*’de tertibatta dışa vurulan niceliğin zehirleyici ayartısına yenik düşülmesi ve böylece nitelik cihetinden biri-

165 Burada “normal” ve “anormal”ın anlamına dair bir sarahat için bkz., Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995), kısım 3.

166 “Im Philosophieren nie an die ‘Anderen’ – an das ‘Du’ denken, aber ebensowenig an das ‘Ich’, einzig an und für den Ursprung des Seins – das gilt von Sache und Weg gleichermaßen” (GA 94: 28).

167 Martin Buber, “Ich und Du,” *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1965).

cikliğin anlamının kaybedilmesi hususunda endişeler de dile getirilir.

Fakat gayrişahsi bir temel olmaksızın Heidegger'in akla getirmeye çalıştığı kabul edilen bu nitelik boyutuna dair nasıl hüküm ve karar verebiliriz? Heidegger'e göre insanın "ne" olduğunu sorduğumuzda onu peşinen beşeri bir hayvan olarak farz ettiğimizi görürüz ve kurcalandığında açığa çıkacak anlamı farklılık göstermeyen organik, biyolojik alana dair tertibatın düzeninin tuzağına yakalandığımıza işaret eder öyle ki bu düzen içerisinde insan metafiziğin antropolojik tasnifleri içerisinde dikkate alınır. Fakat, diye diretir o, insan hakkında "kim" sorusunu sorduğumuzda insanı varlığın tarihi hakikati içinde durma olarak yerine yerleştirmiş oluruz.¹⁶⁸ Bizim içim mesele böyle bir var olma tarzının ayırt edici özelliğinin ferdi müşahhas "varlığın" biricikliğine belirleyici tarzda değinip değinmediğidir.

Mesele şu ki onun niteliği esas alan ayrımı "şahsi" değildir ve kişiler arası alanda bireyleşmeden başka varlık tarzlarına kıyasla *Dan*ın keyfiyetinin bireyleşmesine geri çekilir. Tertibat [zihniyeti] çoğun katlinin azın katlinden sırf daha çok olduğu için daha fena olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkar, ne var ki *Da-sein*'in *Da*'sının "hüviyet"inin sırf keyfiyetine dair yapılacak bir ayrım tek bir kişinin katline karşı değil fakat *sırf o* tek bir kişinin katliyle "aynı anlama geldiği" için çoğun katline karşı nasıl savunulabilir?

168 "Solange das Wesen des Menschen durch die Tierheit (animalitas) vorbestimmt bleibt, kann immer nur gefragt werden, was der Mensch sei. Nie ist die Frage möglich: wer der Mensch sei? Denn diese Wer-frage ist als Frage schon die ursprünglich andere und einzigartige Antwort auf die Frage nach dem Menschen – dieses Fragen selbst setzt den Menschen in seinem Wesen an als die Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns. ... Erst diese Frage überwindet die neuzeitliche anthropologische Bestimmung des Menschen und mit ihr alle voraufgegangene, christliche hellenistische – jüdische und sokratisch-platonische Anthropologie" (GA 95: 322).

Heidegger yukarıda “Teknolojiye Müteallik Soru”dan (yeri gelmişken belirtelim bu GA 94–97’den sonra kaleme alınmış bir eserdir) aktardığım sorunlu satırı, yani motorize gıda sanayii gaz odalarında cesetlerin imaliyle aynı şeydir cümlesini daha sonra çıkarır. Bu onun “ne” ile “kim” arasında yaptığı ayrımı ciddiye aldığına dair bir işaret olabilir mi? Fakat zaten “en büyüğü olan” tek bir kişinin katline bile karşı böyle bir yasaklamanın Dasein-keyfiyet temeli ne olacaktır? Yahudi geleneği içinde bir hayatı kurtarmanın bir dünyayı kurtarmak olduğu söylenir. Fakat bu kişinin biricikliği temeli yani sevgi-sevilen çerçevesi üzerine oturur. Esasen başka kimsenin karşısında biz sevginin, şahsi sevginin mevcudiyeti olarak şu veya bu kimsenin mutlak müstesnalığı - biricikliği huzurundayızdır. Emmanuel Levinas gibi düşünürler için haddizatında başkasının çehresi Tanrı’nın izidir, başkası sonsuzluk fikrini “talim - telkin” eder; Max Scheler gibi düşünürler için şahsi mevcudiyet kutsiyetin timsalidir. Bu mutlak mümtazlığın sebebi, başka kimsenin yegane kıymetinin kaynağı sanki bunlarmış gibi, “Tanrı” ve “Kutsiyet” değildir. Tam da “vergiler” olarak ve bilhassa her birinin istisnai tarzda oluşturdukları kendi bütünlüklerine sahip olduklarından ötürü kişiler kıymetlerini sadece “kutsiyet” veya “verme”den almazlar, onlar bizatihi ve bilfiil biricik olarak oldukları “kim”sedirler.

Altı milyon Yahudinin gaz odalarında öldürülüp eziyet ve işkenceye tabi tutulmaları bir “vaka” olarak hüviyeti belirsiz bir *Machenschafta* indirgenebilecek bir tarihi hadise olamaz... Kuşkusuz bu Heidegger’e anlaşılmaz görünebilir. Elbette Heidegger’e göre özel bir durumu metafiziğin ötesinde düşünmeye çalışmak en iyi haliyle bir yanılsamadır. Ötesine geçmeye çalışarak onu tahkim ve takviye etmek yerine metafiziği ne olacaksa olmaya bırakmalıyız. Ona göre bu yeni bir ahlak zemini veya din temeli vb. olamaz ve kısmen bunun sebebi

bu sonuncuların hâlâ batı metafiziğinin sınırları içerisinde belirleniyor olmalarıdır. Onların batı metafiziğinin sınırlarının ötesinde ifade edecekleri anlam hâlâ açık ve dolayısıyla ona göre hâlâ belirsizdir.

Hal böyle olmakla beraber bir soru daha sorabiliriz: Metafiziğin üstesinden gelmeye çabalamama olarak metafiziği aşma, tertibatın ötesine geçme sadece farklı bir *düşünme* tarzına, varlık uçurumuna dair düşünceli bir konuşmaya ihtiyaç duyduğumuz anlamına gelir mi? Bunun yerine kişiler için en mahrem alan, yani akıl ve duyarlıktan başka olan duygulardan yararlanmamız gerekmez mi? Biraz daha tasrih etmek gerekirse, daha derin bir sevgi tarzına ihtiyaç duymaz mıyız? Ne kadar mühim ve vazgeçilmez olurlarsa olsunlar “düşünürler” veya “şairler” bizim yegane misallerimiz veya imtisal numunelerimiz olamaz, bizim için bu hüviyete sahip olanlar “âşıklar”, azizler, sadıklar, Tanrı dostlarıdır.¹⁶⁹

Heidegger’in temel meselesi kendi gerekçeleri gereği felsefi bakımdan biriciklik veya istisnailik veya bireyleşme ile uygun bir tarzda uzlaşmamış veya uylaşmamış olmasıdır. Buna mukabil Viktor Frankl çarpıcı bir zıtlıkla: “Her bir insan tekini ayrı kılan ve mevcudiyetine anlam katan bu biriciklik ve istisnailik insani sevgi ile olduğu kadar yaratıcı eserle de o ölçüde alakalıdır. Bir kimsenin yerini doldurmanın imkânsızlığı anlaşıldığında bu bir insanın kendi mevcudiyeti ve onun sürdürülmesi için duyduğu sorumluluğun bütün ihtişamı içinde ortaya çıkmasını mümkün kılar.” Ve devamında bir insan tekine karşı taşıdığı sorumluluğun idrakine varan birisi onun hayatını azla ziyan edemeyecek ve onun mevcudiyetinin bu “niçin”ini bildiği için neredeyse her “nasıl”a karşı koyacak, tahammül edecek gücü kendinde bulacaktır diye yazar.¹⁷⁰

169 Bkz., benim *Phenomenology and Mysticism*.

170 Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, İng. çev., Ilse Lasch (Boston: Beacon Press), 79 – 80.

Mamañih son olarak şunu da ilave edeyim ki bu Heidegger'in eserinin anlamsız olduğu anlamına gelmez; ona yukarıda sözü edilen pisliklerin bulaştığı anlamına gelmez; onun bir faşist olduğu anlamına hiç gelmez. Bahis konusu felsefi güçlükler sadece Heidegger'de karşımıza çıkmaz. Haddizatında Heidegger hiç olmazsa bu mesele ile derin ve düşünceli tarzda yüzleşir ki bu çoğumuzun yaptığının daha fazlasıdır. Bu derin kavrayışların hâlâ hepimiz için faydalı ve yardımcı olduğuna hükmedebiliriz. Fakat onun "esas ve usul"ünün tam da bu derinliği sebebiyle ve o ölçüde yanıltıcı olduğunu söylemeliyiz. Hesaplayıcı, tahakküm edici teknolojilerin veya tertibatın bastırması veya sıkboğaz etmesiyle karşılaşıldığında ihtiyaç duyulan yeni bir düşünme paganizmi değil insan teklerinin duygu alanının ve bilhassa şahıslar arası hissiyatın tamiri, tadilidir ki bu bize yeni özgürlük, eleştiri, ilkelilik yolları, ve bilhassa daha derin bir kişi[lik] hissi verir.

VI

Teknoloji ile Sağlıklı Bir İlişki Kurmak

MESSKIRCH ANMA KONUŞMASI¹⁷¹

Martin Heidegger

Doğduğum kasabada ilk sözlerim bir şükran ifadesi olsun.

Hayat yolum boyunca bana bahsettiği her şey için yurduma teşekkür ediyorum. Bu bağışın özünü ilk kez 1949'da Conradin Kreutzer'in ölümünün yüzüncü yıldönümü anısına hazırlanan bir kitapta çıkmış olan "Der Feldweg" başlıklı birkaç sayfada açıklamaya çalışmıştım. Sıcak karşılaması için Belediye Başkanı Schühle'ye teşekkür ediyorum. Ve özellikle bugünkü törende anma konuşması yapma ayrıcalığından dolayı minnettarım.

Muhterem Misafirler!

Aziz Hemşehriler!

Besteci Conradin Kreutzer'i, toprağımızın bir insanını anmak için bir araya toplandık. Eğer mesleği¹⁷² vücuda getirmek, ortaya çıkarmak olan bir kimseyi anacak ve ona saygı göstereceksek her şeyden evvel onun eserine gerektiği gibi saygı göstermeliyiz. Bir müzik adamı ise eğer söz konusu olan, bu onun bestelerinin icrasıyla yapılır.

171 *Gelassenheit*, Klett-Cotta Verlag, Talheim, 2008.

172 [: *berufen*, dolayısıyla: çağrıldığı şey eser vücuda getirmek olan.]

Conradin Kreutzer'in şarkı ve koro, opera ve oda müziği türündeki besteleri bugün seslendirilmektedir. Bu seslerde sanatçının kendisi mevcuttur; çünkü ustanın *eserdeki* mevcudiyeti yegâne hakiki mevcudiyettir. Usta ne kadar büyükse, onun şahsı eserinin tam o kadar gerisinde kalır ve kaybolur.

Bugünkü kutlamaya katılan müzisyen ve şarkıcılar Conradin Kreutzer'in eserinin bu vesileyle işitilmeye başlamasının bir güvencesidir.

Fakat kendi başına bu bir anma toplantısını oluşturur mu? Bir anma toplantısı *düşündüğümüz*¹⁷³ anlamına gelir. Peki bir besteciye adanmış bir anma toplantısında ne düşüneceğiz ve söyleyeceğiz? Tınları seslendirerek “konuşmak” ve böylece gündelik dile, sözcüklerin diline ihtiyaç duymamak müziğin ayrıcalığı değil mi? Böyle söylerler. Ama bir soru olarak şu kalır: kendi başına çalma ve söyleme bizim kutlamamızı düşünceli bir kutlama, içinde düşünmenin gerçekleştiği bir kutlama yapar mı? Zor! Bu yüzden programa bir “anma konuşması” konuldu. O bizim hem saygıyla andığımız besteciye hem de eserini düşünerek hatırlamamıza yardım edecek. Bu hatırlama Conradin Kreutzer'in hayat hikâyesini nakletmemizle, eserlerini zikredip anlatmamızla birlikte hemen canlanır. Böyle bir nakil sayesinde neşe ve hüznün verici, öğretici ve ibret verici birçok şey bulabiliriz. Ama aslında böyle bir konuşmayla kendimizi eğlendirmekten başka bir şey yapmamış oluruz. Böyle bir hikâyeyi dinlerken her birimizi gerçek varlığı içinde doğrudan ve sürekli olarak ilgilendiren şey üzerine düşünmeye ihtiyaç duyulmaz, yani bizden sükûnet içinde durup düşünmemiz talep edilmez. Dolayısıyla bir anma konuşması bile bir anma kutlamasında düşünmemizin güvencesini vermez.

173 [Almancada düşünmek fiilinin aynı zamanda anmak, hatırlamak, akla getirmek... anlamına geldiği unutulmamalı. Bkz., *Düşüncenin Çağırısı*, Say Yayınları, 2008, s. 47-80 ve *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, 2009, s. 57-69.]

Kendimizi aldatmayalım. Hepimiz, deyiş yerinde ise mesleği icabı düşünenler de dahil, hepimiz çoğunlukla düşünce fakiriyiz; hepimiz düşünceden kolayca yüz çeviriyoruz [düşüncesiziz]. Düşüncesizlik bugünün dünyasında her yere girip çıkan tekinsiz bir konuk. Çünkü bugünlerde her şeyi, sırf bir o kadar çabuk, derhal unutmak için, en çabuk ve en ucuz tarafından alıyoruz. Dolayısıyla bir toplantı daha bitmeden bir diğeri başlıyor. Anma kutlamaları düşünce bakımından gittikçe daha da fakirleşiyor. Anma ve düşüncesizlik¹⁷⁴ yan yana bulunuyor.

Ancak düşüncesiz olsak bile düşünme kudretinden¹⁷⁵ vazgeçmiyoruz. Bilakis bu kabiliyeti¹⁷⁶ tuhaf biçimde de olsa behemehâl kullanıyoruz, yani onu düşüncesizlik içinde nadasa bırakıyoruz. Ne var ki ancak, bir tarla gibi, kendi başına gelişme için bir zemin olan şey nadasa bırakılabilir. Hiçbir şeyin yetişmediği bir otoyol bir nadas alanı olamaz. Nasıl ki ancak işittiğimiz için sağır olabiliyorsak, nasıl ki ancak genç olduğumuz için yaşlanabiliyorsak insan da ancak varlığının mihverinde düşünme kabiliyetine, “ruha ve akla” sahip ve düşünmeye yazgılı olduğu için düşünce fakiri hatta düşüncesiz olabilir. Biz ancak bilerek veya bilmeyerek sahip olduğumuz şeyi kaybedebiliriz veya tabiri caizse ondan yakamızı kurtarabiliriz.

Dolayısıyla artan düşüncesizlik bugün insanın bizzat ilişkisini kemiren bir süreçten kaynaklanıyor olmalıdır: bugün insan *düşünmeden firardadır*.¹⁷⁷ Düşünceden bu kaçış düşüncesizliğin temelidir. Fakat insanın bunu ne görmesi ne de kabul etmesi bu kaçışın bir parçasıdır. İnsan bugün hatta düşünmeden bu kaçışı düpedüz inkâr edecektir. Tam tersini iddia edecek-

174 [: Gedenkfeier und Gedankenlosigkeit...]

175 [: Fähigkeit zu denken.]

176 [: Denkfähigkeit.]

177 [: auf der Flucht vor dem Denken.]

tir. O hiçbir zaman bugünkü kadar geniş kapsamlı planların, bu kadar çok alanda bu kadar çok soruşturmanın, bugünkü kadar tutkuyla yürütülen araştırmanın olmadığını—ve gayet haklı olarak—söyleyecektir. Doğru. Ve bu keskin görüşlülük ve tasarlayıcılık¹⁷⁸ gösterisinin kendince büyük faydası var. Böyle bir düşünce vazgeçilmezliğini korur. Ama—şu da geçerliliğini korur ki bu özel türde bir düşünmedir.

Onun özelliği ne zaman tasarlasak, araştırsak ve örgütleysek her zaman verili şartları hesaba katmamıza dayanır. Tasarlanmış niyetle biz onların özel amaçlara hizmet etmelerini hesaba katarız. Böylelikle belirli sonuçlara bel bağlayabiliriz.¹⁷⁹ Bu hesaplama tasarlayan ve araştıran her türlü düşünmenin ayırt edici özelliğidir. Böyle bir düşünme sayılarla iş görmese, bir hesap makinesi veya bilgisayar kullanmasa bile hesaplama olarak kalır. Hesaplayıcı düşünme hesap eder. O hep yeni, hep daha vaatkâr ve aynı zamanda daha iktisadi imkânları hesap eder. Hesaplayıcı düşünme bir fırsattan diğerine koşar. Hesaplayıcı düşünme asla durmaz, asla kendini topla[yıp kendine gel]mez.¹⁸⁰ Hesaplayıcı düşünme sükûnetle düşünen düşünme¹⁸¹ değildir, varolan her şeyde hüküm süren anlamı tefekkür eden düşünme değildir.

Şu halde her biri kendince haklı sebeplere dayanan ve kendine özgü sebeplerden dolayı ihtiyaç duyulan iki tür düşünme vardır: hesaplayıcı düşünme ve sükûnetle düşünen düşünme.

Çağdaş insanın düşünmeden firarda olduğunu söylerken aklımızdaki bu sükûnetle düşünen düşünmedir. Gene de itiraz edebilirsiniz: kendi başına sükûnetle düşünen düşünme kendisini farkında olmaksızın gerçekliğin üzerinde asılı bu-

178 [; Scharfsinn und Überlegungen.]

179 [Dolayısıyla yine onları bekler ve sadece onları hesaba katmış oluruz.]

180 [...anlayıp idrak etmez.]

181 [; besinnliches Denken.]

lur. O temas sağlamaz. İş hayatının taleplerini yerine getirme bakımından değersizdir. Gündelik işlerin yürütülmesinde fayda namına hiçbir getirisi yoktur.

Ve belki de son olarak diyebilirsiniz ki safi sükûnetle düşünen düşünme sebatla ve azimle tefekkürün peşinde olduğundan günlük anlayışın erişim alanının “üzerinde”dir. Öne sürülen bu bahaneler içinde sadece bu büyük ölçüde doğrudur, hesaplayıcı düşünme ne kadar kendiliğinden gerçekleşiyorsa sükûnetle düşünen düşünme de ancak o kadar kendiliğinden gerçekleşir. Zaman zaman o daha büyük bir çaba ister. Daha çok temrin talep eder. Hatta o diğer bütün hakiki zanaatlardan daha çok incelikli özene gereksinim duyar. Ama o ayrıca rençberin tohumun çatlayarak olgunlaşıp olgunlaşmadığını beklediği gibi zamanını beklemesini de bilmelidir.

Ancak sükûnetle düşünen düşünmenin yolunu herkes kendince ve kendi sınırları dahilinde takip edebilir. Niçin? Çünkü insan *düşünen*, yani *sükûnetle düşünen* bir varlıktır. Dolayısıyla sükûnetle düşünen düşünmenin hiçbir surette şatafatlı olmasına lüzum yoktur. Yakında duranın üzerinde durur ve en yakın olan üzerine sükûnetle düşünürsek; her birimizi burada ve şimdi kaygılandıran; burada, yurt toprağının bu parçası üzerinde; şimdi, dünya zamanının şimdiki anı üzerinde; durur düşünürsek yeterlidir.

Sükûnetle düşünmeye hazır olmamız halinde bu kutlama bize neyi ihsas eder? O zaman bir sanat eserinin memleketimizin toprağında çiçeklendiğine dikkat ederiz. Bu basit olguyu aklımızdan çıkarmadığımız için aynı anda son iki yüz yıl içinde Süebya topraklarında büyük şairlerin ve düşünürlerin yetiştiğini hatırlamadan edemeyiz. Bunun üzerine düşünmek de eş zamanlı olarak, benzer şekilde Orta Almanya’nın, keza Doğu Prusya’nın, Silezya’nın ve Bohemya’nın da bu tür bir toprak olduğunu açığa çıkarır.

Düşünceye dalar ve sorarız: Her hakiki eserin yeşermesi doğduğu toprak içindeki köklerine mi bağlıdır? Johann Peter Hebel bir zamanlar yazmıştı: “Bizler—kabul etsek de etmesek de—esîrde çiçeklenip meyveye durmak için kökleriyle topraktan yükselmesi gereken bitkileriz.” (*Werke*, ed. Altwegg III, 314.)

Şair söylemek ister: Serpilip gelişecek hakiki manada nesheli ve sıhhatli insan eseri için insanın yurt toprağının derinliklerinden esîre yükselebilmesi gerekir. Esîr burada yüksek göklerin özgür havası, ruhun açık alanı anlamına gelir.

Daha fazla düşünceye dalar ve sorarız: Johann Peter Hebel’in bu iddiası bugün de geçerli midir? İnsan hâlâ sükûnet içinde gökle yer arasında yaşıyor mu? Sükûnet içinde düşünen bir ruh hâlâ o toprakların üzerinde hüküm sürüyor mu? Toprağına insanın kök salabileceği, yani köklü¹⁸² olabileceği hayat verici bir yurt toprağı hâlâ var mıdır?¹⁸³

Pek çok Alman yurtlarını kaybetti, köylerini ve kasabalarını terk etmek zorunda kaldı, doğdukları topraktan çıkarıldı. Yurtlarını kaybetmemiş olan sayısız diğerleri ise başıboş dolaşıp durmakta. Bunlar büyük şehirlerin keşmekeşi içine çekildiler¹⁸⁴ ve sanayi bölgelerinin çorak topraklarını yeniden iskân ettiler. Onlar şimdi eski yurtlarına yabancılar. Peki ya yurtlarında kalmış olanlar? Ekseriya bunlar yurtlarından çıkarılmış olanlardan daha da fazla yurtsuzlar. Her gün her saat bunlar radyo ve televizyona daha fazla bağlanmaktalar. Her hafta sinemalar bunları kapıp hayalgücünün olağandışı, ama çoğu kez sadece olağan âlemlerine kaçırıyor ve dünya olmayan bir dünyanın vehmini sunuyor. Resimli dergilere her yerde ulaşılabiliyor. Modern iletişim tekniklerinin insanı

182 [: Bodenständig.]

