

VARLIĞIN KARA ORMANI: FREIBURG OKULU VE HEIDEGGER SONRASI ONTOLOJİNİN ELEŞTİREL ANATOMİSİ

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Freiburg Okulu, ortak bir program etrafında birleşmiş yekpare bir düşünce topluluğundan ziyade, Husserl'in fenomenolojisinden Heidegger'in ontolojisine, oradan Fink, Müller ve Welte'ye uzanan dağınık bir felsefi iklimdir. Bu çizgi, insanı dünyadan kopuk bir bilinç olarak görmek yerine, dünyada yaşayan, sonlu, tarihsel ve ilişkisel bir varlık şeklinde düşünerek modern özne felsefesine güçlü bir itiraz geliştirmiştir. Ne var ki ontolojinin "daha temel" bilgi alanı sayılması, sosyoloji, hukuk, iktisat, siyaset ve tarih gibi disiplinleri tali konuma itmiş; somut acıları, kurumları ve failleri büyük kavramların gölgesinde bırakmıştır. Dasein sınıfsız, bedensiz, cinsiyetsiz ve hukukî bağlardan arındırılmış soyut bir insan modeline dönüşürken, kaygının toplumsal sebepleri, ölümün siyasî dağılımı ve imkânların eşitsizliği görünmezleşmiştir. Heidegger'in teknik eleştirisi, tabiatın, insanın ve bilginin kullanılabilir kaynağa indirgenmesini çarpıcı biçimde teşhis eder; fakat tekniğin arkasındaki şirketleri, mülkiyet rejimlerini, devletleri ve askerî aygıtları yeterince sorgulamaz. Şiir, yurt, orman ve mesken tutma düşüncesi modern dünyanın ruhsuzluğuna karşı anlamlıdır; ancak imtiyazlı bir Avrupa taşrasını evrensel insanlık tecrübesi gibi sunma tehlikesi taşır. Heidegger'in Nazizmle ilişkisi ve sonrasındaki ahlâkî suskunluğu, ontolojinin siyasetten bağımsız olmadığını gösterir. Heterobilim Okulu açısından Freiburg'un mirası tümünden reddedilmemeli; fakat ontoloji hukuk, ahlâk, tarih, antropoloji ve iktisatla eşit düzlemde yeniden kurulmalıdır. Varlık, insanın üstünde konuşan bir taht değil, adaletin, haysiyetin ve müşterek hayatın sınırdığı alan hâline gelmelidir. Çünkü Almanca ve Grekçeye tanınan ayrıcalık, sömürgecilik karşısındaki sessizlik ve Avrupa metafiziğinin insanlığın ortak kaderi gibi sunulması, Freiburg düşüncesinin taşralı evrenselliğini açığa çıkarır. Gerçek eleştiri, varlık sorusunu susturmakta değil; onu fabrikanın, mahkemenin, sınırın, yoksul evinin ve kurbanın yüzünün önünde yeniden hesap vermeye zorlamaktadır ve somut sorumluluğu görünür kılmaktadır.

1

1. BİR OKULDAN ÇOK BİR İKLİM: FREIBURG'UN FELSEFİ SOYKÜTÜĞÜ

Freiburg Üniversitesi'nin taş koridorlarında dolaşan düşüncenin hikâyesi, ortak bir bildiri etrafında toplanmış filozofların hikâyesi değildir. Frankfurt Okulu'nda olduğu gibi müşterek bir toplumsal teori, belirgin bir araştırma programı ve kurumsal aidiyet bilinci yoktur. Freiburg'da daha ziyade bir felsefi iklim oluşmuştur: Husserl'in fenomenolojisiyle açılan, Heidegger'in ontolojisiyle kararan, öğrenciler ve takipçiler eliyle kozmolojiye, tarih felsefesine, din düşüncesine ve hermenötiğe doğru dağılan bir iklim. Bu sebeple "Freiburg Okulu" ifadesi kullanılabilir; fakat bu adlandırmanın tarihî bir teşkilâtı değil, kavramsal bir akrabalığı anlattığı

baştan belirtilmelidir. Aksi hâlde farklı yönere yürümüş düşünürleri Heidegger'in paltosunun içine zorla sokar, sonra da o kalabalığı sahici bir okul zannederiz.