183 [Veya: Hâlâ insanın toprağına kök salabileceği, yani köklü olabileceği hayat verici bir yurt toprağı var mıdır?]

184 [Ya da : ... dağdağasına kapıldılar.]

harekete geçirdiği, üzerine çullandığı ve önüne katıp sürüklediği her şey—her şey bugün insana çiftliğinin etrafındaki tarlalardan çok daha yakın, arz üzerindeki semadan çok daha yakın, gecenin güne dönmesinden çok daha yakın, köyünün örf ve adetlerinden, doğduğu dünyanın geleneğinden çok daha yakın.

Daha fazla düşünceye dalar ve sorarız: Yurtlarından sürülmüş olanlarla yurtlarında kalmış olanların durumu fark-sız ise—yeni olan nedir? Cevap: İnsanın *köklülüğü* bugün can evinden tehdit edilmektedir. Hatta daha da fazlası: Köklülüğün kaybına yol açan ne sadece ahval ve mukadderattır, ne de bu sadece insanın hayat tarzının gaflet ve sathiliğinden kaynaklanır. Köklülüğün kaybı hepimizin içine doğduğu çağın ruhundan kaynaklanır.

Daha da fazla düşünceye dalar ve sorarız: Eğer bu böyle ise hâlâ insanın ve insanın eserinin gelecekte bir yurdun üretken toprağına kök salıp esire, göklerin ve ruhun uzak alanlarına yükselmesi beklenebilir mi? Yoksa şimdi her şey tasarlamanın ve hesaplamanın, örgütlemenin ve otomasyonun pençesine mi düşecektir?

Eğer bugünkü kutlamanın ihsas ettiği şey üzerine düşürsek o zaman çağımızın tehdit edildiği insanın köklülüğünün kaybını nazarı itibara almamız gerekir. Ve sorarız: Çağımızda gerçekten ne olmaktadır? Onun ayırıcı / tanıtıcı niteliği nedir?

Şimdi başlayan çağa geç atom çağı deniyordu. Onun en bariz alameti atom bombasıdır. Fakat bu sadece göz önünde olana¹⁸⁵ işaret eder; çünkü aynı anda atom enerjisinin barışçıl amaçlar için de kullanılabileceğinin farkına varılmıştır. Nükleer fizikçiler her yerde atom enerjisinin barışçıl kullanım alanlarını sağlayacak çok büyük tasarılarla meşguldür.

185 [Ve göze batana, gözü çalana.]

Önde gelen ülkelerin, hepsinden önce de İngiltere'nin büyük sanayi şirketleri atom enerjisinin devasa bir iş koluna dönüşebileceğini çoktan anladılar. Atom enerjisine dayalı bu iş alanı sayesinde yeni bir mutluluk çağı tasavvur ediliyor. Nükleer bilim de boş durmuyor. Bu mutluluk çağını o herkese ilan ediyor. Nitekim bu yılın Temmuz ayında Konstanz Gölü kenarında Nobel Ödülü sahibi on sekiz bilim adamı yayımladıkları bir bildiride ifade ettiler: "Bilim—ki bu modern doğa bilimidir—daha mutlu bir insan hayatına götüren bir yoldur."

Nedir bu cümlelerin anlamı? O sükûnetle durup düşünmeden kaynaklanıyor mu? O atom çağının anlamı üzerine hiç düşünmüş müdür? Hayır! Çünkü eğer bilimin bu cümlesinde yadırgatıcı bir yan bulmazsak, çağımıza sükûnetle düşünmeye dayalı derin kavrayıştan olabildiğince uzak kalırız. Neden? Çünkü düşünüp taşınmayı unuturuz. Çünkü sormayı unuturuz:

Modern teknolojinin doğada yeni enerjiler keşfetmesini ve onları serbest bırakmasını sağlayan temel nedir?

Bu son birkaç yüzyıldır devam eden temel kavramlardaki bir devrimden kaynaklanır. Bu devrimle insan farklı bir dünyaya yerleştirilir. Bakış açısındaki bu esaslı devrim modern felsefede ortaya çıktı. Bundan insanın dünyaya ve dünya içindeki yerine dair bütünüyle yeni bir ilişki doğar. Dünya şimdi hesaplayıcı düşüncenin saldırılarına, artık karşı koyabilecek bir şeyin çıkabileceğine en küçük ihtimal verilmeyen saldırılarına açık bir nesne olarak görünür. Doğa modern teknoloji ve sanayi için devasa bir akaryakıt deposuna, bir enerji kaynağına dönüşür. İlkesel olarak teknik bir ilişki olan insanın dünya olarak dünyayla bu ilişkisi ilk kez on yedinci yüzyılda ve sadece Avrupa'da gelişti. Uzun zaman öteki kıtaların meçhulü kaldı ve eski çağlara ve tarih dönemlerine bütünüyle yabancıydı.

Modern teknolojide saklı olan güç insanın varolanla ilişkisini belirler. O bütün yeryüzüne hükmeder. Haddizatında şimdiden insan yeryüzünün ötesine, uzaya adım atmaya başladı bile. Neredeyse yirmi yıldan az bir süre içinde, atom enerjisinin keşfiyle öylesine muazzam güç kaynakları bilinir duruma geldi ki öngörülür gelecekte dünyanın her türlü enerji talepleri sonsuza dek güvence altına alınacaktır. Çok geçmeden, kömür, petrol ve kerestenin ortaya çıkışında olduğu gibi, yeni enerjilerin tedariki artık belli ülkelere ve kıtalara bağlanmayacak. Öngörülebilir gelecekte yeryüzünün her yerine atom enerjisi santrallerinin kurulması mümkün olacaktır.

Dolayısıyla bugün bilim ve teknolojinin temel sorusu artık: “Yeterli miktarda akaryakıtı nerede buluruz?” değildir. Tayin edici soru şimdi şöyle sorulur: Akıl almayacak kadar muazzam büyüklükteki atom enerjilerini nasıl gemleyip idare edelim ki insanlığı bu devasa enerji birikintilerinin bir yerde birdenbire—hatta askeri harekâtlar olmaksızın—patlak vererek “gemi azıya alıp” her şeyi yok etmesi tehlikesine karşı koruyabilelim?

Eğer atom enerjisinin gemlenmesi başarılı olursa, ki başarılı olacaktır, o zaman bütününü yeni bir teknik gelişme çağı başlayacaktır. Şimdi film ve televizyon, taşıma ve özellikle hava taşıma, havadis/malumat neşir teknolojisi olarak, tedavi ve gıda teknolojisi olarak bildiğimiz şey galiba sadece kaba bir başlangıç. Kimse gelecekteki esaslı değişimleri öngöremez. Fakat teknolojik ilerleme gittikçe daha da hızlanacak ve asla durdurulamayacak. Varoluşunun bütün alanlarında insan gittikçe daha da sıkı biçimde teknolojinin güçleriyle kuşatılacaktır. Şu veya bu teknik icat/tertibat kılığı altında her an her yerde insandan talepte bulunan, onu kendine bağlayan, peşi sıra sürükleyen, sıkıştırıp bunaltan ve ona kendisini dayatan bu güçler—insan vücuda getirmediği için bu güçler

uzun zamandan beri onun iradesinin ötesine geçmiş ve onun karar verme yeteneğinin sınırlarını çoktan aşmıştır.

Fakat şu da yeni teknoloji dünyasının ayırt edici özelliğidir: onun başarılarından hızla ve süratle haberdar olunur ve bunlar herkesin hayranlığını kazanır. Dolayısıyla bugün herkes bu konuşmanın teknoloji hakkında ne söylediğini mahirane idare edilen resimli dergide okuyabilecek veya radyoda dinleyebilecektir. Fakat—bir şeyi dinlemek ve okumak, yani sadece nazarı dikkate almak başka, işittiğimiz ve okuduğumuz şeyi anlamak, yani onun üzerine sükûnetle düşünmek başkadır.

Nobel Ödülü sahiplerinin uluslararası toplantısı bu yılın, 1955'in yazında Lindau'da yeniden yapıldı. Burada Amerikalı kimyacı Stanley şunu söyledi: "Hayatın, canlı cevheri keyfince birleştirmeye, ayrıştırmaya ve değişmeye tabi tutabilecek kimyacının ellerine bırakılacağı saat yakın." Böyle bir cümleye [ve ondaki yargıya] kulak verimiz. Hatta üzerine düşünmeksizin, bilimsel araştırmanın bu cüretine şaşırıp kalırız. İnsanın hayatına ve doğasına teknolojik araçlarla bir saldırının hazırlanmakta olduğunu düşünmekten geri durmayız. Hidrojen bombasının patlatılması böyle bir saldırının yanında bir hiç mesabesinde kalır. Çünkü tam da hidrojen bombaları patlatılmaz ve yeryüzünde insan hayatı korunursa eğer atom çağıyla dünyada perdesi aralanan tekinsiz bir değişimdir.

Mamafih gerçekten tekinsiz olan, dünyanın bütünüyle teknik bir hal alması değildir. Çok daha tekinsiz olan, bizim bu dönüşüm için hazırlanmamış oluşumuz, bu çağda gerçekten şafağı sökmekte olanı sükûnet içinde düşünerek karşılama yeteneksizliğimizdir.

Tek bir insan, bir insan zümresi, önde gelen siyaset, bilim ve fen adamlarından bir heyet, sanayi ve ticaret önderlerinin bir araya geldiği bir danışma meclisi gösterilemez ki bu atom

çağında tarihin ilerlemesini frenleyebilsin veya yönlendirebilsin. Tek başına insan örgütlenmesi ona egemen olmaya muktedir değildir.

O halde insan teknolojinin karşı konulmaz üstün gücünün insafına kalmış şaşkın ve savunmasız bir kurbandır. Eğer bugün insan sükûnet içinde düşünen düşünmeyi safi hesaplayıcı düşünmenin karşısına tayin edici olarak koyma¹⁸⁶ niyetini terk ederse olacaktır. Ama sükûnet içinde düşünen düşünme bir kez uyanırsa işini hiç durmaksızın ve önüne çıkan her imkânı sonuna dek kullanarak—dolayısıyla burada ve şimdi bu anma toplantısında da görecektir. Çünkü biz burada bu atom çağında özellikle tehdit edilen şeyi: insanın işlerinin / eserlerinin köklülüğünü¹⁸⁷ düşünüyoruz.

Dolayısıyla şimdi soruyoruz: Eski köklülük bu çağda kaybolmakta olsa bile insana yeni bir zemin ve temel, insanın doğasının ve onun bütün eserlerinin bu atom çağında bile yeni bir tarzda içinden çıkıp serpilebileceği bir temel ve zemin bağışlanamaz mı?

Bu yeni köklülük için zemin ve temel ne olabilir? Belki de aradığımız cevap gözümüzün önünde; o kadar yakın ki hepimiz onu kolaylıkla gözden kaçırıyoruz. Çünkü yakın olana götüren yol biz insanlar için her zaman en uzun ve dolayısıyla en zor olan yoldur. Bu yol sükûnet içinde düşünen düşünmenin yoludur. Sükûnet içinde düşünen düşünme bizden tek bir fikre tek taraflı olarak saplanıp kalmamayı, tasavvurların tek yönlü yolunun ardında koşmamayı talep eder. Sükûnet içinde düşünen düşünme bizden ilk bakışta uyuşmaz / bağdaşmaz¹⁸⁸ görünen şeyle meşgul olmamızı talep eder.

186 [Daha doğrusu: ölçüt koyucu olarak sahneye taşıma...]

187 [: *die Bodenständigkeit menschlicher Werke*: dolayısıyla insanın işlerinin / eserlerinin kendi toprağı, zemini, kökü üzerinde olması.]

188 [: *zusammengehen*: bir arada bulunmak, birlikte gitmek.]

Gelin sınavalım. Teknolojinin donatıları,¹⁸⁹ aygıtları ve makineleri hepimiz için az veya çok ölçüde vazgeçilmezdir. Teknolojiye körlemesine hücum etmek budalalık olacaktır.¹⁹⁰ Onu şeytan işi diye mahkûm etmek kısa görüşlülük olacaktır. Teknik aygıtlara bağımlıyız; hatta onlar hep daha büyük ilerlemeler için bize meydan okurlar. Fakat birdenbire ve fark etmeksizin kendimizi bu teknik aygıtlara öylesine sıkı biçimde prangalanmış buluruz ki [bir de bakarız] onların kulu kölesi oluvermişiz.

Ama başka türlü hareket edebiliriz. Teknik aygıtları kullanabiliriz, ancak doğru kullanımla kendimizi onlardan öylesine özgür kılabiliriz ki her zaman onları salıp serbest bırakabiliriz.¹⁹¹ Teknik aygıtları kullanılmaları gerektiği gibi kullanır ama aynı zamanda onları iç ve gerçek özümüzü etkilemeyen bir şey gibi kendi haline bırakabiliriz.¹⁹² Teknik aygıtların kaçınılmaz kullanımını onaylayabilir ve aynı zamanda onların bize hükmetme, dolayısıyla doğamızı saptırma, karıştırma ve bilhassa tahrip etme¹⁹³ hakkını reddedebiliriz.

189 [: tesisat, tertibat, teçhizat.]

190 [: Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Almanca *anrennen* fiili *gegen* edatıyla birlikte kullanıldığında *rennend anstoßen*, bir şeye koşarak çarpmak anlamına gelir. Dolayısıyla bir yandan deyim yapısında saklı anlamlardan yararlanılarak böyle bir hücumun olası sonucuna işaret edilirken diğer yandan tıpkı *lassen* fiilinin değişik kipleri kullanılarak *Gelassenheit*e hazırlandığı gibi, az ileride *die Einrichtungen, Apparate und Maschinen der technischen Welt*in yerine kullanılacak *technischen Gegenstände* için böyle bir ilişkinin akılda tutulması ima edilerek hazırlık yapılmaktadır. *Gegenständ*ın diğer yönüyle ilgili olarak Sn. Doğan Özlem'in *Die Frage nach der Technik* (Tekniğe Yönelik Soru) çevirisine bakınız.]

191 [: *loslassen*.]

192 [: *auf sich beruhen lassen*... : etwas nicht weiterverfolgen: aman vermek, peşini bırakmak.]

193 [: *verbiegen, verwirren und zuletzt veröden*.]

Fakat soru ister ister istemez dudaklarımızda düğümleniyor: Böyle bir şey nasıl olacak: Dünyada bulunuyor oluşumuz bu bakımdan başlı başına vahim bir açmaz olarak dururken ve bazı esaslı kayma

Fakat bu şekilde teknik aynıtılara hem “evet” hem “hayır” demek teknik dünyayla ilişkimizi çelişkili/kararsız ve güvensiz kılmayacak mıdır? Tam tersine. Teknolojiyle ilişkimiz harikulade derecede yalın ve dingin/ölçülü olacaktır. Teknik aynıtıların günlük hayatımıza girmesine izin veriyor ama aynı zamanda onları mutlak hiçbir yanı olmayan, fakat daha yüksek bir şeye bağımlı kalan şeyler gibi dışarıda, yani kendi haline bırakıyoruz. Teknik dünyaya karşı “evet”i ve aynı za-

ve bozulmalar yüzünden uzunca zamandır hüküm sürmekte olan dünya ruhuyla zaten bağdaşmazken böyle bir cenderenin içerisinde bir de ona kökten zıt olan bu tür şeylerle yüz göz oluşumuzdan kaynaklanan eğilme, bükülme, çarpılma ve sapma tehlikesine karşı: selim fıtratımızı nasıl korayacağız? Soru dün olduğu gibi bugün de azim bir sorudur. Bunun karşısında Batılılaşma meselesinin yol ayrımı gibi görünen sözde ikilemi “Batının ilim ve fennini alalım örfünü âdetini değil” kestirmesiyle güya çözdüğünü, böylece çözüm bekleyen bu büyük meselenin aciliyetini savuşturduğunu zanneden Meşrutiyet uleması ne kadar naif kalır! Üstelik bu bizim bu meyandaki son hamlemizdir. Sonrası geride bıraktığımız bin yılın en az yarısında yakamızı bırakmamış olan o bildik kolaycılığın ucuzlukları arasında debeleniştir. Bahis konusu naiflik metinde sözü edilen teknolojiyi araçlaştıran “netameli” tarifiñ ölkemizin kendine özgü şartları içerisinde kendince bir tezahüründen ibarettir ki bu da onun mahalli değil âlemşümul bir şey olduğunu gösterir. Nitekim aynı ulema meselenin esasını çok daha derinlerde arayan ve o sebeple içinde bunaldıkları açmaz için bir *paradeigmata* arayışı içinde olan Japon heyetini “Mızraklı İlmihal”lerle ağırlamıştı! Oysa vaktiyle dini hayatta başgöstermiş olan benzer bir sıhhat buhranını Dogen’in önderliğinde sıhhatli şekilde çözmeyi başarmış olanların Japonlar olduğunu bilmemek, dahası en az üç yüzyıldan beri içinde bir o yana bir bu yana bocalayıp durduğumuz meselenin çözümünde asıl bizim kendilerinden öğrenebileceğimiz çok şey olduğunun gafili olmak ise her zamanki nobranlığımızın böylesine hayati bir sahaya vuran özel bir aksidir. Çünkü bizimkiler selameti taklitçi maymunlukta ve ezberci muannitlikte ararken şu soruyu sorabilecek cesareti gösteren, cesaretle kalmayıp onun talep ettiği meşakkate gönüllü olarak talip olan Tanabe onların arasından çıktı: “Biz Japonlar büyük bir açlıkla biteviye batı felsefesinin kör serüvenlerinin peşine takılıp ömürsüz yeniliklerini kovalayacağımıza neden geri dönüp kendi düşünmemizin huşu uyandıran temellerini tezekkür ve tefekkür etmiyoruz?”]

manda “hayır” ı ifade eden bu tutuma eski bir sözcükle *şeylere karşı serbestîlik*¹⁹⁴ diyeceğim.

Bu tutuma sahip olduktan sonra şeyleri artık sadece teknik bir şekilde görmeyiz. O bize açık görüş gücü sağlar ve biz dikkat ederiz: makinelerin üretim ve kullanımı bizden şeylerle başka bir ilişki talep eder, ne ki bu anlamsız bir ilişki değildir. Sözelimi ziraat ve rençberlik günümüzde motorlu bir gıda sanayine dönüşmüştür. Dolayısıyla aşikâr ki her yerde olduğu gibi burada da insanın doğayla ve dünyayla ilişkisinde derin bir değişim gerçekleşiyor. Fakat bu değişimde hüküm süren anlam karanlıkta kalır.

Şu halde tüm teknik süreçlerde, insanın yaptığına ve yapmadan bıraktığına sahip çıkan,¹⁹⁵ bizim tarafımızdan icat edilmiş veya vücuda getirilmiş olmayan, bir anlam vardır. Atom teknolojisinin tekinsiz biçimde artan tahakkümünün anlamını bilmiyoruz. *Teknolojide hüküm süren anlam kendisini saklar*. Ama eğer açık bir şekilde ve sürekli olarak bu saklı anlamın teknoloji dünyasının her yerinde bize dokunduğuna dikkat kesilirsek derhal kendisini bizden saklayan ve tam da bize yaklaşıırken kendisini saklayan şeyin alanı içinde dururuz. Kendisini gösteren ve aynı zamanda geri çeken şey sır dediğimiz şeyin temel özelliğidir.¹⁹⁶ Teknolojide saklı

194 [; *die Gelassenheit zu den Dingen*. Şeyleri serbest bırakma, salıverme, kendi haline bırakma, dolayısıyla ...ın karşısında kendini kaybetmeme, sakin, mutedil, soğukkanlı, hatta giderek kayıtsız olma hali. Böyle bir sükûnet ve sarsılmazlık sarsılmayana sarsılmaz bağlılıkla gerçekleşeceği için metinde bundan böyle aynı zamanda yukarıdaki karşılığı da çağrıştıracak ve sözcüğün diğer esaslı anlamına sağır kalmayacak şekilde “sermestilik” diye karşılanacaktır. Sermestilik sayesinde serbest bırakılır, serbest bırakma sermestiliği mümkün kılar. Kavramın Heidegger düşüncesindeki yeriyle ilgili olarak bkz.: Heidegger, Fikir Mimarları Dizisi, Say Yayınları, 2008, s. 428-487.]

195 [Ya da: hak talebinde bulunan, üzerinde hak iddia eden.]

196 [Kavramın Heidegger düşüncesindeki yerine dair etraflı bir inceleme için bkz., W. McNeill, “Heimat: Heidegger on the Threshold,” *Heidegger toward the Turn, Essays on the Work of the 1930's*, ed. James Risser, Albany

olan anlama açık durmamızı sağlayan tutuma: *sırra açıklık* diyorum.

Şeylere karşı sermestîlik ve sırra açıklık bir arada bulunur. Bunlar bize dünyada büsbütün farklı bir tarzda barınma / sakin olma imkânı bahşederler. Bunlar bize onun tarafından tehlikeye atılmaksızın üzerinde durabileceğimiz ve teknoloji dünyasına tahammül edebileceğimiz yeni bir zemin ve temel vaat ederler.

Şeylere karşı sermestîlik ve sırra açıklık bize bir gün, eski ve şimdi süratle kaybolan köklülüğü değişik bir form içinde yeniden ele geçirmek için bile uygun olabilecek yeni bir köklülüğün panoramasını sunarlar.

Fakat şimdiki şartlara göre—bunun ne kadar süreceğini bilmiyoruz—insan kendisini tehlikeli bir durumda bulur. Neden? Sırf üçüncü bir dünya savaşının beklenmedik biçimde patlak verip topyekûn insanlığın ortadan kalkmasına ve yer-yüzünün yok olmasına yol açabilmesinden dolayı mı? Hayır. Şafağı sökmekte olan bu atom çağında çok daha büyük bir tehlike tehdit ediyor—tam da üçüncü bir dünya savaşı tehlikesi ortadan kalkmışken. Tuhaf bir iddia. Gerçekten tuhaf, ama ancak sükûnet içinde düşünmediğimiz sürece.

Bu ifade hangi anlamda geçerlidir? Şu anlamda geçerlidir: Atom çağında teknoloji devriminin yaklaşan dalgası insanı öylesine tutsak eder, büyüler, hayran bırakır, aklını başından alır ki hesaplayıcı düşünme bir gün *yegâne* düşünme tarzı *olarak* benimsenip icra edilir hale gelebilir.

O zaman bizi bekleyen büyük tehlike ne olabilir? O zaman hesaplayıcı tasarlama en büyük yaratıcılıkla sükûnet içinde düşünmeye karşı görölmedik aldırıışsızlık, tam düşünce-sizlik kol kola gidebilir. Peki sonra? Sonra insan kendi özel

doğasını—sükûnet içinde düşünen bir varlık olduğunu inkâr etmiş ve [işe yaramaz diye] fırlatıp atmış olurdu. Dolayısıyla bahse konu [o]lan insanın asli doğasının kurtarılmasıdır. Dolayısıyla bahse konu [o]lan sükûnet içinde düşünmeyi canlı tutmadır.

Ne var ki şeylere karşı sermestîlik ve sırra açıklık asla kendiliğinden olmaz. Bunlar tesadüfen başımıza gelmez. Her ikisi de ancak ısrarlı, sürekli düşünmeyle gelişip serpilir.

Belki de bugünkü anma kutlaması bizi buna teşvik edecektir. Eğer biz bu teşvike karşılık verirsek eserinin kökenini, Heuberg yurdunun hayat verici güçlerini düşünerek, Conradin Kreutzer'i düşünürüz. Eğer biz kendimizi burada ve şimdi, atom çağına, onun içinden onun dışına, yol bulması ve bu yolu hazırlaması gereken kimseler olarak bilirsek *düşünen biz* oluruz.

Eğer içimizde şeylere karşı sermestîlik ve sırra açıklık uyanırsa o zaman yeni bir zemine ve temele götürecek bir yola erişeceğiz. Kalıcı eserler üreten yaratıcılık bu zemine yeni kökler salabilir.

Dolayısıyla farklı bir tarzda ve değişmiş bir çağda Johann Peter Hebel'in söylediği şeyin hakikati yenilenecektir:

“Bizler—kabul etsek de etmesek de—esirde çiçeklenip meyveye durmak için kökleriyle topraktan yükselmesi gereken bitkileriz.”

HEIDEGGER, TEKNOLOJİ VE YURT¹⁹⁷

Charles Bambach

I. Heidegger'in Yurdu

1955 Ekiminin sonlarına doğru Messkirch'in sessiz Swabia köyünde Freiburg filozofu Martin Heidegger hemşehrisi bes-teci Conradin Kreutzer'in 175. doğum yıldönümünü yadet-mek üzere bir anma konuşması yaptı. Heidegger felsefi bir konu olarak müzik üzerine bir metin kaleme almakla hiçbir zaman tanınmadığı için onun bu anma konuşmasının konusu dinleyicilerde şaşkınlık yaratmış olmalıdır. Hal böyle olmak-la beraber Heidegger bu kutlama vesilesiyle müzik üzerine konuşmadı; bilakis felsefi *corpusunun* en sürekli temel mev-zularından biri, teknolojik modernlik çağında yurdun anlamı üzerine konuştu. Modernlik denen şeyi tartışmasını yurdun retorik alanı içerisine yerleştirmeye çalışırken Heidegger'in zihnini meşgul eden şey teknoloji devriminin modern Al-manya'nın kaderi üzerinde şümüllü etkileriydi. İkinci Dünya Savaşı'nın siyasi-askeri planlaması dolayısıyla Heidegger id-dia etti:

197 *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, Volume 78, Issue 4, 2003. Heidegger'in Almanca baskılarından bütün çeviriler aksi belirtil-miş olmadıkça yazara aittir.

Pek çok Alman yurtlarını kaybetti, köylerini ve kasabalarını terk etmek zorunda kaldı, doğdukları topraktan çıkarıldı. Yurtlarını kaybetmemiş olan sayısız diğerleri ise başıboş dolaşıp durmakta. Bunlar büyük şehirlerin keşmekeşi içine çekildiler ve sanayi bölgelerinin çorak topraklarını yeniden iskân ettiler. Onlar şimdi eski yurtlarına yabancılar. Peki ya yurtlarında kalmış olanlar? Birçok bakımdan bunlar yurtlarından çıkarılmış olanlardan daha da fazla yurtsuzlar. (*Dis-course*, bundan böyle DT 48; *Gelassenheit*, bundan böyle G 15.)

Bu denemede Heidegger'in yurt konuşmasına yakından bakmak istiyorum çünkü onda siyasi bir düşünür olarak Heidegger'e dair bir okuma tarzı geliştirmenin bünyevi unsurlarını buluyorum. Heidegger Adenauer döneminde Alman toplumunun geniş çaplı yeniden inşa faaliyetinin ortasında yeryüzü ve toprağa dair eski Nasyonal Sosyalist politikayı bu yeni duruma uyarlamak için yeni bir zarf içerisinde sunmaya karar vermiş görünür. Benim okuduğum haliyle bu retorik yurt teması [Heimat] Heidegger için her türlü nasyonal—veya nasyonal sosyalist—tazammunlardan arındırılmış siyasi bakımdan şekilsiz bir kavram işlevi görmeye başlamıştır. Freiburg'daki Nazi arındırma komitesinin *Lehrverbotunu*¹⁹⁸ takip eden yıllarda o bir "halk" filozofu olarak teknolojinin gezegen ölçeğindeki tesirlerine karşı ikaz ve ihtarda bulunmayı kendine vazife olarak benimsemiştir. Anılan dönemde o içine kapanık tarzda yeni bir dramatik *kişiliğe*: varlığın köylü çobanı [kılığına] bürünmüştür. Bu yeni kimliği güçlendirmek için ormanlık arazilerin, kır manzaralarının ve sayfiye yerlerinin çevreye duyarlı şairane bir filozofu olarak Heidegger bir deneme "Feldweg" (1949) ve bir kitap *Holzwege* (1950) neşretti. Bu neşriyat Heidegger hakkında geniş kesimlerde bir kanaatin yerleşmesine katkıda bulundu: O yurtsuzluk ve atom tahribatı tehlikelerine karşı Alman kır manzarasının köylü

198 [: ders verme yasağı.]

karakterini korumayı kendine dert edinen gayrisiyasi bir kır filozofuydu.

Fakat Heidegger'in savaş sonrası dönemde dikkatini yurtsuzluk, teknoloji, modernleşme ve tanrıların kayıplara karışması gibi temel konulara çevirmesine yol açan saikler nelerdi? Bütün bu mevzu[at] öbekleşmesi Heidegger düşünmesinde yeni bir istikamete mi işaret ediyordu? Teknoloji, çevre ve yurtsuzluk sorunlarına dönüş Heidegger'in Nazi yıllarından itibaren yurt hakkındaki eski konuşma tarzından sahici bir dönüş anlamına mı geliyordu? Yoksa onun böyle değil de bu konuşma tarzında geride kalmış olan bir şeye bir dönüş olarak anlaşılması daha doğru ve isabetli olabilir mi? Aşağıda Heidegger'in yurt, kökler, kır manzarası ve Johann Peter Hebel'in şiirine dair konuşmasını anlamı kaybolmuş olan köylü siyaset tarzının şekillenmesi olarak ele alacağım. Bizzat yurt temasının Heidegger için eski Nasyonal Sosyalist felsefenin kökler ve toprak telakkisini soğuk savaş dönemi Almanya'sının örtük bir siyasi bağlanma tarzı haline geldiğini gösterebilmeyi umuyorum. Anılan dönemde Amerika ile Sovyetler arasında "kıskaçta yakalanmış" (*Metaphysics*, bundan böyle IM 41; *Einführung*, bundan böyle EM 29) olan Almanya bu yeni siyasi şartları içinde yerini yeniden belirlemeye çalışır.

Heidegger'in 1950'lerde yurt ve onun zirai ticaretin iktisadi güçleri ile ilişkisi, teknolojik bir devrimin nüfusun bünyesi üzerinde meydana getirdiği değişimler ve merkezi Avrupa'ya mülteci akımına yol açmış olan Soğuk Savaşın siyasi baskıları üzerine odaklanması sonucu bütün bunlar onun köklülük veya yerlilik veya *Bodenständigkeit*¹⁹⁹ diye tabir ettiği şeyin felsefi anlamını derinlemesine düşünme çabasında bir araya gelir. Heidegger *Bodenständigkeit* ile sadece coğra-

199 [: insanın işlerinin / eserlerinin kendi toprağı, zemini, kökü üzerinde / yurduna bağlı olması.]

fi köklere bağlılığı, bir millete mensup veya bir mahalle ait olma anlamını kastetmez. O bununla aynı zamanda bir iskân mahalli olarak yeryüzüne, insanın doğuştan yurdu olarak memleket parçasına, her ikisinde kökleşmişliğin ifadesi olarak dile: derin meta-fizik bir bağlılığın da anlaşılmasını ister. Ne var ki Heidegger [bir yerin asli sakini olma:] yerliliği bir kader olarak tarih²⁰⁰ anlayışının adı olarak kavrama noktasına gelmiştir. O bizim aslen ait olduğumuz kaderdir ve o sayede biz varlığın bahşedici gücüyle, tahsis edilir, has ve mahsus hale geliriz (o bunu *Ereignis* tabiriyle ifade etmeye çalışır).²⁰¹ Ne zaman ki varlığın bahşedici güçlerinin kaynak ve zemi-ni olarak yeryüzüyle temelli olarak ahenktar hale geliriz, ne zaman ki ona kök salar ve bu kökleşmişliğin bizi tutmasına izin veririz ancak o zaman varlığın dörtlüsü içerisindeki asıl barınma yerimizi buluruz. Bu anlamda yerlilik zemin, toprak veya kökler olarak düşünülen yeryüzüne sağlam ve sarsılmaz bağlılık [: yeryüzünde payidar olma] anlamına gelir—ki Almanca tabir *Boden-standig-keit* da böyle şekillenir.²⁰² Fakat *Bodenstandigkeit* Heidegger için zaten burada olanın, bize bir *Eigentum* veya “nitelik” (Grekçe: *ousia*) olarak verilenin, kendimiz olanın safi korunması veya muhafazasını ihtiva etmez.²⁰³ Bilakis Heidegger *Bodenstandigkeiti* yeryüzü ile bir ilişki, bir akrabalık olarak düşünür ki böyle bir ilişki onun saklı, gizli, karanlık/ta kalan veçhelerini şükranla tanır. O sanat eserini

200 [: Geschichte als ein Geschick.]

201 *Ereignise* dair bir yardımcı okuma için bkz., Polt.

202 *Bodenstandigkeit* Büyük Savaş sonrası yıllarda *Volksgemeinschaft* [yurttaşlık] ile toprak, memleket parçası, yurt toprağı ve tabii yeryüzü arasındaki derin manevi bağa işaret etmek üzere yaygınlık kazanmaya başlamış olan bir tabirdir. “Köklülük”, “kökleşmiş olma”, “kendi toprağı üzerinde olma”, “yerli” veya “toprakta kökleşmiş” olma durumu diye çevrilebilir.

203 *Eigentum* ile *ousia* arasındaki bağ ile ilgili olarak, bkz., *Benselers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch* (Leipzig: Teubner, 1904), ed. Adolf Kaegi, 654.

şekillendirmeye gelen malzemelerin: tapınak için taş, heykel için ahşap, resim için toz boya kaynağı olarak hizmet eder. 1935 tarihli denemesi, “Sanat Eserinin Kökeni”nde ifade ettiği gibi: “[Sanat] eserinin kendisini geri çektiği şeye ve onun kendisini bu geri çekmede ortaya çıkmaya yol açtığı şeye biz yeryüzü diyoruz. Yeryüzü ortaya çıkan ve saklayan-barındırandır.²⁰⁴ Yeryüzü, muhtar-müstakil, çabasız ve yorulmazdır. Tarihi insan dünyadaki barınmasını-konaklamasını yeryüzünün üzerine ve yeryüzünde temellendirir.” (*Poetry*, bundan böyle PLT 46; *Holzwege*, bundan böyle H 35). Heidegger insan barınmasını insanları kendinden ortaya çıkaran ve her şeyi saklayan - barındıran ile ilişkiye sokan (bir *Stellen* anlamında) yeryüzü ile bir münasebet, bir akrabalık olarak düşünerek kökeni Sophokles’in trajik eserine ve onun *Antigone* oyununa geri giden *physis* ve *tekhne* ilişkisine dair kadim temellendirmeyi yeniden ele alır.

II. Kutsal Yeryüzü, Siyasi Alan

Heidegger *Metafiziğe Giriş*’te bir araya getirilmiş olan 1935 derslerinde—ki aynı zamanda “Sanat Eserinin Kökeni Üzerine” hitabe olarak da verilmiştir—kendisini tanrıların gelişine açan kutsal bir mekân olarak yeryüzü ile insanların kökleşmişliği için köken ve zemin olarak yeryüzü arasındaki temel münasebete çok önem veren bir *Antigone* yorumu ortaya koydu. Her ne kadar oyunda cereyan eden olaylar dizisine dair metne bağlı bir okuma bulup vermemişse de esas teşkil eden fikir veya temel konu olarak yeryüzünün kutsallığına tam bağlılığı kökleri *Volkun* sahil siyasetinde olan bir Heidegger okuması için ipuçları sunar. Böyle bir okumaya temel olarak oyundaki en aşikâr zıtlıklardan birinin Kreon ile *Antigone*’nin yeryüzüne dair çatışan tanım-yorumları olduğunu

204 [.: das Hervorkommend-Bergende.]

akılda tutmak elzemdir. Kreon yeryüzünü siyasi sahanın [: siyasetin hükümlerlik alanının] mekânı anlamında toprak parçası olarak tanımlar. Buna mukabil Antigone yeryüzünü yurt olarak ve tanrıların barınma (*khthonios*: [arzin karanlık(-derinlik)larına ait]) ve ölenlerin eşyanın ilahi nizamı ile uyum içerisinde gömülme yeri olarak düşünür. Ebeveyninin ve iki erkek kardeşinin yakın ölümlerini göz önünde bulundurarak insan hayatının yeryüzü ile gökyüzü arasında bir uğrak yeri veya bir orta nokta olduğunu anlar. Antigone'nin kaderi insanlar için sorular sormaktır: bizim yeryüzü ile sahi ve sahih ilişkimiz nedir? Bir ilahi mabet, mukaddes mekân olarak yeryüzünü uygun tarzda nasıl tazim etmeli - minnet borcumuzu nasıl ödemeliyiz? Eğer onu her türlü var olanın asli kaynağı ve insanların *physis* düzeni içerisinde kendi sınırları ile karşılaştıkları mekân olarak yeryüzü anlayışı itibarıyla takip edersek o zaman yeryüzü hakkındaki soru tarihi barınma imkânı ve bir *Volkun* kaderi hakkındaki soruya dönüşür. En azından *polis* [siyasi teşkilatlanma tarzı] meselesi üzerine şairane bir tefekkür olarak Antigone'yi okurken Heidegger'in takip ettiği usul budur. Heidegger'in tabirleriyle Kreon *polisi* salahiyyet, hâkimiyet ve tahakküm ile tarif edilen kabaca siyasi bir şey olarak kavrar. O dizginlerinden boşanmış, *tekhne* ile teçhizatlanmış Kartezyen modern öznenin kendini zorla kabul ettirme ve buyurma tarzı için bir kalıba dönüşür. Kreon'un *polisi* yeryüzünün güçleriyle temasını kaybetmiştir ki ilk koro şarkısının açılış mısralarıyla uyumlu olarak o yeryüzünü bir kaynak, denetim altına alınarak boyun eğdirilebilecek, saban, yelken, boyunduruk, dokuma ve hesaplayıcı *tekhnenin* sair teçhizatı ile hakimiyet tesis edilebilecek bir şey olarak düşünür. Bu "yeryüzüne hakim olma" girişimi, ki Heidegger buna *Erdherrschaft* der, yeryüzünün sadece yüzeyine odaklanır, onun tanrıların köklü güçlerini barındıran ve saklayan karanlık derinliklerine değil, ki bir toplulukta kendi zemini üzerine halis yerleşmeye geçit veren bunlardır.

Köklerinden kopmuş, çevresinden yoksun kalmış, daha-
sı yeryüzü ile temasını kaybetmiş Kreon modern Kartezyen
öznelliğin tecrit edilmiş bir siması olarak durur, o toplumla
bütün bağlarını yitirmiş, fiyasko ile sonuçlanmış yansıtma -
tasarılarının²⁰⁵ nihilizmi ile boğuşur. Yeryüzünün karanlık
güçlerini fayda mülahazasıyla teknolojik akılcılığın ışık geti-
rici açıklığına dönüştüren modern öznenin tepeden tırnağa
hesaplayıcı kafa yapısı olarak bu modernlik öngörüsü veya
sezisi Heidegger'in savaş sonrası telifatını güçlü bir şekilde
etkilemiştir. "Yurtsuzluğun dünyanın kaderi haline geldiği-
ni" ilan eden 1946 tarihli "Hümanizm üzerine Mektup"tan
"Einblick in das was ist," başlıklı 1949'daki Bremen konu-
şmalarında, "teknolojinin hükümranlığı"nda mündemiç "teh-
like" ikazına kadar (*Pathmarks*, bundan böyle PM 258; *Weg-
marken*, bundan böyle WM 170; *Question*, bundan böyle QCT
37-49; *Feldweg* 68-77), yeryüzü üzerinde insan hâkimiyeti çığı-
rı olarak modernliğin metafiziğine acımasız bir eleştiri yönel-
tir. Kartezyen tasarımlama veya *Vorstellen* alışkanlıklarımız
sayesinde bütün varolanlar bize sadece bir özne için tasarımla-
nabilecek şey olarak görünür. Heidegger "*das Ge-Stell*" diye
tabir ettiği şeyle özü itibarıyla tarif edilen teknolojinin meta-
fiziği içinde, her şey bir açığa çıkma ufku içinde çerçevelenir
ve bu ufuk içerisinde safi "şeyler" sürekli tedarik, teslimat ve
tüketim [zinciri] için mevcut "kaynaklar"a dönüşür. Modern
açığa vurma - ifşa etme tarzı olarak teknoloji *tekhne* olarak bi-
linen kadim Grek ifşa etme tarzı ile aynı yapıyı paylaşır. *Tekh-
ne* şeyleri saklılıktan görünüşe veya açıklığa çıkaran ifşa etme
tarzını tayin eder.

Halbuki teknoloji şeylerin *physisin* kendi içerisinde pat-
layıp çiçeklenmesinde açılmasına izin vermez fakat bir şeyin
bürünebileceği şekil veya sureti tasarlanmış hedef ve amaç-

205 [; *projectum*: *proicere*: *pro-* 'ön, ileri' + *jacere*: 'atmak, fırlatmak'.]

ların belli bir çerçevesi içerisine yerleştirilerek [*stellen*] zaten önceden belirlemiştir. Önceden tasarlanmış bir çerçeveleme içerisine bu tür yerleştirmelerin bir toplaması [*Ge-*] olarak *Ge-Stell* bütün var olanları modern öznenin önüne fayda mülâhazalarına dayalı maksatlar için hesaplanan, tüketilen veya sadece stoklanan sürekli, daima el altında duran mevcut kaynaklar [*beständig, Bestand*] olarak koyar. Heidegger *Ge-Stell*in bu her şeyi kuşatıcı metafizik ilkesinin modern varoluşun her veçhesinde, ziraat, sanayi, tababet, bilim, teknoloji, iş hayatı, yönetim, üniversiteler, dil ve sanatta müessir olduğunu ileri sürer. Hiçbir şey *das Ge-Stell* bu her şeyi ihata eden görüş alanı içinden kaçıp kurtulamaz; modernlik devrinde vücuda gelen her varlık zaten bütün varlıklar üzerine yerleştirilmiş çerçeveye yerleştirilir. O sebeple Heidegger sarsıcı tarzda yazmakta bir beis görmez:

“Ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir, esas itibarıyla gaz odalarında ve istihlak kamplarında cesetlerin imali ile aynı şey, ülkelerin muhasara altına alınarak bile bile açlığa mahkum edilmesi ile aynı şey, hidrojen bombalarının imali ile aynı şeydir” (Bremen, 27).

Heidegger, Auschwitz ve Sho'ah meselesi üzerine “sessiz” kalmak bir tarafa, onun özünü bu çağa özgü tahakküm iradesiyle sıkı sıkıya irtibatlı bir şey olarak düşündü. Bu irade öznel Kartezyen hâkimiyet iradesini “bütün yeryüzüne boyun eğdiren” (*Reden* 523) çığır açıcı sistematik çerçevelemenin çerçevesine dönüştürmüştür.

Gezegen ölçeğindeki bu teknolojik tahakküm çığırı içinde insan dünya ile tamamen yeni bir ilişkiye girmiştir. Varlık alanı içinde saklı tasavvur edilemez güç taksimi - tahsisi ile insan *physis*in sırlarını gizli kaynaklarından zorla söküp alan yeni bir Prometheus’a dönüşmüştür. Bundan böyle ölümlüler sadece vaktiyle tanrılara gönderilmiş olan ateşin özgürleştirir-

ci gücüne sahip olmakla kalmamış fakat tabiatın temel güçlerini stoklayıp gemilere yükleyerek gezegenin her köşesine istenildiği anda teslim edilebilir istihsale amade kaynaklara dönüştüren tanrıların kendilerine tedvir etmiştir. Ne var ki varlığın nakliyat memuru haline gelen insanların kendileri geri kazanım için mevcut bir envanter olarak dijital kayıtlarla izlenen kaynaklara dönüşmüştür. Beden parçaları artık “müstakbel” verici alıcılar için kataloglanıp envantere dönüşmüştür; spermalar yapay döllenmeler için biyolojik depolar-da stoklanmaktadır. Artık akciğer, beyin ve kalp işlevleri hayat ve ölümün sınırları genişletilip bulanıklaştırılacak ölçüde tıbbi çerçevelemenin *Ge-stelli* tarafından düzenlenmektedir. Bir zamanlar ilahi *physisin* ayrıcalığı olan gebe kalmanın kendisi ise bakteri üretme tabağının teknolojik yeniden düzenlemesinde çerçevelenmiştir.