Bu hikâyenin başlangıcında Edmund Husserl vardır. Husserl 1916'da Göttingen'den Freiburg'a geldiğinde üniversitenin felsefî profilinde yeni-Kantçılık belirleyiciydi. Onun gelişyle Freiburg, bilginin sınırlarını tartışan bir merkez olmaktan çıkıp bilincin nesneleri nasıl anlamlandırdığını araştıran uluslararası bir fenomenoloji merkezine dönüştü. Husserl'in ünü, dünyanın farklı ülkelerinden öğrenci ve araştırmacıları Freiburg'a çekti; Edith Stein ve Martin Heidegger de onun çevresinde yetişti. Üniversitenin kendi tarih anlatımı, Husserl'in Freiburg'un felsefî yönelimini köklü biçimde değiştirdiğini açıkça kabul etmektedir.

Husserl'in hareket noktası, insan bilincinin dünyayla ilişkisiydi. Bilinç boş bir kutu değildi; her bilinç bir şeyin bilinci idi. Algı, hatırlama, hayal etme, korkma ve arzulama daima bir nesneye, bir duruma, bir anlama yöneliyordu. Fenomenoloji, dünyanın var olup olmadığını çocukça bir kuşkuyla tartışmak yerine, dünyanın tecrübede nasıl görüldüğünü ve anlam kazandığını araştıracaktı. Husserl felsefeyi kesin bir bilim hâline getirmek istiyordu. Fakat tam burada Freiburg geleneğinin ilk büyük gerilimi doğdu: Yaşanan dünyanın karmaşasını açıklamak için bilince yönelen fenomenoloji, bilincin arkasında yeni ve ayrıcalıklı bir hâkimiyet alanı kurma tehlikesi taşıyordu. Doğa bilimlerinin nesneciliğine itiraz ederken, bu defa "transandantal bilinç" felsefenin görünmez hükümdarı hâline geliyordu.

Heidegger'in sahneye çıkışı, sadık bir öğrencinin hocasını devam ettirmesi değildir. Daha çok, hocasının evinde büyüüp sonra evin temelini söken bir mirasçının hikâyesidir. Husserl fenomenolojiyi bilincin kurucu yapılarına yöneltmişti; Heidegger ise bilinci merkeze almanın hâlâ modern özne felsefesinin sınırları içinde kalmak olduğunu düşündü. İnsan önce dünyayı karşısına alan bir bilinç değildi. İnsan zaten dünyadaydı; eşyalara dokunuyor, başkalarıyla yaşıyor, çalışıyor, korkuyor, karar veriyor ve ölüme doğru ilerliyordu. Böylece fenomenoloji, bilincin tecrübelerini betimleyen bir yöntem olmaktan çıkarak "temel ontoloji"ye dönüştü. Heidegger'in temel meselesi artık bilginin nasıl mümkün olduğu değil, "varlık" denildiğinde neyin anlaşılması gerektiği idi.

Bu değişim ilk bakışta büyük bir özgürleşme gibi görünür. İnsan, zihninin içine hapsedilmiş soyut bir özne olmaktan kurtarılmış; dünyada yaşayan, tarih içinde şekillenen ve ölümün gölgesinde karar veren bir varlık olarak düşünülmüştür. Ne var ki Freiburg düşüncesinin sonraki bütün sorunları da bu dönüşümün içinde saklıdır. Husserl'de bilincin ayrıcalığı nasıl büyüdüse Heidegger'de de ontolojinin ayrıcalığı büyür. Bilgi teorisi küçülür, varlık sorusu genişler. Psikoloji, sosyoloji, iktisat, hukuk ve siyaset "ontik" alanlara yerleştirilirken ontoloji onların üzerinde duran daha temel bir sorgulama mevki kazanır. Heidegger'in ontolojik olan ile ontik olan arasındaki ayrımı, varlığın yapılarıyla belirli varlıkların somut durumlarını birbirinden ayırır. Fakat bu ayrım masum değildir. "Daha temel" olduğunu söyleyen düşünce, kısa zamanda diğer bilgi alanlarını felsefenin hizmetçileri gibi görmeye başlayabilir.