Bütün bu topyekûn denetim ve gizli tertibat (Heidegger’in kullandığı *Machenschaft*) süreci keskin bir çığır açıcı değişimin işaretidir. Eğer daha evvel, on yedinci yüzyılın Kartezyen tahakküm iradesinin hakimiyeti altında, yeryüzü insan denetimine boyun eğseydi daha sonra modern teknolojik *Ge-stell* içerisinde o insan tahakkümünden başka güçlerce şekillendirilecektir. Şimdi küre çapındaki modernliğin kuşatıcı *Ge-stelli* insan iradesini kendi hedeflerine ve hile - desiselerine has ve mahsus kılacaktır. Bu çağın ufku içinde bütün var olanların envanteri çıkarılır; teknik varlığın çok değişik hallerini şekillendirmeye muvaffak olur. *Das Ge-Stell* var olanları yek-nesak hale getirerek şekle sokar²⁰⁶ ve böylece artık hiçbir şey “müstesna” olamaz. Artık her şey beynelmilel bir ölçme ve değerlendirme miyarına uygun hale gelir. Kartezyen görüş ufkumuzun içerisinde bize şekilsizlik olarak görünen şey—yani gaz odaları, tedhiş eylemleri, soğuk savaş—kendisini uygun teknolojik çözümlemenin kullanılması halinde yeniden şekillendirilebi-

206 [Sırasıyla: *uni-form*; *in-form*.]

lecek bir şey olarak sunacaktır. Heidegger 1950'lerdeki halka açık konuşmalarında modernliğin özünün İkinci Dünya Savaşı'nın hadiselerinden nasıl değişmeksizin kaldığını ve nasıl "hiçbir şeyin değişmediğini, hiçbir şeyin yeni olmadığını... [T]am tersine [...] tahribatın devam ettiğini" (*Feldweg* 241) gözler önüne sermeye çalıştı. Bu savaş sonrası dönemde onun için tayin edici hale gelen şey döneminin siyasi zecri meselelerinin—savaş suçu, Holokost, demokratik değerlerin Alman topluma *Blitzkrieg*²⁰⁷ sokulması, Almanya'nın Nato'ya ve Sovyet blokuna münasip taksimi—yapısını bozup dağıtarak modern teknolojinin özüne dair ontolojik sorulara dönüştürmektir.

Geniş hatları itibarıyla Heidegger'in kuşatıcı modernlik eleştirisi on yıllar önce Max Weber tarafından bir araya getirilmiş modernleşme, aklileşme ve "dünyanın büyüünün bozulması" sürecinin tenkidıyla pek çok şeyi paylaşır. Weber gibi Heidegger de aklileşmeye doğru modern zorunluluğu insan özneyi özgürlük ve yaratıcılığın yolunu tıkayan bir demir kafese kapatan standartlaşma, tektipleşme ve bürokratik etkinliğin katı yapısına doğru bir süreç olarak görür. Böyle bir dünyada eski tanrılar kayıplara karışır ve onların yerinde matematik doğa bilimi ve makine teknolojisi hüküm sürer (QCT 116; H 69-70). Fakat Heidegger modernliğin şartları üzerine ekseriya kara kara düşünmesine karşın Weber'in kötümserliğini paylaşmadığı gibi hâlihazır durumu münferit insan öznelerin tavır ve değerlerindeki tarihi bir kaymanın sonucu olarak da görmez. Heidegger'in seminerlerinden birinde ifade ettiği gibi: "Teknoloji insanın kavrayışı içinde değildir; bilakis o onun oyuncağıdır" (*Seminare* 108).²⁰⁸ Heide-

207 [; Yıldırım-harbi: birdenbire ve beklenmedik baskın tarzında: şaşalama, bocalama, çözülme ve dağılma tevlit eden sonuçlarıyla.]

208 Heidegger *Spiegel* mülakatında "kendisini teknolojinin özünde açan bir güç, insanın kendisinin hakim olamadığı bir güç tarafından insanın özünün çerçeveslendiğini, talep edildiğini, ve meydan okunduğunu" iddia eder (*Controversy* 107; *Reden* 672).

gger'e göre *Ge-Stellin* hükümlanlığı insan özneyi tesir sahası içinde yakalayan ve onu varlık hakkında derin bir "unutma" tehlikesine açan modernliğin ontolojik durumunu ifade eder. Heidegger *Teknolojiye Müteallik Soru*'da yazar: "Tehlikeli olan teknoloji değildir. Teknolojinin uğursuz iblisleri yoktur fakat daha ziyade onun özünün esrarı vardır. Bir sırrını ifşa etme tarzının kaderi olarak teknolojinin özü tehlikedir [...] *Ge-Stellin* hükümlanlığı insanı daha asli ifşa etmeyi ve böylece daha müptedi²⁰⁹ [*anfanglicheren*] bir hakikatin çağrısını tecrübe etmeyi reddedebilme imkânıyla tehdit eder" (QCT 28; *Vortrage* 36). *Ge-Stellin* gerçek tehlikesi onun sadece tek bir ifşa tarzına izin vermesidir: bir var olanın teknolojik olarak inşa edilmiş eş biçimli bir çerçeve içerisinde sırrını ifşa etmesi.²¹⁰ Teknolojik çerçevelemenin dokunaçları insanı varlıkla netameli [*unheimlich*] bir ilişki, var olanların kendi alanlarından vücuda gelmelerine - huzura çıkmalarına izin vermeyen fakat bunun yerine onları bir araya toplayıp [Ge-] yeni bir çerçeve içerisine yerleştiren [*stellt*] bir ilişki içerisine yerleştirir ki bu yeni çerçeve onların kökenleriyle ilgili çevre ve şartların üzerini örter ve onları fuzuli hale getirir. En basit haliyle *Ge-stell* bizi asli [*ursprünglich*] ve müptedi olandan koparır. Modern devire özgü *Ge-stellin* egemenliğine meydan okuyabilecek veya onun etkisinin azalmasına yardım edebilecek başka bir sırrını ifşa etme tarzını telaffuza başlamazdan da önce, der Heidegger, yurтта, kadim Grek şiir felsefe geleneğinde ve "mahalli" diye tabir ettiğı şeyde kökene daimi mensubiyet hissini geliştirmemiz gerekir. Hakiki manada ancak o zaman düşünebileceğiz.²¹¹

209 [: Bidayete daha yakın.]

210 Bu konuyla ilgili olarak bkz., Schurmann.

211 Heidegger bu ana konuyu *Was heisst Denken?* (Tubingen: Niemeyer, 1954) başlıklı derslerinde geliştirmeye başlar.

III. Heidegger'in Yerliliğe Dönüşü

1950'ler boyunca Heidegger teknolojinin Batı tarihi üzerindeki tahrip edici etkileri hakkında yazmayı ve konuşmayı sürdürecektir, teknolojinin güç ve tahakkümüne mukavemetin imkân ve vasıtalarını sunmaya çalışmaya koyulurken bile. Mesajı tutarlıydı; sanki bir görüş veya önermenin şekline bürünebilecek bir şeymiş gibi *Ge-stellin* metafiziğini reddetmeyi, ortadan kaldırmayı veya "üstesinden gelebilmeyi" düşünmek delice cesarettir. Böyle bir bakış açısı her zaman zaten karşı koymaya çalıştığı öznel tasarımlamanın [*Vorstellung*] metafiziğine yakalanacaktır (*Controversy* 67-70; *Vorträge* 72-74). Heidegger modern teknolojinin ontolojik unutulmasını atlatmanın [*verwinden*] mümkün bir stratejisini metafiziğin üstesinden gelinmesinde [*Überwindung*] değil fakat ondan geri dönmenin [*Verwindung*] yolunu hazırlamakta bulur. Daimi mevcudiyetin metafiziği [*ständige Anwesenheit*] içinde insan varlıkları nesneler [*Gegen-stande*] formunda toplar, onları "sürekli" [*ständig*] mevcut olan emre amade - envantere [*Bestand*] dönüştürür. Böyle bir sürece karşı bir mukavemet [*Widerstand*] önerme yolu olarak Heidegger yurt toprağında, dilde, gelenekte ve eski Grek düşünme tarzında kökleşmemizi derinleştirme çağrısında bulunacaktır. Sözü edilen düşünme tarzı kendi gücüyle saklılıktan sıyrılmaya doğru patlayan şey olarak bir şiirli-felsefi *physis* tecrübesi içerisinde kendisini dışa vurmuştur. "Eminim ki," diye yazar Heidegger, "ruhun kökleri asli bir yerliliğe [:kendi yerinde ve kökleri üzerinde olmaya: *ursprünglichen Bodenständigkeit*] ait olmayan temel işi yoktur" (*Reden* 551).

Yerliliğin, kendi zemini - kökleri üzerinde olmanın gücüne duyulan bu inancın Heidegger için yeni bir konu olduğunu söylemek zordur. 1920'lerin sonu ve 1930'larda teknolojik modernliğin buhranından kurtulmak için "üçüncü bir yol" olarak kendi Nasyonal Sosyalizm yorumunu şekillendirmeye

katkıda bulunması için *Bodenständigkeit*in dilinden ve kültürel içeriklerinden yararlandı.²¹² Heidegger “Metafiziğe Giriş” derslerinde asli yerlilik ve dil arasındaki münasebet üzerinde durdu ve bir halk ağzının asli konuşmasında bir halkın kökleşmişliğini korumanın bir yolunu buldu: “Biliyoruz ki edebi bir dil kendisini kökleri toprak ve tarihte daimi olan [*boden-und geschichts-standigen*] lehçelerin asli, yerli konuşmasından açar” (IM 71-72; EM 52). 1950’lerde Heidegger dil ve asli yerlilik üzerine bu yoğunlaşmayı atom çağının metafiziğinden bir *Vervindung* [geri dönüşü] hazırlamanın yolu olarak Johann Peter Hebel’in halk şiirine dönerek yeniden ele alır. 1956’daki bir konuşmasında, “Hebel der Hausfreund”, Heidegger Hebel’i “Alemanik diyalektin ve iddianın şairi olarak kutlar”: “Lehçe her olgun dilin saklı ve esrarlı menşesidir. Bir dilin ruhunda saklı her şey bize lehçeden akar [...] ki her şey kökenini bu ruhtan alır” (“Hebel” 90; *Erfahrung* 134-35). Fakat Heidegger eski Alemanik dilin [yüksek Almanca] ve onun lehçelerinin saklı gücünün modernleşmenin dili hesaplayıcı düşünme ve gizli tertibat için aygıt haline getiren dümdüz edici - yerle bir edici etkileriyle tehdit edildiği ikazında bulunur. Heidegger’in gösterdiği bir misal *Sprech-maschine*, konuşmayı kaydedip tekrarlayan bir aygıttır (kayıt cihazı, kasetçalar). Ne var ki bu çağdaş insanlığı tehdit eden daha derin bir bünyevi meselenin bir yan tesir belirtisinden ibarettir; Heidegger buna *Sprachmaschine* der ki bu kendi başına bir makine değil fakat muhtelif kılıklara: hesap makinesi, veri kaydedici, tercüme makinesi, bilgisayar, ses tanıma yazılımı, vb. bürünen modern teknolojinin bünyevi ilkesidir. *Sprachmaschine* her türlü konuşmayı hep daha büyük müessiriyet için safi fayda mülahazasıyla şekillendirilebilen yararlı “haber alma - haberdar etme”ye dönüştürmekle teknolojik *Ge-stell*in metafiziğini tamama erdirir.

212 Benim Heidegger’s Roots başlıklı kitabıma bakınız.

Teknolojik tahakküm dünyasına bakarken “insanın hâlâ dil makinesinin efendisi olduğu yolundaki sathi intiba hâlâ korunur. Fakat gerçek *Sprachmaschine*in dili kendi hizmetinde kullanıp bu bakımdan insanın özünün efendisi olması pekâlâ mümkündür” (*Erfahrung* 149).

*Sprachmaschine*in ürettiği dil dünyayı esrarlı unsurlarından arındırıp bütün tabiatı *Ge-stell*in kalıcı hükmetmesi ile neticelenen metafizik kategorilerin—*Vorstellen*, *Bestellen*, *Herstellen*, ve *Herausstellen*²¹³ demir kafesine yerleştirir. Dili yeryüzü ve dünyanın, insanlar ve mukaddesatın bütünleyici oyunundan koparan modernliğin bu görüş ufkuna bir mukavemet tedbiri almak için Heidegger dünyada farklı bir var olma tarzının geliştirilmesi umudundan dem vurur. O bu umudu Hölderlin’in “şairane barınma” ülküsünde bulur ve onu J. P. Hebel’in “yurt dostu”²¹⁴ olarak şair fikri ile ilişki içerisinde düşünür. Heidegger bu şiir dili imkânlarının her ikisinde de bir lisana müteallik asli yerlilik - köklülük formunu tekrar elde eder ve onu kendi yerli Alemanik yeryüzünün mümbitliği ile mahrem bir irtibat içerisinde kavrar. “Şairler toprağı takdis eder”; bize “barınmanın şairane olana dayandığını gösteren onlardır” (*Erläuterungen* 148; *PLT* 214-15; *Vorträge* 188-89). “İlk defa şiirleştirme barınmanın barınma olmasına izin verir [*lasst*]. Şiirleştirme bizim sahih tarzda barınmamıza izin veren [*Wohnenlassen*] şeydir. Fakat bir barınma yerine nasıl ulaşırız? İnşa etme [*Bauen*] ile. Şiirleştirme bizim barınmamıza bir izin verme tarzı olarak bir inşa etme şeklidir.” Teknolojinin egemenliğinin asla teknoloji ile üstesinden gelinemez

213 [: tasarımı, düzenleme, üretme, dışarı çıkarma.]

214 [: *der Hausfreund*: aile dostu. Dilimizdeki yurt sözcüğünün göçebe Türklerin “kıl/keçe çadır”ından geldiği, kalacak, barınacak toprak parçasından insanın doğup büyüdüğü, yaşadığı yere doğru giderek genişleyip bir milletin üzerinde yaşadığı, yaşayış tarzını, örfünü erkanını, muşeretini adabını oluşturduğu toprak parçasını içine aldığı göz önünde bulundurulursa daha uygun bir karşılık olarak düşünülebilir.]

çünkü “teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir (*Technology* 35; *Vortrage* 43). *Ge-stellin* hükümlanlığından her kurtulma [*Verwindung*] çabası lisanı malumata - enformasyona dönüştüren bir aklileştirme mantığının ağına yakalanmayan bir düşünme ve barınma tarzı bulmak zorundadır. Akli olan ve dünyanın aklileşmesinin - büyü bozumunun [*Entzauberung*], der Heidegger, bizatihi akli bir şey olduğu yanlış bir anlayıştır (*Denkerfahrungen* 152). İnsanların sadece ayakta kalabilme endişesi içinde asli barınma umutlarını bastırdıkları, atom tahribatıyla tehdit edilen bir çağda Heidegger Hebel’in kır manzarası içerisindeki kurtuluş ve esenlik yurdu ülküsüne döner. Fayda ve müessiriyet hesaplamasının yanılgısına karşı Hebel’in şiir dili Alemanik diyalektin köklerinin yeniden ele geçirilmesiyle Almanların Hölderlin’in “yeryüzünde şairane barınma” ülküsünü yeniden talep edebilecekleri umudunu destekler.

Şayet barınma sahih tarzda ancak inşa etme [*Bauen*] ile gerçekleşebiliyorsa o zaman şair en temel anlamda bir inşa edicidir [*Bauer*]. Alman rençberi ile, taşra halk ağzı ve onun barınma yerinin [*Bauernhof*] kır gücü arasındaki köklü bağı yeniden talep ederek yurdu dünya olan yurt-dostu olarak şair teknolojik inşa dünyası ile bir ilişkiyi dikkatle ve derinlemesine düşünebilir. Bu ilişki çevreye duyarlı-şairane bir barınma tarzına kök salar. Alemann köylülerin lehçesinde Hebel hem *physis* hem Kopernik bilimi olarak anlaşılan bir tabii dil sunar. Yurt dostu olarak şair “tabiatın tabiiliğini [... *physis*] bilimsel hesaplanabilirliği içerisinde tabiat” ile ahenktar hale getirerek “mamurlaşan arazide, ağaçlı arazilerin tepelerinde, civarların yerli gücünde [...] düşünme ameliyesi[nin] gizli güçlerini” (*Reden* 491) bulabilir. Şair yurt-dostu olarak vazifesinde modernliğin köksüzlüğünün nasıl karşılanacağına dair bir misal sunar:

Bugün yurt dostunun—teknolojik olarak kurulmuş büyük bir bina olarak dünya [*technisch ausgebauten Weltgebäude*] ile daha asli bir barınma tarzı için yurt olarak dünyaya eşit güçle ve ölçüyle eğilimli olan birinin kayıplara karıştığı bir dünya evinde başıboş dolaşıyoruz. Dünyanın mahrum olduğu - eksikliğini duyduğu şey teknolojik doğanın hesaplanabilirliğini yeni tecrübe edilmiş tabiatın tabiiliğinin açık sırrı ile yeniden bütünleştirebilecek yurt-dostudur. Kuşkusuz bu yurt dostu evreni köye döndürür [*verbauert*]. Fakat bu köye dönüştürme - köylüleşme [*Verbauern*] insanlık için daha asli barınma istikametinde kendi ötesini düşünen inşa etme tarzıdır (*Erfahrung* 146).

Heidegger 1954 ila 1960 arasında Zähringen, Messkirch, Goppingen, Lorrach ve Almanya’da ve İsviçre’nin Almanca konuşan diğer küçük kasabalarında bir dizi Hebel konferansı verdi. Yöre ağzı, yurt toprağı, şairane düşünme ve J. P. Hebel’in yazdıkları üzerine bu muhtelif konuşmaların tamamında tek bir konu başlığı, Heidegger’in gezegenden kaybolduğunu düşündüğü dilin arzın derinliklerine ait karanlık gücünü kutlayan kökleşmişlik ve yerlilik ortaya çıktı. Yurt dostu mevkiinde Hebel “insanların barınmaları için dünya yurdunu dile getirir”. Burada “‘dile getirmek’ sözü eskiden konuşulmamış, asla daha önce söylenmemiş olana yükseltmek ve söyleyişle o zamana kadar saklı kalmış olanı görünmeye bırakmak [*erscheinen lassen*] anlamına gelir” (*Erfahrung* 147). Dilin “görünmeye bırakma”ya matuf saklı gücüne bu vurguyu Heidegger bir *Gelassenheit* şekli olarak, var olanlara karşı şairane serbest bırakma tarzı olarak açıklayacaktır ki onları ortaya çıkmaya ve zuhura gelmeye bırakır. 1955’te Conradin Kreutzer’i anma töreninde yaptığı konuşmada Heidegger bu *Gelassenheit* konusuna geri dönecek ve onu “müstakbel bir yerlilik için zemin ve toprak” (*Reden* 526) olarak hizmet edebilecek bir “sükûnetle düşünen düşünme” tarzı olarak görecektir. Sükûnetle düşünme ile kendi zemini - kökleri üzerinde

olmayı, *Gelassenheit* ile *Bodenständigkeit*ı bu şairane bir araya getirme/birbirine bağlamada, Heidegger beraberinde “haraplığı - tahribatı”, “dünya-kararması”nı, “tanrıların kayıplara karışması”nı getirmiş olan teknolojik *Ge-stell*in metafiziğinden bir kurtulma [*Verwindung*] yolu hazırlama teşebbüsünde bulunur (*Erfahrung* 76; *H* 248-95). Almanları yurtlarından koparıp kültürel ve ekolojik çevrelerini yeniden şekillendirmiş olan ekonomik, demografik ve teknolojik güçlerin mahmuzlamasıyla Heidegger teknolojik akliliğin buhranı olarak dünyanın büyüünün bozulması üzerine sükûnetle düşünme yolu olarak kökleşmiş olma [: kendi zemini ve kökleri üzerinde durma: *Bodenständigkeit*] ve *Gelassenheit* konularına tekrar tekrar dönecektir.

“Anma Konuşması”nda Heidegger sorar: “Halis, yerli bir eserin gelişip serpilmesi onun yerli yurt toprağında kökleşmiş olmasına [*Verwurzelung*] bağlı değil midir? [...] Hâlâ insanın toprağında [*Boden*] daimi olduğu [*ständig*], yani köklü ve yerli olduğu [*boden-ständig*] kökleri güçlü bir yurt var mı?” Heidegger ardından sorularına bir cevap veya karşılık [*Antwort*] vermeye geçer:

Cevap: çağdaş insanlığın yerliliği ve köklülüğü [*Bodenständigkeit*] can evinden tehdit edilmektedir. Hatta daha da fazlası: Köklülüğün kaybına yol açan ne sadece ahval ve mukadderattır, ne de bu sadece insanın hayat tarzının gaflet ve satihiliğinden kaynaklanır. Köklülüğün ve yerliliğin kaybı hepimizin içine doğduğu ... atom çağının ruhundan kaynaklanır. (*Reden* 521-22)

Savaş sonrası Almanya’da etrafında her yerde tanık olduğu yurtsuzluk, harabat - tahribat ve insanların yerinden yurdundan edilmesi karşısında Heidegger eski yerlilik - köklülük tarzını düşünmenin bir yolunu bulmak için gayret sarf eder ve bunun için Hebel’in teknolojik modernleşmenin yeni şartları karşısında yücelttiği kır manzarası içerisindeki yurt

mefkuresini önüne koyar. Hatta “Anma Konuşması”nda “yeni yerlilik” diye tabir ettiği şeyden söz eder ve hemşehri-lerini “onu tecrübe etmeye” çağırır. Kendi sözleriyle:

şeylere karşı sermestilik ve sırra açıklık [...] bize dünyada büsbütün farklı bir tarzda barınma/sakin olma imkânı bahşederler. Bunlar bize onun tarafından tehlikeye atılmaksızın üzerinde durabileceğimiz ve teknoloji dünyasına tahammül edebileceğimiz yeni bir zemin ve temel vaat ederler [... ve] yeni bir köklülük beklentisi sunarlar. Bu bir gün, eski ve şimdi süratle kaybolan köklülüğü değişik bir form içinde yeniden ele geçirmek için uygun bile olabilir (*Reden* 526, 528).

Heidegger’in yersizlik, yurtsuzluk, köksüzlük, büyü bozulması olarak modernlik eleştirisinde belirleyici olan teknoloji çağında insanın özüne dair temel soru-çerçevesidir. Heidegger yurtsuzluğu iyileştiricilerin, işletmecilerin, danışmanların, girişimci sermayedarların, veya sınai tasarımcıların - mühendislerin oluşturduğu bir özel görev grubunun çözebileceği iktisadi, içtimai veya demografik bir mesele olarak değil bu anlamda anlar. Böyle bir yaklaşım, diye ikaz eder, Aydınlanmanın iyileştirici özgürlük tasarısı ile, *Ge-stell* çağının ayırt edici özelliği olan toplum mühendisliği ile zaten aynıdır. Bilakis Heidegger hepimizin şu veya bu şekilde parçası olduğu yurtsuzluk halinin bir insan olarak var olmak ne anlama geliyorsa onun ontolojik bir özelliği olduğunda ısrar eder. Müttefiklerin Dresden, Freiburg, Hiroshima ve Nagasaki üzerindeki bombardımanlarının yol açtığı tahribat—keza Auschwitz ve Treblinka’da düzenlenen yıkım—dehşet verici hatta uğursuz ve tekinsiz olabilir fakat esas itibarıyla Antigone’nin ilk koro şarkısında Sophokles’in yakaladığı *physis* tahribatından hiç farklı değildir. Hatta ahlaki düşünmenin önermeleri bile, diye devam eder Heidegger, dünyanın insan tasarıları ve tasavvurlarına uygun olarak fayda ve müessiriyet mülahazasına göre düzenlenmesi gereken bir yer oldu-

ğu anlayışı ile aynı kökten neşet eder. Gelenekle devredilen ahlak telakkisi insan merkezci bir insancılık, kuralları “insani değerler” temeline müracaat eden tarzlarda saptamak, sınır-
lamak ve durumlara uygulamaktan ibaret vasıta-projedir. O
bir çerçeveleme tarzı olarak işlev görür.

Heidegger’in savaş sonrası döneme ait eserleri bu tür insan merkezli ahlak telakkisinin metafizik varsayımlarını bozucu
çözümlemeye tabi tutarak Sophokles ve Herakleitos’ta bul-
duğu asli Grek *ethos* fikrine geri götürmeyi hedefler. Weber
gibi Heidegger de teknolojik çağın beraberinde “dünyanın
büyü bozumu”nu getiren çığır açıcı dönüşümlerinin “ahlaki
kaziyenin iddialarına mutlak meydan okuma”da bulundu-
ğunu tespit eder.²¹⁵ Fakat Weber ahlaki bir tavrın geliştirilme-
sinde teknolojinin nihilist etkilerinin üstesinden gelebilecek
bir özgürlük ve karar verme alanı bulurken Heidegger bunu
köksüz öznellik ve tasarım metafiziğinin bir başka dışavuru-
mu olarak görür. Erhart Kastner’e yazdığı gibi, “bugün hiçbir
insani tasarlama ve faaliyet kendiliğinden ve kendi başına
dünyanın mevcut durumunda bir dönüş [Wende] meydana
getiremez.”²¹⁶ Heidegger “ne nazari ne ameli olan [fakat] bu
ayrımdan önce vuku bulan [ereignet sich] “asıl - asli ahlakı”
Weber’in “sorumluluk ahlakında” değil fakat Herakleitos’un
“mesken, sakin olma yeri” olarak *ethos* fikrinde bulur (PM
269-92; WM 85-88).²¹⁷

IV. Şairane Barınma Ahlakı

Heidegger’in son dönem eserleri barınma, teknoloji, *ethos* dil
meseleleri ile şair Hebel ve Hölderlin’in eserleri etrafında bir-
birine yaklaşır. Heidegger kendi kaderinin faal efendisi, ken-

215 Bkz., Weber, “Science as a Vocation.”

216 Bkz., Petzet 59.

217 Bkz., Weber, “Politics as a Vocation” 129.

di inatçı saplantısıyla teknolojiyi yeryüzüne boyun eğdirme aracı olarak kullanan özne olarak modern Kartezyen ben anlayışına yüz çevirip insanın varlıkla farklı, tuhaf ve tekinsiz bir ilişki imkânını kucaklar ki bu onun beninden feragate ve hâkimiyet, efendilik ve tahakkümün terkine izin verir. Böyle bir yerden, dilin hakiki yurdumuz (“varlığın evi”) olarak tecrübe edildiği bir sakin olma yerinden teknoloji bir amaç için araç olarak değil fakat varlığın hakikatinin “sırrını ifşa etme tarzı” olarak kavranılır (*Technology* 12; *Vortrage* 20). Böyle bir sakin olma mekânı içerisinde dil bir kez daha gündelik konuşmanın retorik kafeslemeleri içerisine kilitlenmiş saklı, aydınlatıcı gücü huzura çıkaracaktır. Tıpkı Hebel’in sözünü ettiği, Alemanik diyalekte saklı asıl - asli gücü yeniden kazandırmakla bir yurt bulabilecek yurt-dostu gibi bu feragat etmiş ben de teknolojik tertibatla tahribata uğramış aynı “yeryüzünde şairane sakin olmak” için bir yer bulabilecektir. Bu son dönem düşünme tarzında *Gelassenheit Bodenständigkeit* açısından anlaşılır. Bu ikincisi içinde, yeryüzü ile yerli-köklü bir ilişki olarak “şeylere karşı serbest bırakıcı bir tavır” için her türlü insani kıymetlendirmeyi terk edecek asli bir sakin olma ahlakı barındırır. Böyle bir ilişki Heidegger’in eski dünyanın simyacılara mahsus tarzda *Ereignis* diye tabir ettiği şeyle dikkate getirilir. Dili hakiki yurdumuz ve yeryüzünü dilin serpilip geliştiği yer ve yurt olarak tecrübe etmek suretiyle kendimizi varlığın oyununda, “toplama, bir araya getirme” olarak Grekçe *legeinin* özgün - asli anlamında bir araya toplanmış şeylerin yakınlığına bırakırız. Yeryüzü ve dünya, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsü içerisinde kendimizi şeylerle insan merkezli olmayan bir ilişki içerisinde buluruz ve bu ilişki içerisinde var olanları tasarımlama, hesaplama, veya fayda ve müessiriyet mülahazasıyla denetleme [dolayısıyla onları araç mesabesine indirme] ihtiyacı duymaksızın var olmaya bırakırız. Bu *Gelassenheit* alanı içerisinden kendimizi,

varlık [*Sein*] tarafından sırrını ifşa etme alanı [*da*] olarak has ve mahsus [*er-eignet*] kılınmasına izin vererek varlığın mülkü [*Eigen-tum*: kendiliği] olarak sahih tarzda [*eigentlich*] anlarız (*Beitrage* 263). *Beitrage zur Philosophie: Vom Ereignis*'te Heidegger has kılınma hadisesi [*Ereignis*] diye adlandırdığı şeyde insanlığın varlığa teslim edilmesinden [*ubereignet*]²¹⁸ söz eder. Heidegger son döneme ait eserlerinde köken araştırmaları yoluyla yeni sözcükler oluşturma çabalarının tamamında varlığın evi olan toprakta kökleşmiş oluşumuzun izlerini yeniden keşfedebilmemiz için dille münasebetimizi yeniden düşünmenin münasip bir yolunu arar. Hakiki manada aradığı şey nazari / ameli (Aristoteles'in "itiat" olarak *ethos* tarafinde) itiyatlarımızın ötesinde yeryüzünde asıl - asli sakin olma yerimiz [*ethos*] için "asıl - asli ahlak"ı bütün veçheleriyle düşünmeye başlamanın bir yoludur.²¹⁹

Bu düşünme tarzı, yeryüzünde kökleşmiş [*Bodenständigkeit*] ve yeryüzünün var olmasına izin vermeye açık [*Gelassenheit*] bir düşünme, "insana has olanın [*Eigene*] onun kendine ait olmasında bulunmadığını" anlar.²²⁰ Bu aynı zamanda *logos*un insanın bir mülkünden ibaret olduğu fikrinden, bir *tekhne* gücü olarak harekete geçirilebilecek hesaplayıcı-alet düzeyine indirilmiş bir "muhakeme" tarzından (*logikos*) vazgeçmeyi de gerekli kılar. Bu teknolojik akıl yürütme anlayışı sadece *physisi* emtialaştırır ve onu tüketilebilir enerjiye dönüştürür. Fakat Heidegger bizim *physisi* bir yurt-dostunun varlığın eviyle—"ev" burada Grekçe anlamında *oikos* olarak düşünülür—münasebeti olarak asli aidiyetimizi tecrübe ederek Descartes ve Bacon'ın teknolojik hâkimiyet rüyasından vazgeçmemizi talep eder. Varlıkla bu ekolojik (*oikos* + *logos*) ilişki

218 Bkz., yukarıda 203 ve 210 numaralı dipnot.

219 Bkz., McKeon 331: "[A]hlaki değer bir alışkanlığın neticesi olarak ortaya çıkar."

220 Bkz., "Martin Heidegger-Kojima Takehiko" 20.

içinde yeryüzünü mesken [*ethos*] ittihaz ederek sakin olmaya başlarız. Dünya ile böyle bir ilişki gelenekle devralınan anlamına göre “ahlaki” değildir çünkü bu anlamda ahlak da hâlâ insan merkezli “değerler”, “yargılar”, “buyruklar” diye tasnif edilen kurallarla belirlenir. Bilakis Heidegger insanın “varlığın çobanı” olmasını mümkün kılan bir “asli ahlak” geliştirmenin arayışı içindedir. Böyle bir insan var olanlara efendilik etmez fakat onları varlığın hakikatine yakınlıkları içerisinde muhafaza eder (PM 260-61; WM 173). Heidegger insana has [*das Eigene*] çağrı - mesleği insan iradesinin kendini öne sürmesinde [*Selbstbehauptung*] değil fakat varlıklara karşı “karışmama” ve “serbest bırakma” [*Gelassenheit*] tavrında bulur.

Heidegger Max Weber’in bir orta sınıf *Beruf* veya mesleği olarak “çağrı - meslek” fikrini reddedecekse de yine de Luther’in *Ruf des Seins* veya “varlığın çağrısı” olarak anladığı “dini bir çağrı” olarak *Beruf* fikrinden yararlanacaktır. Şairane barınmanın, Heidegger’in anladığı anlamda şairane bir *ethosun* diline kulak vererek varlığın çağrısına karşılık vermiş oluruz; doğru düşünüldüğünde sahih [*eigentliche*] barınma ihtiyacı bir ev veya apartman değil fakat yeryüzünün bir parçası olarak barış içerisinde bir barınma ihtiyacıdır. Bu şekilde bir ontolojik mesele olarak yurtsuzluk hali üzerine düşünmek bizi hem ekoloji, hem teknolojiyi, bariz vasfını *Gelassenheit* ve *Bodenständigkeit*ın oluşturduğu yeryüzünde şairane barınma tarzı ile bütünleştirmeye zorlar. Ontolojik yurtsuzluk üzerine bu düşünme Heidegger’e göre “ölümlüleri meskenlerine çağıran [*ruft*] tek ve biricik çağrı”yı oluşturur (PLT 161; *Vortrage* 162).

V. “Yeryüzü Var Mıdır?”

Heidegger’in yeryüzünde çevreye göz kulak olan çobanlık ve sahih şairane barınma görüşü günümüzde çeşitli girişim ve

hareketlere ilham kaynağı oldu. Heidegger korkunç bir insan merkezilikten, teknolojinin bildiğinden şaşmayan tahakkümünden, “doğa bilimlerinin [...] iktisat, siyaset ve teknolojinin egemenliğinin” husule getirdiği tek tip bir “dünya-uygarlığı”nın yaygınlaşmasından uzaklaşarak birçok yorumcunun 1930’lardaki eserlerinde fark ettiği Nasyonal Sosyalist şiddetin zehirli dünyasından ve Nietzsche’nin “istemeyi isteme”-sinden yüz çevirişini tamamlar görünür (*Reden* 711-12).²²¹ Ayrıca ilahi çağrıya kulak verme istekliliğinde bazıları Heidegger’in bir sekincilik, dirençsizlik ve mistik çekilme tavrını benimsediğini görürler.²²² Ne var ki ben bir tür dirençsizlik veya edilgenlik olarak *Gelassenheit* anlayışını reddederken ve “bunun şeylerin kayıp gitmesine ve başıboş sürüklenmesine zayıf bir göz yumma ile hiçbir ilgisinin olmadığını” (G 33) vurgularken Heidegger’e kulak verilmesi gerektiği fikrindeyim. Ölümünden sadece birkaç ay önce yazılmış bir mektupta Heidegger “şiir ve düşünmenin” tam da asıl - kökende kökleşmiş olmaları dolayısıyla yaygın kullanışlılık talebine hizmet ettirilemeyecek “asıl - asli gerçekler” olduğunu ifade eder.²²³ Tam tersine onlar tarihi durumumuz içinde asıl - asli olanın gücünü tekrar ele geçirmek için sadece faydalı olanı alt üst eden iş - etkinlik tarzını oluştururlar. Fakat Heidegger uzmanları arasında metni titiz lisaniyat tetkiklerine tabi tutarak okuma çabası uğruna çoğu zaman göz ardı edilen tam da tarihi duruma bu bağlılıktır. Burada Heidegger’in eserlerinin gereğince kavranılabilmesi için metinlerini ortaya çıktıkları tarihi muhit ve şartlara geri götürmemiz gerektiğini vurgulamak isterim. Bu onların şekillenmesine katkıda bulunan hâkim siyasi ve kültürel meseleler göz önünde bulundurularak okunması anlamına gelir. Meslek hayatı boyunca Hei-

221 Mesela bkz., Wolin, Lacoue-Labarthe, Pritsche, ve Derrida.

222 Bkz., Pieger 144.

223 Bkz., Pieger 143.

degger halis ve hakiki düşünmenin bir dünya görüşü şekline asla bürünemeyeceğinde ısrar etti, çünkü “bir dünya görüşü her zaman bir ‘gizli tertibat’ formudur” (Reden 38). Hal böyle olmakla beraber 1950’lerin eserlerinin, Soğuk Savaş diplomasisinin siyasi tertibatıyla bölünmüş ve atom tahribatı, iktisadi çöküş ve Sovyet askeri istila baskısı ve Amerikan teknolojik egemenliğinin genişlemesiyle tehdit edilen bir Almanya sahnesi göz önünde bulundurularak okunduğunda yurt, kökleşmiş olma, yerlilik gibi süratle kaybolan bir taşra ideolojisinin dünya görüşüne sıkı sıkıya bağlı insanca, pek insanca olan bir Heidegger ile karşılaşabiliriz. Heidegger’in Nasyonal Sosyalist yıllarından kalma Hölderlin’in yeryüzüne ait *Volk-sreligionu*, *Heimatı*, *Bodenständigkeitı*, yeni bir *Heimatpolitik* ideolojisi benimsemek için Adenauer döneminin yeni siyasi vaziyeti içinde yeniden tasarlanıp şekillendirildi. Heidegger 1958’de *Bundeswehrin* [Alman ordu güçlerinin] atom silahlarıyla silahlanmasına, “atom silahlarıyla ölüme karşı” bir harekete katıldı.²²⁴ Mahalli seçimlerde yurt güçlerinin muhafazası maksadıyla mahalli bir şarap üreticileri birliğini destekledi. Ne var ki bu siyasi bağlantıları bir tarafa bırakılacak olursa Hölderlin’in “*In Lieblicher Blaue* [. . .]”daki sorusunu keskin bir tarzda bir kez daha sordu: “Yeryüzünde bir ölçü var mıdır?” (PLT 220; *Vortrage* 194). Hölderlin’in bu soruya cevabı açık ve doğrudandı: “Asla yoktur.” Bununla beraber insanlar için “ölçü alma” olarak şairane barınma üzerine konuşmalarında Heidegger ölçü olarak yeryüzünün kendisini alma istikametinde hareket eder. Hal böyle olmakla beraber 1930’lardan itibaren yeryüzü üzerine Heidegger’in kendi coşkun, heyecanlı düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda sormak zorunda kalırız—hangi yeryüzü? Heidegger’in Antigone’nin kutsal defin yeri ve yurduyla birlikte andığı *Volk*

224 Bkz., Jacerme 303.

ve *Bodenständigkeit*ın karanlık, gizli güçleri bulunan, geceleyin hareketlenen yeryüzü mü? Kan, toprak ve *Lebensraum*dan [hayat alanı] müteşekkil Nasyonal Sosyalist yeryüzü mü? Hebel ve Alemannia'nın bereketli, tomurcuklanan yeşil yeryüzü mü? Kadim Grek *physis*inin kendiliğinden ortaya çıkan, kendiliğinden saklanan yeryüzü mü? Makineleşmiş tarım ticaretinin, uluslararası kartellerin ve teknolojik çerçevelemenin emtialaşmış yeryüzü mü?

Fikrim o ki Heidegger'in eserlerine giden yolun basitleştirici ya/ya da yorum kutuplaşmalarından uzak durması gerekir, oysa bu eserler üzerine yapılan tetkiklerin yakasını bırakmayan tam da bu indirgeyici kutuplaşmalardır. Soruyu birbirine kökten zıt iki imkân arasında bir tercih olarak şekillendirmek—uğursuz Nazi iblisi veya çevreye duyarlı çoban—Heidegger düşüncesini aşırı derecede ve kökten basitleştirip safi ideoloji düzeyine indirgemektir. Burada tartışmaya çalıştığım gibi, Heidegger'in savaş sonrası modern teknoloji eleştirisinin kendi tarihi-siyasi muhit ve şartlar bütünü içerisinde anlaşılması gerekir. Bu onu yaygın okuma alışkanlığından uzak durma anlamına gelir ki bunun en bariz yanlışı 1930'lardan itibaren *Volk*, *Heimat*, ve *Bodenständigkeit* üzerine kaleme aldığı daha önceki eserlere atıfta bulunmamak, dolaşısıyla hermenotik bir boşluk içerisinde hareket etmektir. Yeterince düzgün ifade edilmemiş olmakla beraber, bu anlamda denilebilir ki *Gelassenheit*ın “yeni” yerliliği “eski” *volkisch* kökleşmiş yerlilikle alaka ve irtibat içerisinde okunmalıdır. Böyle bir okuma Heidegger'in 1950'lerden sonrasına ait kır manzaralı gayrisiyasi yeryüzü şarkısının Nasyonal Sosyalist yıllarından kalma Almanya'nın metafizik-eskatolojik üstünlüğüne övgü olarak söylenmiş savaş marşları ile derin bir iç münasebet içerisinde olduğunu keşfeder. Çoban kavalından yayılan kır nakaratlı ezgilerin *Horst Wessel Lied*'in yürüyüş marşı ile birlikte duyulması gerekir.

Fakat bu iki Heidegger görüşünü—bizi metafizik sonrası sükûnetle düşünen düşünme şekline davet eden çevre şairi varlık çobanı ile “Führerin kendisinin ve sadece onun mevcut ve müstakbel Alman gerçekliği ve onun kanunu olduğunda” ısrar eden Nazi rektörünü birbiriyle nasıl uzlaştıracacağız? (*Reden* 184). Bu iki sahne karakteri tek bir müellife geri götürülebilir mi? Heidegger mesleki geçmişinin değişik aşamalarında çoban kepeneği ile parti üyesinin rütbe işaretlerini sadece farklı nispetlerde mi kullandı? Yoksa bunlar bir ölçüde tek bir hayalin farklı ülkülerini mi temsil ediyordu? *Gelassenheit* ile *Selbstbehauptungun*, derin düşünen sükûnet ile iddialı dayatıcılığın bu ilginç ve mukadder birleşmesi / yan yana gelmesi Heidegger’in Herakleitos ve Nietzsche’de üzerini açtığı varlık içerisindeki çatışan güçleri dile getirme çabasına dair bir şey ifşa ediyor olabilir mi?

Heidegger’i nasıl okursak okuyalım—keskin bir fenomenolog, Nazi taraftarı, Eckhart’ın çobanı, metafizik sonrası dönemin kahini, ya da bu birbirinden farklı tarihi çiçeklenmelerin çapraz tozlaşması—bu sorulara kulak vermek zorundayız. 1950’li yıllara ait Hebel denemelerinde, teknoloji üzerine konferanslarında, “Anma Konuşması”nda Heidegger Nasyonal Sosyalist konuşmaların saldırgan savaşçı retoriğinden geri çekilerek ve *Volk* ve onun “kendisini önesürmesi”ne dair dikkat çekici / berbat siyasi konuşma üslubundan uzak durarak savaş sonrası Almanya’sının değişen siyasi şartlarına dair keskin bir farkındalık sergiledi. Yurttaşları Almanlar tarafından dinlenilmesi için o şimdi Führer / rektör cübbesini çıkarıp daha mütevazı çoban ve felsefi yurt-dostu hüviyetine bürünmesi gerektiğini idrak eder. Heidegger’in Alman tarihindeki değişik rollerini kendi takdim ve temsiline dair izlediği siyasete bu keskin dikkat Heidegger’in muhit ve şartları bir tarafa bırakıp münhasıran “düşünmenin meselesine” yoğunlaşmamız yönündeki kendi müellif talimatlarını soru ha-

line getirmemize yardım eder.²²⁵ Onun sorularına yönelmek ve onları soru olarak diri tutmak için Heidegger'in kendisinin sunduğu soru-çerçevesi içerisinde çözüp çıkarmamız gerekir. Bu şekilde soru sormak basitçe Heidegger'i reddetmeyi değil fakat onun karartmaya çalıştığı tarihi muhit ve şartlar bütünü göz önünde bulundurarak kendini tarafgir takdim tarzına meydan okumayı öngörür. Heidegger'i muhit ve şartlar bütünü içerisinde okuyarak eserlerinin ne kadar sürekli ve fasılasız siyasi olduğunu, hatta teknoloji, şiir veya yurt üzerine yoğunlaşarak "siyaset" diye tevil edilebilecek şeye herhangi bir atfı saklamaya veya yuvarlamaya çalıştığında bile bu hüviyete sahip olduğunu görürüz. Benim okuyuşuma göre Heidegger açık siyasi mevzuların gayet mahirane takdiminde ihtiyatlı olduğu kadar savaş sonrası Alman siyaseti meselesi üzerine "suskun" değildir. Fakat yine de Heidegger için siyaset—dil, kökler, yerlilik—bahis konusu olduğunda asıl mesele eserine en güçlü tabirlerle kazınmıştır. Teknolojiye müteallik mesele bu anlamda belirgin bir tarzda siyasi bir meseledir—her ne kadar siyasi mesele Heidegger'in sorularının en sorgulanabilir olanı olarak kalsa bile.

Atıflar & Zikredilen Eserler

- Bambach, Charles. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca: Cornell UP, 2003.
- Derrida, Jacques. *Of Spirit*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990.
- Fritzsche, Johannes. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: Univ. of California Press, 1999.
- Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 1983. *Gesamtausgabe*, C. 13.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*: 1936-1938. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989. *Gesamtausgabe*, C. 65.

²²⁵ Heidegger'in kendisini takdim ve temsiliyle ilgili olarak bkz. Mehring.

- _____. *Bremen und Freiburger Vorträge*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt: Klostermann, 1994. *Gesamtausgabe*, C. 74.
- _____. *Denkerfahrten, 1910-1976*. Ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 1983.
- _____. *Discourse on Thinking*. İng. çev. John Anderson ve Hans Freund. New York: Harper, 1966.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- _____. *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*. 5. bsk. Frankfurt: Klostermann, 1981.
- _____. *Feldweg-Gespräche: 1944-1945*. Ed. Ingrid Schussler. Frankfurt: Klostermann, 1995. *Gesamtausgabe*, 17.
- _____. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1988.
- _____. "Hebel-Friend of the House." İng. çev. Bruce Foltz ve Michael Heim. *Contemporary German Philosophy* 3 (1983): 89-101.
- _____. *The Heidegger Controversy*. Ed. Richard Wolin. New York: Columbia UP, 1991.
- _____. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1972.
- _____. *Introduction to Metaphysics*. İng. çev. Gregory Fried ve Richard Polt. New Haven: Yale UP, 2000.
- _____. *Poetry, Language, and Thought*. İng. çev. Albert Hofstadter. New York: Harper, 1971.
- _____. *Pathmarks*. Ed. Will McNeill. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- _____. *The Question Concerning Technology*. İng. çev. William Lovitt. New York: Harper, 1977.
- _____. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1940-1976*. Ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2000. *Gesamtausgabe*, 16.
- _____. *Vier Seminare*. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.
- _____. *Wegmarken*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1967.
- Jacarme, Pierre. "Is There an Ethics for the 'Atomic Age'?" *Heidegger and Practical Philosophy*. Ed. Francois Raffoul ve David Pettigrew. Albany: SUNY P, 2002. 301-16.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger, Art and Politics*. Oxford: Blackwell, 1990.
- "Martin Heidegger-Kojima Takehiko: Une Correspondance (1963-1965)." *Philosophie* 43 (1994): 3-21.

- McKeon, Richard, ed. *Introduction to Aristotle*. New York: Random, 1947.
- Mehring, Reinhard. *Heideggers Uberlieferungsgeschick: eine dionysische Selbstinszenierung*. Wurzburg: Konigshausen, 1992.
- Petzet, Heinrich W., ed. *Martin Heidegger/Erhart Kastner Briefwechsel, 1953-1974*. Frankfurt: Insel, 1986.
- Pieger, Bruno, ed. *Martin Heidegger/Imma von Bodmershof Briefwechsel, 1959-1976*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- Polt, Richard. "The Event of Enthinking the Event." *Companion to Heidegger's "Contribution to Philosophy"*. Ed. Charles E. Scott et al. Bloomington: Indiana UP, 2001. 81 -104.
- Schurmann, Reiner. *Heidegger: On Being and Acting*. Bloomington: Indiana UP, 1990.
- Weber, Max. "Politics as a Vocation." *From Max Weber*. Ed. H. Gerth and C. Wright Mills. Oxford: Oxford UP, 1946. 77-128.
- _____. "Science as a Vocation." *From Max Weber*. Ed. H. Gerth and C. Wright Mills. Oxford: Oxford UP, 1946. 129-56.
- Wolin, Richard. *The Politics of Being*. New York: Columbia UP, 1990.

ZEYİL

VII

Bir Eleştiriye Eleştiri Çabası

HEIDEGGER'İN TEKNOLOJİ ELEŞTİRİSİ²²⁶

Albert Borgmann

Teknolojinin Heidegger düşüncesinin en önemli konusu olduğu ileri sürülebilir. Ve bu iddia şöyle temellendirilir: Heidegger bir filozof olarak sesini bulduktan sonra hayatının sonuna kadar gerçekliği en derin ve en can alıcı veçheleriyle anlamaya çalışmış ve bunu şu üç yolla yapmıştır: (a) varlığın mahiyetini keşfetmiş; (b) büyük Grek ve Alman düşünür ve şairleriyle mükalemeye - musahabeye girişmiş; (c) modern dönemde insanın durumunu tahlil ve tenkit etmiştir.

Bu çabalar, Heidegger modern teknoloji anlayışına erişinceye kadar dengeli ve eşit düzeyde olmamakla beraber yan yana ilerlemiştir. Heidegger varlığın tarih boyunca ve bütünüyle değiştiğini ve Greklerde Sokrates öncesi düşünürler ile başlayıp teknolojik çerçeve olarak mevcut şekline kavuşuncaya kadar çeşitli çıgırlardan geçtiğini gördü. Bu görüş düşünürün geçmişin büyük filozoflarını nihayet teknolojide meyvesini vermiş gerçeklik türünün tasarlayıcıları [çerçeveleyicileri] olarak görmesini müncer oldu. Büyük şairleri, bilhassa Hölderlin ve Trakl'i ise teknolojiye alternatif bir dünyanın tanıkları ve muhafızları olarak gördü. Teknolojik kültür Heidegger'e göre geç modern dönemde insanların tayin

226 *A companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall. Blackwell, 2005.

edici çevresidir ve onların en temel mutluluğu teknolojinin içinden geçerek bir başka dünyaya erişebilme kabiliyetlerine dayanır.

Teknolojinin önemi ortadayken Heidegger'in bu konu üzerine bu kadar az yazmış ve konuşmuş olması belki de şaşırtıcı gelebilir. Hal böyle olmakla beraber Heidegger'in eserlerinin zaman içerisindeki seyrini teknoloji meselesinin zamanla tedricen ortaya çıkışı olarak okumak aydınlatıcı olabilir. Bunu yapabilmek için Heidegger düşüncesinde teknoloji ile kastedilen şeye dair hazırlayıcı bir anlayışa ihtiyaç duyarız.

Teknoloji meselesi düşüncesinde sarıh bir mesele haline gelir gelmez Heidegger daha iyi veya daha kötüsü için insan denetimine tabi bir suni şeyler ve iş görme usulleri mecmuu olarak yaygın teknoloji anlayışını sorgulama ihtiyacı duyar ve onu derhal reddeder. Hususiyle Heidegger (1) teknolojiyi insan soyu kadar eski ve âlemşümul olan aletlerin toplamı olarak görmez; o bunun yerine teknolojiyi *modern* teknoloji anlamında kullanır. Daha da önemlisi Heidegger (2) teknolojinin değer yüklü olmayan bir alet olduğu fikrini reddetti ve onu temel ve kuşatıcı bir fenomen, modern kültür ve gerçekliğin en iç karakteristiği olarak düşündü. Nihayetinde Heidegger teknolojinin reddettiği bu iki anlamını antropolojik ve araçsal anlamlar olarak isimlendirdi. Kendisinin aydınlatmayı düşündüğü teknoloji kavrayışını ise teknolojinin özü olarak adlandırdı.

Heidegger'in endişesine dair bu hazırlayıcı fikri yerli yerine oturtmak için onun teknolojinin özünün tespiti yönündeki arayışının bu günlerde özcülük diye adlandırılan ve eleştirilen şey olmadığını anlamamız gerekir. Eleştirmenler özcülüğe itiraz ederler çünkü onu zorba ve zamansız bir kalıbın aslında tarih içerisinde değişen ve çok çeşitli görünümlere bürünen şeye yukarıdan cehren dayatılması olarak düşünürler. Heidegger aşikâr ki gerçekliğin zaman içerisinde

esaslı olarak değıştiğı fikrini paylaşmaz. O R. G. Collingwood ve Michael Oakeshott ile birlikte felsefi öğretilerin sözde zamandışılığının tenkidinde kurucu hüviyete sahiptir. Kuşkusuz o diğer iddiaya, yani kültürel fenomenlerin belirli bir karakter sergileyemeyecek kadar çok veçheli olduğu fikrine de karşıdır ve bir üçüncüsüne, ekseriya özcülüğün zıddıyla bir arada zikredilen iddiaya da itiraz eder. Bu sonuncusuna itirazı zımnen, bir kültürel fenomenin ne tür ayırt edilebilir şekle sahipse onun içtimai bir inşa olduğu fikri etrafında toplanır.

Teknoloji fenomeni Heidegger için nasıl bir mesele haline geldi? Martin Heidegger büyük ölçüde teknoloji öncesi döneme ait kır hayatı şartlarının hüküm sürdüğü bir çevreye doğdu. Çocukluğunun ve gençliğinin dünyası bir ortaçağ köylüsü veya bir Roma askeri için kolaylıkla anlaşılabilir bir dünyaydı. Dahası bu bir koyu Katolik ve küçük burjuva dünyasıydı. Katolik olması hasebiyle bu çevre yeni kurulmuş Alman imparatorluğunun idari ve askeri tabakayı elinde bulunduran Protestan zümresinin baskısı altındaydı. Hatta Katoliklik içinde de o doğduğu kasaba olan Messkirch'de, yakında toplanmış Vatikan Konsili'nin dogmalarına karşı çıkararak ayrılmış olan daha varlıklı ve serbest düşünceli bir azınlığın gölgesi altında kalmış ve baskısını derinden hissetmiş dini bütün bir topluluğa mensuptu. Heidegger'in babası bir zangoç ve fıçı imalatçısıydı ve eğer Katolik Kilisesi'nin desteğı olmamış olsaydı genç Martin küçük kasaba zanaatkârlarının dünyasının sınırlarının dışına çıkamazdı. Bu sebeple Heidegger'in erken yaşlardan itibaren elinde giderek daha fazla imkân ve iktidar toplayan güçlere kuşkucu yaklaşmasını öğrenmiş olması gayet anlaşılabilir bir şeydir. Böyle olmakla beraber ve her ne kadar olgun yaşlarındaki Heidegger doğduğu kasabaya ve kır hayatına büyük bağlılık sergilediyse de genç Heidegger daha çok bir yolunu bulup onların üzerine yükselmenin

arayışı içindeydi. Nitekim felsefede ilk dönem eserlerinde zekâ ve hırs belirgindir; keza bu eserler akademik dünyanın diline ve geleneklerine gayet uygundur.

Heidegger'e sesini bulmasında ve görüş ufkunu oluşturmada yardımcı olan filozof Edmund Husserl'di. Onun fenomenolojisi iki dünyanın en iyisini vaat ediyordu: gerçekçilik ve uygunluk, soyut ve akademik konulardan "şeylerin kendilerine dönüş"; ve kesinlik ve köktencilik, bilimlerinki kadar zorlayıcı ve tesirli olacak bir usuliyat.²²⁷ Bu özelliklerin ilki Heidegger'e gerçek dünyaya kulak kesilmeyi, onu çözümlemeyi ve onun en mühim özelliklerini yakalamayı öğretti. Heidegger hayatı boyunca fenomenoloji yoluna sadık kaldı. Fakat Heidegger'in tatbik ettiği Husserl'in tasvir ve tahlilinin, en aşağısı şöyle dursun, ilk ve temel formuydu: şeylerin karakterine talimli doğrudan fenomenoloji. O Husserl'in giderek daha soyut ve karmaşık araştırma tarzlarına doğru yükselme önerisini takibi reddetti. Köktenci kesinlik umdesine gelince Heidegger matematiğin veya bilimin yönteminin cazibesini hiçbir zaman hissetmedi. Kesinlik dakiklikten çok derinlik anlamına gelmeye başladı. Böylece teknolojinin hem somut hem temel bir fenomen olarak görüş sahası içine girmesi kaçınılmazdı.

Teknoloji bu zamana kadar örtük bir ilgi olarak kalmışsa da *Varlık ve Zaman* (1927) her kesimden övgü kazanmış başarıydı. Varlık kavramı Heidegger'in köktenciliğinin sancağıydı ve hayatının kalanında da böyle kaldı. Asla tanımlanmamış veya kesinlikle izah edilmemiş bir kavram olarak o Heidegger'in her türlü önyargının, geleneğin ve kabul edilmiş bilgeliklerin ötesine, kimi zaman başarılı, daha çok başarısız erişme saiki veya dürtüsüydü. *Varlık ve Zaman* şu iki sebepten ötürü teknolojiyi doğrudan kavramakta başarısız oldu. Önce-

227 [: Methodologie.]

likle o hâlâ evrensel varoluş koşullarının üzerindeki örtüyü kaldırmak gibi transandantal bir tutkuya bağlıydı. Böylece o modern bir fenomen olarak teknolojiye odaklanamadı. İkinci olarak, tamamlanmış ve yayınlanmış kısım (ki tasarlandığı haliyle eserin üçte ikisini teşkil eder) bir hazırlık niteliğindedi ve varlığın bir mesele haline geldiği yer olarak insanı ele alıyordu; varlığın kendisini hedeflemiyordu. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman* teknolojiyi modern dönemde varlığın kendisini ifşa etme tarzı olarak kaçırmıştır.

Heidegger her ne kadar farkına varıp kavrayamamışsa da *Varlık ve Zaman* onun teknoloji felsefesini iki bakımdan önceden haber verir. Öncelikle insan varoluşunun sıradan ve gayrisahih halini—Heidegger’in onlar (*das Man* [herkes]) dediği—tartışırken *Varlık ve Zaman* teknoloji kültüründe hayatın zayıflıklarından insanların zamandan bağımsız bir durumundan daha azını açığa çıkarır (SZ: 114–30). ‘Onlar’ı (*das Man*) tanımlayan üç özellikten ilki konuşmadır (*das Gerede*, [gevezelik]). O gerçeklikle temasını yitirmiş bir bilme ve konuşma tarzıdır ve bugün halk efkârı dediğimiz şeye dönmüştür. Heidegger daha az ihtiyatlı bir konuşmada böyle bir bilginin teknolojik çerçevesini 1941 yaz yarıyılında verilmiş olan *Temel Kavramlar* başlıklı dersinde sarahate kavuşturmuştur:

İnsanların ara sıra “bir kitap okuma”sı cahilane bir açıklama tarzıdır, bugün genellikle “eğitim”lerini ancak söylentilerden, mecmualardan, radyo bültenlerinden ve sinemalardan alan insanların, böylesine alt üst edilmiş, safi Amerikalı fertlerin “okuma”nın ne anlama geldiğini henüz bilip bilmediklerini ve bilip bilemeyeceklerini sormak zorunda oluşumuz burada bahsi diğeridir. (GA 51: 13–14)

Benzer şekilde *meraklılık* (*die Neugier*) Heidegger’in ifade ettiği şekliyle “yerinde duramama” ve “dikkat dağılması” türüdür ki hakiki anlamda ancak malumat çağında yerini

bulmuş ve bütünüyle kendisini göstermiştir. Modern öncesi şartların hüküm sürdüğü vasatta haber - malumat zorunlu olarak sınırlıydı ve çevrenin ötesine geçemiyordu. Haberler bizi ancak modern medya, Heidegger'in söylediği şekliyle, "köklerinden sökme - çevresinden yoksun bırakma eğiliminin" (SZ: 173) üzerine hücum edip de bir haber - malumat yığınının üzerimize boca ettiğinde dikkatimizi çekmez ve artık bizi meşgul edemeyecek hale gelir çünkü bir haber hikâyesinden yorulur yorulmaz bir başkası gürültü ve yaygarayla dikkatimizi üzerine çekmeye çalışır. Heidegger çağdaş standartlarla bakılacak olursa medyanın sayıca az ve hasılları bakımından ölçülü olduğu bir zamanda ortaya çıkan bu meraklılığa dikkat çekmiştir.

Muğlaklık (die Zweideutigkeit [kaypaklık]) nihayetinde dünyanın bize sunulma tarzında otorite kaybına ve halk efkârını teşkil ettiğimiz kadarıyla görüşlerimizin sorumluluğunu üstlenemeyeceğimize delalet eder (SZ: 170–5). Bu kayıplar bir ara dünyanın, bize doğrudan hitap etmekten çok bildirilen, yorumlanan ve tarafgirane sunulan bir dünyanın mevcudiyetini varsayar ve bunlar modern kitle toplumunun kimliksizliğini gerekli kılar ki burada benim rey ve kanaatlerimin ancak görünürde bir kıymeti vardır.

Varlık ve Zaman'ın teknolojiye üstü örtülü olarak dikkat çektiği ikinci yol Heidegger'e göre teknolojinin tahribatına müspet karşılık haline gelmiş olan şeyin müzakere ve mütaalaasıdır. Bu derinliği ve tutarlığı olan bir dünyadır ve makul - müşahhas bir şeyin etrafında döner ve ortaya çıkar. *Varlık ve Zaman*'da o alaka ve atıflar bütünü alette (*das Zeug*) toplanan (SZ: 66–88) imalathanedir ve aşinalık ve daha genel olarak, yakınlığın kaderi üzerine derkenarlarından birinden anlaşılacağı üzere, yeknesak teknoloji öncesi dünyadır (SZ: 102–13): "Mesela radyo sayesinde insan günlük çevrenin genişlemesi suretiyle—varoluş bakımından anlamı henüz belirlenme-

miş—dünya [mesafelerini] kaldırmayı gerçekleştirmektedir” (SZ: 105). Heidegger 1976 neşrinde deyiş yerinde ise örtülü bir teknoloji eleştirisi ortaya koymak için bu pasajı genişletmiş ve cümle şu hale gelmiştir: “günlük dünyanın genişlemesi ve ortadan kaldırılması” (Heidegger 1979: 105, vurgu sonradan eklenmiştir).

Varlık ve Zaman on bir yıllık bir nadas döneminin ardından 1927’de yayınlanmış ve yayınlanmasıyla birlikte Heidegger’e büyük bir şöhret ve sözlü veya yazılı geniş bir tartışma imkânı sağlamıştır. 1928’de Freiburg’da Husserl’in yerine atanmış ve sevgili doğum yerine geri dönebilmiştir. Ne var ki takip eden beş yıl zarfında verdiği derslerden Heidegger’in ruh halinin ve çalışma hayatının pek mutlu olmadığını anlayabiliriz.

Heidegger zafer kazandığı ve kendisini cömertçe ödüllendirmiş olan akademik dünyanın hazlarıyla eğlenmek yerine üniversite ve profesörlükle rahatsız oluyor ve bunları hakir görüyordu. Hususiyle felsefede herkesin (*das Man*) hususiyetlerini meslektaşları arasında müşahhas olarak bolca buluyordu. Onları derinlikten yoksun, açıkgoz, kendini beğenmiş, işgüzar buluyordu. Daha önemlisi Heidegger’in kendisi geleneksel bilgeliği yarıp geçmenin ve *Varlık ve Zaman*’ın ötesine erişmenin bir yolunu bulamıyordu. Derslerinin büyük bölümü yazılarından üretici ve aydınlatıcı eser vermenin ipuçlarını yakalama gayreti içerisinde Platon, Aristoteles ve Alman idealistlerinin çözümlenmesine ayrılmıştı. Bundan başka *Varlık ve Zaman*’ın yolunda müşahhas gerçekliğin keşfinde ilerleme çabaları da vardı.

Heidegger’in şöhretin tadını çıkarmayı reddetmesi ve hayranlık uyandırıcı olan şeylere güven duymayıp araştırmaktan vazgeçmemesi, çağdaş kültüre karşı artan hoşnutsuzluğu ve Greklerin *tekhne* fenomenine eksilmeyen alakası onun ileride teknoloji felsefesine işaret ediyordu (GA 33; Fe-

enberg baskıda). Buna rağmen bu beş yılın (1928–33) gerek elle tutulur neticeleri gerek neşriyatı tatmin edici olmaktan uzaktı ve kendisini Freiburg Üniversitesi rektörlüğüne eriş-tirmiş olan hiç olmazsa kısmen bunun doğurduğu öfke ve düş kırıklığıydı. Onun hedefi, şimdi bildiğimiz üzere felsefi bakımdan olmasa bile siyasi olarak düşüncesinin tutunmasını sağlamak için Nazi iktidarını ve ideolojisini kullanmaktı (Ott 1988).

Heidegger'in Nazi idaresiyle irtibatı her bakımdan bir felaketti. Her şeyden evvel ahlaki bakımdan bir felaketti ve her ne kadar bir yıldan az bir zaman içerisinde sona ermişse de Heidegger'in hiçbir zaman iltisakının ve sorumluluğunun açık itirafıyla öne çıkmamış olması sebebiyle daha da berbat bir vaziyet kazanmıştır. Şahsi bakımdan bir felaketti; nihayetinde Heidegger başarısız rektörlüğünün ardından ilk derslerinden birinde şikâyet ettiği üzere istenmediğini hissetti (GA 39: 136, 208).

Daha sonra Heidegger Nasyonal Sosyalizmin bütüncül karakterini “dünya çapında teknoloji ve modern insanlığın karşılaşması” (GA 40: 152) ve hususiyle Nazi soykırımını da “cesetlerin gaz odalarında ve yok etme kamplarında imali” (GA 79: 27) olarak görmeye başladı. Heidegger'in anladığı haliyle teknoloji kesinlikle Nazi soykırımının bir bileşeniydi. Onun bürokratik ve mekanize özelliklerine geniş ölçüde dikkat çekilmiştir. Fakat Naziliği ve soykırımını ancak teknoloji ile birlikte zikretmek yanlış yere teknolojinin bu felaketlerin neredeyse yeterli şartı olduğunu iddia etmek veya arızı bir özelliğin ortadaki ahlaki meseleyi gölgelemesine izin ver-mektir. Heidegger faşizm ve ırkçılığın kötülüğünün tekno-lojininkilerden daha esaslı derinliklerden kaynaklandığını anlamış olmalıdır. Bremen konuşmalarından birinde demişti: “Gayriinsani ama yine de insani olan elbette münhasıran bir makine olacak bir insandan daha kötü ve ölümcüldür” (GA

79: 37). Fakat bu kavrayışı Nazi soykırımı ile doğrudan irtibatlandırma cihetine asla gitmedi.

Heidegger düşüncesinde yeni ve inşa edici bir dönem 1935'te, "Sanat Eserinin Kökeni" (GA 5: 1-74) üzerine konuşmasını yaptığında başladı. Konuşma doğrudan, bir dünyanın hissedilir - elle tutulur bir şeyle nasıl açıldığı sorusuna yönelir. *Varlık ve Zaman*'ın aleti sanat eserine, bir Van Gogh resmindeki rençberin pabuçlarına, C. F. Meyer'in şiirindeki Roma çeşmesine ve Grek tapınağına yol verir. Konuşmanın zaman zaman Heidegger düşüncesindeki "dönüş"e (*die Kehre*), dikkatin insanın vaziyetinden gerçekliğin açık ve düzgün ifadesine dönüşüne işaret ettiği düşünülür. Heidegger felsefesinde hangi ölçüde bir süreklilikten bahsedilebileceği karmaşık bir meseledir. Her halükârda 1935 konuşması erken dönem Heidegger metinlerinde karşımıza çıkan transandantal universalizm ile olgulara dayalı istisnailik, insani kararlar ile kişinin durumunun kaçınılmaz verilmişliği arasında kendini gösteren belirsizliği çözer.

"Köken"de sanatın öngörülemeyen ve temel değişimleri bütün dünyaya yansır ve dahası benzer değişimlere vesile olur. Sanat eseri bir çağın veya çığırın hakikatini, hakikat şartları olarak şekli anlamda hakikati değil fakat maddi anlamda belli bir zamanda belirgin ve tayin edici olarak doğru olanı tesis eder. Bununla beraber bir çağa mahsus hakikat esas itibarıyla sanatkârı meşgul eder ve sanatkârdan kaynaklanır—bu Heidegger'in teknoloji felsefesinde mesele olarak kalan bir özgürlük ilişkisi ve fikridir.

Bu konuşmanın teknoloji felsefesi için yırttığı yol teknolojiyi de belli bir çağın yani zamanımızın hakikati olarak kavrama imkânıdır. Daha da sınırlandırmak gerekirse, sanat eserinin açtığı hakikat ve dünya, Heidegger'in teknoloji için hayırlı seçenek olarak görmeye başladığı gerçeklik türünün habercisidir. Bununla beraber o 1950'de bir haşiyede işaret et-

tiği üzere, modern dönemde sanat eserinin artık bir çağın çok önemli veçhelerini tesis etmek bir yana, bir dünyayı toplayıp merkeze yerleştirebilecek mahsus - mücessem bir şey olmadığının farkına varmıştır (GA 5: 67–70).

Bir yıl sonra 1936'da Heidegger teknoloji felsefesinin hatlarını daha da keskin şekilde belirleyen müşahede ve mükâşefelerini yazıya dökmeye başladı. Kitap 1938'de tamamlandı ve 1989'da *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (GA 65) başlığıyla yayımlandı. Ve artık ancak bir talihsizlik olarak adlandırılabilen bir İngilizce çevirisi de mevcut (Heidegger 1999). Heidegger'in büyük ölçüde kurallı Almanca sözcükleri kullandığı durumda bu çeviri uydurma sözcüklerle doludur. Kullanmadığı durumlarda Heidegger'in [kurallı sözcüklerde] yaptığı değişiklikler yaygın sözcüklere bağlı kalır. Acınacak vaziyetteki uydurma sözcükler gereksiz yere okurun önüne aşılması güç engeller çıkarır ve Heidegger'in düşüncesini mazeretsiz mizaha açık hale getirirler (Blackburn 2000).²²⁸

Heidegger şimdi varlık tarihi - felsefesi ve batı geleneğinin büyük şahsiyetleri hakkında yaptığı araştırmalar ile çağdaş kültüre dair müşahedeleri arasındaki büyük yarığı bu suretle

228 [İngilizce gibi artık neredeyse hayatini kaybedip, vaktiyle Dr. L. L. Zamenhof'un çabalarıyla oluşturulmaya çalışılan Esperanto vs. gibi beynelmilel bir suni muhabere vasıtası haline gelmiş olan bir dil için gösterilen bu hassasiyet doğrusu göz yaşartıcıdır. Zira böyle bir dilin tabii bünyesi zaten tahrip olduğu için uydurma sözcüğün bir eksik veya bir fazla olması neticeye müessir olmayacağı, üstelik aslında da bazı sözcükler bakımından o bünye içirisinde yer açılmaya çalışılan olgunun bütün veçheleriyle kucaklanabilmesi için böyle bir zorunluluğa teslim olunduğu bizzat müellifince itiraf edildiği halde böyle bir duyarlılıkla neyin gözetildiği anlaşılamamaktadır. Fakat aynı duyarlılık asıl gösterilmesi gereken yerde neden gösterilmez, yani düşünmenin istikametinin giderek selametinin dilin asli yapısı ile sıkı irtibatını muhafaza etmesine bağlı olduğu nisbeten daha bakir vadilerde neden tam tersi bir tutum takınılır ve uydurma özendiriciliği yapılır diye sorulduğunda cevap herhalde art niyet aranmadıkça kolay kolay verilemez.]

kapatabilirdi. Teknoloji metafiziğin, nesnelerin öncelikle temel karakterlerini borçlu oldukları döneme ait muhit ve şartları dikkate almaksızın nesnelerin yapısı ve sunulması üzerine odaklanmanın sonucu olarak görülür.

Bu tür unutkanlık teknolojide karakteristik bir şekle bürünür. Şüphe götürmez kanaat odur ki burada her şey insani [gizli] *tertibat*²²⁹ için vardır: bu Heidegger'in teknolojinin özü için kullandığı ilk kavramdır. Bu ananelerin ve hudutların alçaltılarak dümdüz edilmesine ve saklandıkça daha da bunaltıcı ve sıkıntı verici hale gelen şümüllü bir düzenliliğe - tekdüzeliğe yol açar. Fakat bütün bunlar yaşadığımız çağın karakterinden kaynaklanır. Bu ne bir içtimai inşaa ne de insan teklerinin kusurudur. *Beiträge*'de teknoloji çözümlemesi ile birlikte teknolojinin sıkıntı ve felaketine nihai karşılık da ortaya çıkar. Sanat eserinin yerini kolay fark edilmeyen bir şeyin, şarap testisinin basitliği alır. Yer ve gök dünyası, yer ve gök, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsü haline gelir.

Teknolojiye yeni kavrayıcı bakışlar sunmasının yanı sıra *Beiträge* aynı zamanda Heidegger'in bunlara nasıl ulaştığını ve hangi tecrübelerin onları bu şekilde ifade etmeye sevk ettiğini de açığa çıkarır. 1936'da Heidegger *Varlık ve Zaman* sonrasının görünürde geçit vermez duvarlarını yarıp geçmiştir. Düşünceler, keşifler ve önseziler sayfanın üzerine yağmur gibi yağar, bir yerde dürülüp bıraktığını ileride dönüp geliştirir. Heidegger gördüğü gelişmeleri ve bağlantıları açığa kavuşturmak için resimler şekiller kullanır—bu kavramlara dayalı kesinliğin yoğunlaşıp esrarlı bir havaya büründürebil-

229 [; *machination*: *Machenschaft*: dolayısıyla aynı zamanda insanın da nihayetinde bir düzeneğin parçası haline gelmesi, giderek 'aletleşme'si. Heidegger'e ait 'teknoloji felsefesi' diye bir şeyden söz edilecek ve onun mihveri veya düğüm noktası (*Kernpunkt*) teşhis edilecek ise ilk elde akla gelebilecek birkaç kavramdan biri olan bu tabir için yukarıda Tekniğin Esası ve Tezahürü başlıklı IV. bölüme bakınız.]

lecek bir anlatım türüne temel teşkil edecek şekilde devam ettiğinin bir delilidir (GA 65: 130, 138, 308, 310).

Heidegger'in olgunluk dönemi felsefesinin önde gelen saiki, *Beiträge*'nin gösterdiği gibi iki veçhelidir: modern kültürün karakterindeki yoğun sıkıntı ve doğduğu bölgenin kır kültürüne derin sevgi ve bağlılık. Sıkıntı - yok[sun]luk (*die Not*) *Beiträge*'nin anahtar sözcüklerinden biridir ve bilhassa sıkıntı - yoksunluk zamanlarının gerçekte nasıl olduğunun tanınmasına dair genel yetersizlikte sıkıntı - yok[sun]luk böyledir. "Tertibat ve Tecrübe" başlıklı bir bölümde Heidegger bu iki fenomen hakkında aşağıdakileri söyler:

Bunların her ikisinin tabiatında hiçbir sınır ve her şeyden evvel şaşkınlık ve nihayet çekingenlik tanımamak yatar. Onlara en uzak şey saklamanın kuvvetidir. Bunun yerine abartı ve aşırı yaygara ve körü körüne safi yaygara vardır ki bu durumda yaygaracı kimse kendi kendine bağırıp çağırarak gerçekliğin nasıl içinin oyulmakta olduğunu nazarı dikkatinden kaçıır. (GA 65: 131)

Söylemeye bile gerek yok bu Nazilerin 1930'ların ortalarında tesis etmeye çalıştıkları dünyanın resmi değildir fakat Heidegger'in 'sıkıntı - yok[sun]luğu' da faşizm ve Yahudi-karşıtlığının sıkıştırıcı kavranışını doğrudan hedeflemez.

Nasıl ki *Beiträge*'nin Heidegger'i teknolojik kültürün yükselişi karşısında yayınladığı felsefi yazılarda [duyduğundan] daha açık şekilde acı duyuyorsa düşüncesine kır hayatının ilhamını teslim etmede de daha az ihtiyatlıdır. Nitekim o çalışmasını bir rençperin çalışmasına benzetir:

O halde düşünür eğer sorgulayan adımlarının ve onların sabit ardışıklığının yürüyüşünün ağırlığıyla değilse varlığın [*des Seyns*, Heidegger'in arkaik varlık telaffuzu] hakikatini nasıl korur? Göze batmayan şekilde rençper, büyük göğün altında metruk tarlada ağır, aksak, hep sakin adımlarıyla evlekler boyunca yürüdüğü ve kol hareketiyle her türlü ge-

lişip olgunlaşma alanını ölçüp şekillendirdiği gibi. (GA 65: 19)

Hatta şiir ve felsefe de güçlerine kır hayatı ve tabiatın kılavuzluğunda erişir. Hölderlin Heidegger için hiç olmazsa kısmen böyle hayati bir ilham ve doğrulama kaynağı haline gelir çünkü o da Heidegger ile aynı bölgede doğmuş ve aynı mahalli kaynakların bazısından beslenmiştir. Heidegger Hölderlin'in eseri için anlam ve önemini böyle görür: "Varlığın hakikati peşinde bütün bu desteklenmeyen sorgulamada varlığın dürtmesinin tarihimize ilk ürpertiye salmış olabileceği varsayımını nedir destekleyen? Bir kez daha tek bir şey: Hölderlin'in olduğu söyleyici olmak zorunda oluşu" (GA 65: 485).

Felsefede büyük simaların ve temel fikirlerin yorumları da tabii hudut işaretleri - dönüm noktalarına dönüşür. Heidegger *Beiträge*'nin bölümlerinden birine "Büyük Felsefeler" başlığını verir ve onlar der:

tırmanılmamış ve tırmanılamayan ulu dağlardır. Fakat onlar en yüksek noktalarını toprak ile örter ve kaya kütlelerine işaret ederler. Onlar işaret[çi]ler olarak durup görüş mesafesini oluştururlar; görünme ve saklanmaya geçit verirler. Onlar ne zaman oldukları dağlar olacaklardır? Kesinlikle sözde hepsinin üzerlerinde uzun yürüyüşler yapıp onlara tırmandığımızda değil. Ancak onlar orada biz ve arazi için gerçekten durduklarında. (GA 65: 187)

1944-5 tarihine ait, düşünürün hayatında yayınlanmamış, "Bir Kır Yolunda Musahabeler" de Heidegger düşüncesinin merkezinde yer tutan teknolojinin ortaya çıkışına daha derin bir kavrayışa erişiriz. Bu bir araştırmacı (bir fizikçi), bir bilgin (bir geleneksel filozof) ve bir bilge (Heidegger'in sesi; Heidegger Almancada "bilge" ile "işaret eden, işaretçi" anlamına gelen sözcüklerin sesteş sözcük: *ein Weiser* olduğuna

dikkat çekerek ima edilen küstahlığı hafifletmeye çalışır; GA 77: 84–5) arasında geçen bir konuşmadır. Bu yüksek derecede üsluplu bir diyalogdur ve herhangi birinin gerçek muhavere-lerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı tafsilatlı bir Heidegger biyografisi yazılınca kadar bilemeyeceğiz.

Bu dönemin diğer yazılarında olduğu gibi Nazilerin zulümleri ve biten savaşın yıkım ve umutsuzluğu hakkında dondurucu bir sessizlik vardır. Heidegger daha derin ve esaslı meseleler olarak düşündüğü şeylerle ilgilenir. Görünürdeki mesele Kant'ın doğrudan kavrayış ve düşünce arasında yaptığı ayırım etrafında dönen bir tartışmanın kaldığı yerden devam etmesidir. Araştırmacı düşünceyi nazariye, doğrudan kavrayışı tecrübe ile bağdaştırmaya çalışır ve nazariyeye öncelik ve üstünlük verir, bunun üzerine Bilge deneylerde teknolojinin canalcı rolüne vurgu yapar ve dört sayfa boyunca tartışma teknolojinin uygulamalı bilim mi yoksa bilimin uygulamalı teknoloji mi olduğu üzerine devam eder.

Sadece Heidegger'in kendisinin yayınlamış olduğu yazıları okumuş olan birisine şaşırtıcı gelebilecek şey Araştırmacının Bilgeye tevcih ettiği suallerin ve itirazların yöneltilişindeki içtenlik ve doğrudanlıktır. Bunlar Heidegger'in konuşması boyunca sessiz oturan çözümleyici bir filozofun aklına gelebilecek türden sorular ve itirazlardır, mesela Araştırmacı der: "Ve buna göre, genellikle konuşulduğu üzere, teknoloji belli bir düşünme türü, yani nazari bilimlerin tabiatı tahakküm ve istismarı için uygulamaya sokulmasıyla uğraşan düşünme türüdür. O sebeple biz fizikçiler genellikle teknolojinin uygulamalı fizikten başka bir şey olmadığını söyleriz" (GA 77: 6). Bilgeye ve Heidegger'e göre teknoloji bilime takaddüm eder. Bu öncelik modern dönemin meşrebi - mizacı olarak anlaşılan teknolojinin nesneleştirici ruhunun hem bilimin hem teknolojinin (sonuncusu Araştırmacının özel

anlamında alınmıştır) temelini teşkil etmesi anlamındadır. Burada da araştırmacı bir bilimci gerçekçinin vereceği tarzda karşılık verir:

Fakat herhalde tabiatın fizikle tecavüze uğradığını - kutsiyetine halel getirildiğini kastetmiyorsunuz? Tabiat ve sadece bize kendisini izhar ettiği haliyle tabiat fizikte son sözü söyler. Tabiatın çoğu zaman araştırmacının kendisine yönelttiği sorulara bizde beklenti uyandırandan farklı bir tarzda cevap verdiği bir bilim adamının karşı konulamaz tecrübeleri arasındadır (GA 77: 17).

Bu makul bir cevaptır ve bilimin tabiat tasarımıyla ilgili meselenin onun tabiata tecavüz etmesi veya tuzak kurması olmadığını ihsas eder—haddizatında o tabiatı tabiatın kendisini ifşa ettiği tarzda tasvir eder. Bilakis burada mesele bilimin bakış açısının şöhreti veya mütemayizliği sebebiyle tabiatın ahlak ve şiir gücünü karartmasıdır. Buradan çığır açan geniş anlamıyla teknolojinin insanların tabiatın kurallı matematik yapısını kavramasını mümkün kılan ve bu yapıya kültürü içerisinde göze çarpan, belki de lüzumundan fazla mühim bir yer kazandıran bir çağın mizacı olduğu anlaşılır. Bu görüş kuşkusuz çağdaş ana akım felsefede karşılaştığımız bilimci gerçekçilik ile bağdaşır.

Heidegger teknoloji üzerine son dönem yazılarında Bilgeyi Araştırmacıdan ayıran teknoloji anlamlarına kabaca benzerlik gösteren bir ayırım yapar ve çığır açıcı daha geniş anlama “teknolojinin özü” der, teknolojiyi ise daha dar sınai ve mekanik anlama hasreder. Ne var ki teknolojinin özünü tanımlama tarzı dar anlamda teknoloji ile kastettiğimiz şeyi gayet iyi aydınlatırken gerçekçi bilim anlamını çarpıtmazsa bile karartır ve Araştırmacının şikâyet ettiği araçlaştırmacı anlayışa yaklaşır.

Nihayet *Bir Kır Yolunda Musahabeler* daha sonra düşünmesinin meşru cüzü ve bizi teknolojinin tahribatından kurtara-

bilecek gücün zuhuru için zorunlu şartı haline gelen sabırlı ve minnettar tavırla ilgili kuşkularını gözler önüne serer. Bilhassa bu ihtiyati kayıtlar “düşünmek şükretmektir” (GA 77: 100) önermesi yayınlanmazdan ve aleni eleştiri konusu haline gelmezden evvel *Musahabeler*’de gün yüzüne çıkar. Şu muhavereyi düşünün:

Araştırmacı: Peki ne yapmam gerekiyor Tanrı aşkına?

Bilgin: Benim de sorum bu.

Bilge: Beklemekten başka bir şey yapmamız gerekmiyor.

Bilgin: Biçare bir teselli bu.

Bilge: Biçare veya değil, ayrıca teselli de beklememeliyiz, ki sadece umutsuzluğa [- teselli kabul etmezliğe] gömüldüğümüzde yaptığımız yine budur.

Araştırmacı: O halde neyi bekleyeceğiz? Ve nerede bekleyeceğiz? Nerede ve kim olduğumu da artık pek bilmiyorum ya. (GA 77: 110)

Heidegger’in 1935 ila 1944 arasındaki dersleri dışarıdan bakıldığında 1928 ila 1933 arasındakilerden farklı görünmez. Onlar da Grek ve Alman felsefesinin büyük meselelerine ve büyük düşünürlerine hasredilmiştir. Fakat onlarda tazelenmiş bir maksat ve istikamet duygusu kendisini hissettirir ve teknoloji her zaman kısaca da olsa giderek sükûnetle düşünme çabalarının birleştiği hedef haline gelir.

Savaşın sona ermesi Heidegger’e şahsi sıkıntı ve itibarsızlık getirdi ve bir filozof olarak meslek hayatı kendisiyle tanışma ve konuşma yolunu arayan Fransız filozofları olmamış olsaydı utanç verici bir sonla neticelenmiş olabilirdi. Onlardan biri, Jean Beaufret, Heidegger’i savaş sonrası ilk neşrini, 1946 güzünde yazılmış ve 1947 başında yayınlanmış *Hümanizm Üzerine Mektup*, yapmaya sevk etti (GA 9). Heidegger’in peşinde olduğu şey yeniden felsefi saygınlık kazanmak, ulusçuluğu reddetmek, insancılığı tanımak, ahlakı kabul etmek, ama bu basmakalıp endişelerin belli belirsiz ve sathi karakteri

üzerinde ısrar etmekte. Ne var ki o bütün bunların altında, götürülüp teknolojiye bağlanması gereken, o da “metafiziğin tarihine” (GA 9: 88) hamledilen derin ve şümüllü bir yurtsuzluk görüyordu.

Heidegger ilk kez halk önüne 1 Aralık 1949’da çıktı. Bu beklenmedik bir tarzda, 1783’de Bremen’de şehirli seçkinlerce kurulmuş bir cemiyette gerçekleşti ve “Var olan Şeye Kavrayıcı Bakış” (GA 79) genel başlığı altında 1935’ten beri düşünmesinin verimlerini dört konferansta sundu:

1. Şey (*Das Ding*).
2. Çerçeve (*Das Ge-stell*).
3. Tehlike (*Die Gefahr*).
4. Dönüş (*Die Kehre*).

Bu konuşmalar Heidegger’in olgunluk dönemi felsefesinin özünü ihtiva eder ve her ne kadar Heidegger bir yirmi yedi yıl daha düşünmeyi, yazmayı ve konuşmayı sürdürmüştü de teknoloji hususunda bunlara pek az şey ilave edilmiştir. Daha evvel olduğu gibi varlık, düşünme, dil, şiir ve kendinden evvel gelip geçenlerin büyüklerinden bazıları üzerine yazıları savaş sonrası teknoloji üzerine söyleyip yayınlamış oldukları içinde nicelikçe daha ağır bir yer tutar ve Heideggercileri ve postmodernistleri daha çok ilgilendiren de büyük bir yekûn tutan bu malzemedir. Fakat onun kalıcı mirası teknolojinin ‘çerçeve’sine getirdiği derin kavrayış ve şeyin dörtlü tabiatına dair yaptığı hatırlatmalar olabilir.

Heidegger dikkat çekici tarzda Bremen konuşmalarının tutarlığı ve ikna ediciliğinden emin olamamış gibi görünür çünkü onları hayatı boyunca bir bütün olarak asla yayınlamamıştır. 1954’te ikinci konuşmayı “Teknolojiye Müteallik Soru” ve ilkinin de yine aynı “Şey” başlığıyla bir denemeler toplaması içinde yayınladı (GA 7: 9–40, 157–79). Hal böyle olmakla beraber bu iki Bremen konuşması derlemenin farklı

bölümlerinde ve birbirini takip eden bir sıra içerisinde, asli münasebete dair herhangi bir işaret olmaksızın toplandı. “Teknolojiye Müteallik Soru” bize “çerçeveleme” (*das Gestell*, daha iyisi çerçeve) ve “hazır-durma [: ihtiyat: kaynak]” (*der Bestand*, daha iyisi kaynaklar) uydurmalarını kazandıran talihsiz bir çeviriyle 1977’de İngilizceye aktarıldı (Heidegger 1977: 3–35).

Deneme kabaca sekiz kısma taksim edilir veya buna belki de adıma veya merhaleye demeliyiz, çünkü Heidegger teknoloji incelemesini - soruşturmasını bir yolun inşası olarak tasvir eder. Ardından insanların denetimi altında ne müspet ne menfi bir alet olarak yaygın teknoloji anlayışına döner. Bu müspet veya menfi kıymeti olmayan anlam hem araçsal hem antropololojiktir. Doğrudur fakat gerçek, yani açıcı, ifşa edici değildir. Heidegger doğru anlam yoluyla hakiki anlama ulaşmayı teklif eder.

Üçüncü kısım takiben teknolojinin hakikatine veya özüne ulaşmak için araçsallık fikrini çözümler. Araçsallık nedenselliğe götürür; nedensellik Aristoteles tarzında dörtlü olarak açıklanır—Heidegger’in örneğinde maddi sebep gümüşdür, şekli sebep bir kurban kâsesinin şeklidir, nihai şekil veya maksat tapınmadır ve müessir sebep gümüş ustasıdır. Heidegger bizim gümüş ustasının kâseyi açığa doğru öne çıkardığı kadar imal etmediğini idrak etmemiz için kâsenin imal sürecini tasvir eder. Onun işi bir açma veya ifşa etmedir.

Heidegger açığa çıkarmanın imal etmenin esasını teşkil ettiğini ileri sürdükten sonra dördüncü adımda bizi teknolojiyi bir açığa çıkarma tarzı olarak da düşünmeye davet eder. O teknoloji olan belli bir açığa çıkarma tarzını ve daha önemlisi *modern* teknolojiyi oluşturan ifşa etmeyi tasvir eder. Bu tasvir onun teknoloji felsefesinin beş anahtar tabirini bir araya getirir. Modern teknoloji hazinelerini insanlara teslim etmesi için

tabiata meydan okur (*herausfordern*). Ardından teknoloji tabiatın verdiklerini yerleştirir (*stellen*) ve düzenler (*bestellen*) ve böylece onlar insanlar için erişilebilir ve kullanılabilir hale gelir. Bu şekilde yerleştirilen ve düzenlenen her şey bir kaynak (*der Bestand*) haline gelir. Sonunda Heidegger tabiatı bütün bu ele alma ve açma tarzını çerçeve (*das Gestell*)—teknolojinin özü başlığı altında toplar.

Heidegger'in beşinci kısmı modern bilimin teknolojinin özüyle irtibatını ele alıp tartışır. Burada daha önce *Musahabeler*'de ortaya konulmuş olan teknolojinin (özünün) bilime takaddüm ettiği iddiası yeniden ileri sürülür ve bu bilimin açığa çıkarıcı karakterine dair evvelki tereddütleri dile getirmeksizin yapılır. Bunun yerine bilim için tabiata saldırgan yaklaşma iddiası ortaya konur, ne var ki bu iddia teknoloji ile gayet iyi bağdaşsa da bilim söz konusu olduğunda ziyadesiyle zayıftır.²³⁰

Heidegger altıncı adımı kader olarak teknolojinin çerçevesine ve insanların bu çerçevenin takdirine - tanzimine nasıl duçar - medhaldar oldukları sorusuna doğru atar. Mukadderat insanlığın üzerine inen kaçınılmaz bir kader olmadığı gibi, der Heidegger, insan istemesinin sonucu da değildir. Mukadderatın açılması ve insan hürriyeti bir ve aynı şeydir.

Hal böyle olmakla beraber kader için ikili bir tehlike söz konusudur—bu yedinci adımın işidir. Bunlardan birisi biza-tihi insanların bir kaynak mesabesine indirilme ve bu şekilde her şeyin denetimini ele geçirmiş görünerek artık kendisinden başka bir şeyle karşılaşmama tehlikesidir. Diğer çerçevenin ortaya çıkarmasının sair her türlü takdir - tanzim imkân-

230 [Nasıl ki 'şey'deki tereddidi bugün 'nesne'yi aratır, bu tereddidi neticesinde bugün bilim yola çıktığı noktayı çoktan arar hale gelmişse, buradan hareketle yarın nesne diye bir şeye rastlanamadığı için ortada bilimden de eser kalmayacağı, dolayısıyla o haliyle şimdi görmezden gelinen bu saldırganlığın o vakit kim bilir hangi boyutlara varacağı süzulemeyerek varılmış olan taraftır değilse aceleci yargı.]

nını önceden engelleme ve onun da bir ortaya çıkarma tarzı olduğunu saklama tehlikesidir.

Ne var ki çerçeve bir ortaya çıkarmadır. O insanı ihata eder. Ve bu sebepten ötürü bir kurtarıcı güç imkanını içinde barındırır. Bu denemenin sekizinci ve son adımıdır. Fakat kurtarma imkanı söz konusu olduğunda Heidegger daha doğrudan sorar: “Bu nasıl vaki olabilir?” (GA 7: 37). Cevaben “Şey”e kolayına fark edilemeyen bir atıfta bulunulur: “Burada ve şimdi ve göze çarpmayanda” (*im Geringen*) (GA 7: 37). Şeyin göze çarpmayan mevcudiyeti “Şey” üzerine denemenin son sözüdür. Fakat şeyin teknoloji denemesindeki bu izi Heidegger’in en iyi umudumuz—çünkü sanat hem teknolojinin özüne akrabadır hem de ondan “temelli olarak farklı”dır (GA 7: 39)—diye düşündüğü sanat tartışmasıyla neredeyse tamamen gölgelenir.

Heidegger 1962’de “Teknolojiye Müteallik Soru”yu bir kez daha ve bu defa dördüncü Bremen konuşması, “Dönüş” ile birlikte ayrı bir kapak altında yayınlar. Mukaddime kabîlinden bir açıklamada onların Bremen konuşmalarındaki kökenleri kabul edilir. “Soru”nun ikinci konuşmanın genişletilmiş hali olduğu söylenir. Dördüncü konuşma, “Dönüş”te ise değişiklik yapılmadığı ifade edilir. Şimdi bu son açıklamasının gerçeği aksettirdiğini görebiliriz. Bununla beraber “Soru”, her ne kadar bazı kısımları (mesela bir ve ikinci kısımlar) itibarıyla genişletilmişse de, Bremen’de konuşma olarak sunulan “Çerçeve”den (*das Ge-Stell*) büyük ölçüde farklıdır.

“Soru” bütünüyle yeniden yazılmıştır. Geriye “Çerçeve”den noktasına virgölüne dokunulmamış ancak birkaç cümle kalmıştır. “Çerçeve” ile karşılaştırıldığında “Soru” daha az doğrudan, daha az heyecanlı, istilahatı itibarıyla daha az karmaşık ve “Şey”e bütün doğrudan atıflardan azadedir. Heidegger ölçülü ve basit bir teknoloji çözümlemesi yayınlamayı

hedeflemiş olmalıdır. Bununla teknoloji konuşmasının geri döndürülemez şekilde geçmiş olan bir şey ve bir dünyaya hasretle dolu bir yakarmayla umutsuzca iç içe geçmiş olduğu iddia edilerek kolayca reddedilmesine set çekilmek istenmiştir. Keza kültürel önyargı ve tarafgirlik suçlamasına da muhatap olunmak istenmemiştir.

Biraz daha tafsilatla konuşmak gerekirse Heidegger burada düşünme yolu kavramını ve ifşa etme olarak kadim imal etme fikrini ilave etmiş ve böylece ikna edici delile ve imal etme olarak ibda etmeye faydasız inançlar olarak ele aldığı şeye karşı okuru silahsız bırakarak kendi yanına çekmek istemiştir. Teknoloji çözümlemesinde Bremen konuşmasında çerçevenin cüzleri olan *dolaşım* ve *dev(i)ran*, *Beiträge*'deki eski ıstılahların kalıntıları olan *tertibat* ve *teçhizat* gibi tabirleri bırakmıştır (GA 79: 29, 34, 35, 38). “Şey” tasvirine itimat etmeyerek mümkün bir dönüş olarak bunun yerine sanata yönelmiştir, her ne kadar “Sanat Eserinin Kökeni”ne haşiyede Hegel ile sanatın zindelik çağının geçtiği ve kaybolduğu hususunda hemfikir ise de (GA 5: 67–70).

Heidegger 1962 baskısına yazdığı öndeyiş niteliğindeki açıklamada Bremen “Şey” konuşmasının yayınlanmamış olarak kaldığını ileri sürdü (Heidegger 1962: 3). Fakat can alıcı bölüm aslında “Soru”ya derç edilmişti. Heidegger’in tesirli bir şekilde bıraktığı, “şeyin ihmali olarak” vuku bulan “dünyanın reddi”nde yatan tehlikeydi (GA 79: 51). Heidegger’i bu bölümü almayı yeniden düşünmeye sevk eden sadece şeyin bu tatsız zikri değildi. Almancada “ihmal”in karşılığı olan *die Verwahrlosung* kötüye gitmek, kötü davranmak, hırpanileştirmek anlamına gelen bir fiilden tüter. Heidegger’in uzak durmak istediği öfke ve sıkıntı türü buydu (her ne kadar burada Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da olduğu gibi, şiddetle karşı çıkan bir sözcük koyarak, onun bir değer yargısı taşıdığını doğrudan derhal reddetse de) (GA 79: 47).

Günün meselelerine bulaşmaktan ve kalbin telkinlerine kapılmaktan uzak durma yönündeki aynı endişe “Çerçeve”-den “Soru”ya geçişe de egemendir. Her ikisi de bir paragrafın son cümlesi olan, ilki *Bremen Konuşmaları*, ikincisi “Soru”dan alınma şu iki pasajı mukayese edin: “Ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir, esas itibarıyla gaz odalarında ve yok etme kamplarında cesetlerin imali ile aynı şey, ülkelerin muhasara altına alınarak bile bile açlığa mahkûm edilmesi ile aynı şey, hidrojen bombalarının imali ile aynı şeydir” (GA 79: 27). “Ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir. Hava azot sağlamak için, yeryüzü maden sağlamak için, maden cevheri mesela uranyum sağlamak için, bu da nükleer enerji sağlamak için düzenlemeye tabi tutulur; [ki nükleer enerji] imha etme ya da barışçı kullanım için serbest bırakılabilir” (GA 7: 18–19).

Heidegger’in teknolojinin özünü bir mesele haline getirme ve bunu adil ve tarafsız, ikincil ve yardımcı konular sayesinde kolayına reddedilemeyecek tarzda savunma kararına saygı duyulması gerekir. Fakat daha düzgün haliyle bile teknoloji çözümlemesi konudan ayrılır ve başka sahalara taşar. Öncüller ve delillerden yola çıkıp sağlam çıkarımlarla sonuçlara ulaşan akıl yürütme kıstaslarıyla değerlendirildiğinde “Soru” hedefini tam isabetle tutturamaz (Feenberg çıkmak üzere). Denemesinin konu dışına çıkıp başka sahalara daldığının söylenmesi Heidegger’i rahatsız etmiş olabilir. Her şeye rağmen o eseri bir temellendirmeden çok bir yol olarak tanımlayarak başlar.

“Soru”nun tatmin olmayan bir cevapla sona erdiği ve sanattan ziyade mümtaz manasıyla şeyin teknoloji tehlikesine cevap teşkil edeceği itirazı Heidegger için daha büyük bir mesele teşkil etmiş olmalıdır. Haddizatında “Soru”nun ilk neşrinden sekiz yıl sonra yeni baskıya son Bremen konuşması, “Dönüş”ü eklemiştir. Son Bremen konuşması teknolojinin

çerçevesi ile şeyin dörtlüsü arasında yakın bir münasebet kurar (ve Heidegger “Dönüş”ün içine “Şey”e doğrudan bir atıf sıkıştırır; Heidegger 1962: 42).

Fakat bu münasebet kökü iktisatlı takdim ve verimli talim tarzından daha derinlere uzanan bir mesele ortaya çıkarır. *Bremen Konuşmaları*’nda “Şey” ilk sırada gelir ve “Çerçeve” şey ve onun dünyasının ifsadı olarak onu takip eder. Şeyin de teknoloji tehlikesine karşılık olarak çerçeveyi takip ettiği önermesi ileri sürülür fakat ikna edici tarzda açılmaz (Feenberg çıkmak üzere). Meselenin savunulup savunulamayacağı Heidegger’in esinlediği teknoloji felsefesinin pek fazla kaale aldığı söylenemeyecek bir sorundur. Tam tersine yaşlı Heidegger’in terk ettiği tartışmalı konulara tutkuyla bağlanma ve dikkat kesilme aslında Amerikan teknoloji felsefesinin en azından büyük bölümünce kucaklanmıştır—belki Heidegger’den bağımsız olarak çünkü *Beiträge* ve *Bremen Konuşmaları* 1989 ve 1994’e kadar yayınlanmadı.²³¹

“Soru” da başka sorunlar da vardır. Bir sonraki sorun çerçevenin ortaya çıkarması ile insanlığın sarılması arasındaki ilişkiyle ilgilidir. İnsanlar bu ortaya çıkarmaya katılıp katılmamakta özgür mü olacaklardır? Açık ki Heidegger burada serbestilik ve cebrilik zıddıyetinin ötesinde bir ilişki kastetmiştir. Fakat bunun dışındaki bir iddianın Heidegger’in öncüllerine bağlı kalınarak nasıl çalışabileceği yeteri kadar açık değildir.

Üçüncü sorun teknolojinin çekiciliğine çerçevenin ışık tutmaktaki yetersizliğinde kendisini gösterir. Onun ihata ve istila edici bir kültür olduğunu ve önüne çıkan her şeyi ardı sıra sürüklediğini söylemek yeterli değildir. Çığır açan değişimler kah lanet ve bereket, kah eziyet ve hürriyet olarak farklı renk veya tatlarda ortaya çıkar. Heidegger teknoloji hususun-

231 [Fakat bu iki neşriyatın eksikliği böyle bir bağımsızlıktan söz etmeye ne kadar izin verebilir?]

da konuşurken onun saldırgan ve şiddetli yanına hitap eder. Tüketim hazları hakkında hiçbir şey söylemez, her ne kadar daha umumi manada çağdaş kültür hakkında konuşurken, bundan söz etse ve hayli erken bir tarihte, tüketimin neticeleri olan tembellik ve gevşekliği şiddetle eleştirse de (GA 29/30: 7, 32, 238, 240–1, 245, 426; GA 65: 61–2).

Dördüncü ve sonuncu mesele teknoloji—toplum ilişkisi etrafında döner. Her ne kadar şey ve onun dörtlü dünyasının teknoloji meselesi için verimli karşılık ve dönüş noktası olduğu ortaya çıkmışsa da bu çözümün içtimai ve siyasi bakımdan nasıl verimli olabileceği sorusu hâlâ tam cevabını bulmuş değildir. Heidegger'in şey ve teknoloji üzerine düşüncelerinin derinliği ile çağdaş siyaset ve kültürün geniş aydınlığında canımızı sıkan rahatsızlıklar arasında derin bir uçurum vardır.

Heidegger'in teknoloji felsefesinin önemi üç yönlüdür. En önemli yanı teknolojinin derin kökleri, geniş nüfuz sahası, köklü tesirleri olan bir fenomen olduğunu göstermiş olmasıdır. Dolayısıyla o teknoloji felsefesi alanında ciddi ve emek mahsulü eserlere ilham kaynağı olmuştur. İkincisi misallerin seçiminde gösterdiği düşünceliliktir. Onlar müşahhas, muhtelif ve tahrik edicidirler ve Heidegger'in kendisinin sonuna kadar götürmek için asla zaman ayırmadığı incelemeler ve temellendirmeler telkin ederler. Nihayet sonuncusu Heidegger'in derin kavrayışlarını sağlam ve seçik bir ıstılah içerisinde yakalama alışkanlığıdır. İyi seçilmiş ıstılahlar derin kavrayışların buharlaşıp kaybolmasını engeller ve daha ileri araştırmaya kılavuzluk ederler.

Heidegger'in teknoloji felsefesi ne kadar etkili olmuştur? Anglo-Amerikan dünyada uzman çevrelerin kabulü ilk başlarda yavaş ve hatta ayak sürüyerek olmuş, zamanla sınırlı kalmıştır (Borgmann ve Mitcham 1987). *Philosopher's Index*'e veya arama motorları vasıtasıyla sanal dünyaya gelişigüzel

göz atış bugün Heidegger'in görüşlerinin yaygın biçimde tartışıldığını gösterir. Fakat teknoloji felsefesine gösterilen dikkat eserine duyulan genel ilginin küçük bir bölümü olarak kalmıştır. Bununla beraber dünyadaki en güçlü okullar arasında kabul edilen Amerikan teknoloji felsefesi üzerindeki tesiri önemliydi. *American Philosophy of Technology* (Achterhuis 2001) başlıklı bir denemeler derlemesinde Heidegger en sık zikredilen simadır.

Genel kültür sahasında Heidegger'in Nazilere katılması teknoloji felsefesinden çok daha esaslı tarzda tartışma konusu yapılmıştır. Nitekim Heidegger'in düşünce hamlesini Nazi hareketine katılmasını hafifsemek ve yalan yanlış anlatmak suretiyle koruma çabası tam tersi netice doğurmuştur. Daha geniş kültürel söyleşilerde herhangi fark edilebilir bir Heidegger etkisi olmuş mudur? Bill McKibben'in çalışmasını (2003) düşünün. Eseri yaygın şekilde bilinir, şümüllü ve tehlikeli bir güç olarak teknoloji eleştirisi ve bir panzehir olarak köklü hayat tarzına bağlılığı açık ki Heidegger düşüncesiyle uyumludur. Fakat McKibben Heidegger'den asla söz etmez ve Heidegger'in dolaylı bir tesirinin olup olmadığını söylemek güçtür.

Atıflar

- Achterhuis, H. (ed.) (2001) *American Philosophy of Technology* (çev. R. P. Crease). Indianapolis: Indiana University Press.
- Blackburn, S. (2000) Enquivering. *New Republic*, 30 Ekim, 43–8.
- Borgmann, A., Mitcham, C. ile (1987) The question of Heidegger and technology: a critical review of the literature. *Philosophy Today*, 33, 97–194.
- Dreyfus, H. Ve Wrathall, M. (ed.) (2002) *Heidegger Reexamined: Art, Poetry, and Technology*. New York: Routledge.
- Feenberg, A. (çıkmaq üzere) *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of Technology*. New York: Routledge.

- Heidegger, M. (1947) *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*. Berne: Francke.
- Heidegger, M. (1954) *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1962) *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays* (çev. W. Lovitt). New York: Harper.
- Heidegger, M. (1979) *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1999) *Contributions to Philosophy (from Enowning)* (çev. P. Emad ve K. Maly). Bloomington: Indiana University Press.
- McKibben, B. (2003) *Enough: Staying Human in an Engineered Age*. New York: Times Books.
- Ott, H. (1988) *Martin Heidegger* (çev. A. Blunden). New York: Basic Books.



Dünyanın ve insanın geldiği nokta her haliyle düşünmeye çağrıda bulunurken, karşılaştığımız her mesele bizi durup dinlemeye, dinleyip düşünmeye davet ederken neden düşüncenin izine rastlanmıyor? Düşünmeye bu ayak direyiş neye işaret ediyor?

Yaşadıklarımız bu çağrıya karşı gösterilecek serkeşliğin düşünmeyle erişilecek olanın kendisini geri çekmesiyle sonuçlandığını gösteriyor: Kitap, milletçe varlığımızın tehlikenin eşiğine geldiği şu günlerde bu tehlikeyi savuşturabileceğimiz tek ve biricik tutamağa mütevazı bir ışık tutmayı amaçlıyor.

İş kolay ve külfetsiz yapma arayışı alet kullanmaya dönüştüğünde bunu insanın “gelişim” sürecinde bir ileri merhale olarak gördük ve insanın hanesine *homo faber* diye kaydettik. Bir şeyi elde etmek için bir başka şeyi kullanma “istimal”den çıkıp bir zaman sonra “istismar”a, o da en sıradanından en ulvi olanına kadar her şeyi “alet olarak kullanma” itiyadına dönüştüğünde buna dilimizde yer açma ihtiyacı duyduk ve “emellerine alet etme” dedik.

Fakat ne bu deyim ne söylediğine kulak verdik, ne de bunun insana nereden musallat olduğunu irdeleme lüzumu duyduk. Tıpkı teknolojinin belirlenmiş amaçlara ulaşmak için kullanılan aletlerin imal ve istimaline matuf insani faaliyetten başka bir şey olmadığının ötesini düşünmeksizin söyleyiverdiğimiz gibi...

Fakat emelleri için her şeyi alet olarak kullanabilen insan *ma-kinenin* ve *mekanizmin* ne manaya geldiğini ancak kendisinin de alet olarak kullanılmaktan muaf olamayacağını gördüğünde fark etti:

“Çağımız makine çağı olduğu için teknolojik bir çağ değil, teknolojik bir çağ olduğu için bir makine çağıdır.”

Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği bizi *teknik* ve bünyesinde barındırdığı tehlikeleri bu son çıkıştan önce, makinelerin ellerinde birer makineye dönüşmeden bütün derinliği ve ciddiyetiyle düşünmeye davet ediyor.