İşte Freiburg ikliminin ilk epistemik hiyerarşisi burada kurulur. Sosyolog işsizliği araştırır, hukukçu devletin yetkilerini, iktisatçı yoksulluğu, tarihçi savaşı, psikolog kaygıyı inceler. Ontolog ise bütün bunlardan daha derinde bulunduğunu ileri sürdüğü "varlığın anlamı"nı araştırır. Somut bilimler, var olan şeylerin yüzeyinde dolaşırken ontoloji onların mümkün olma şartlarını açığa çıkardığını iddia eder. Böyle bir iddia felsefeye devasa bir iktidar sağlar. Ontolog, hiçbir fabrikanın içine girmeden emeğin dünyasını; hiçbir mahkeme dosyasını açmadan adaleti; hiçbir mezarlığın başında beklemekten ölümü konuşabilir. Çünkü onun bakışında bütün tekil acılar, daha temel olduğu varsayılan ontolojik yapıların tezahürlerine dönüşmüştür.

Husserl ile Heidegger arasındaki ilişki yalnızca düşünsel bir ayrışma değildir; Freiburg'un ahlâkî sicilini de taşıyan tarihî bir kırılmadır. Husserl 1928'de emekliye ayrıldığında kürsüsüne Heidegger geçti. Nazi iktidarının yükselişyle Yahudi kökeni nedeniyle kendi üniversitesinde dışlanan Husserl'in ders verme yetkisi 1933'te

elinden alındı. Aynı yıl Freiburg Üniversitesi rektörü olan Heidegger ise hocasını korumadı. Üniversitenin resmî tarih sayfası, Heidegger'in kendisini yeni yöneticilerin hizmetine sunduğunu ve Husserl için hiçbir koruyucu girişimde bulunmadığını açık biçimde kaydeder. Husserl'in adı 1936'dan itibaren üniversite kayıtlarından silindi; 1938'deki ölümü kurum tarafından resmen anılmadı. Varlığın unutuluşunu anlatan filozofun, hemen yanındaki insanın kurumsal olarak silinişine karşı susması, Freiburg ontolojisinin üzerinde kapanmayacak ilk yaradır.

Eugen Fink bu kırılmanın başka bir yüzünü temsil eder. Husserl'in asistanı olan Fink, baskı yıllarında ona kişisel sadakat gösteren az sayıdaki Freiburg mensubundan biriydi. Savaşın sonra Freiburg'da felsefe ve eğitim bilimleri profesörlüğüne getirildi; 1950'de Husserl Arşivi'nin kurulmasına öncülük etti. Fink, fenomenolojiyi yalnızca bilinç ve insan varoluşu içinde tutmadı; dünya, oyun, ölüm ve kozmos kavramlarına yönelerek düşünceyi daha geniş bir kozmolojik alana taşımaya çalıştı. Fakat bu genişleme de bir kaçış ihtimali taşıyordu. İnsan dünyasını kozmik bir oyunun parçası olarak görmek ufuk açıcı olabilir; aynı hamle, tarihî sorumluluğu evrenin büyük ritmi içinde eritmeye de yarayabilir. Kozmos büyüdüğünde kurbanın sesi kolayca küçülür.

Savaş sonrasında Freiburg çevresi tek bir yönde ilerlemedi. Max Müller, varlık düşüncesini tarih, özgürlük ve insanın kendisini kurma imkânlarıyla birleştirmeye yöneldi. 1937'de Freiburg'da "Varlık ve Tın" çalışmasıyla doçentlik yeterliliğini kazanmasına rağmen dönemin siyasî ve ideolojik şartları yüzünden üniversitede öğretim üyeliğine atanmadı; 1946'da Freiburg'da felsefe kürsüsüne getirildi. Bernhard Welte ise Heidegger'in etkisiyle geleneksel Katolik teolojiyi fenomenoloji ve varoluş düşüncesiyle yeniden yorumladı. Welte'nin hedefi, sekülerleşmiş modern dünya ile dinî tecrübe arasındaki gerilimi anlamak, insanın sonlu varoluşunda sonsuz anlam arayışının izlerini sürmektir. Freiburg Üniversitesi'nin kayıtları, onun Heidegger'den hareketle yeni-skolastik teolojiyi "metafizik sonrası düşünce" alanına taşımaya çalıştığını belirtir.

3

Böylece Freiburg'da ortak bir doktrinden ziyade ortak bir çekim merkezi oluştu. Husserl'de bilinç, Heidegger'de varlık, Fink'te kozmos, Müller'de tarihsel özgürlük, Welte'de kutsal ve sonsuz anlam öne çıktı. Hepsi aynı şeyi söylemedi; fakat hepsi insanın gündelik dünyasının altında veya arkasında daha köklü bir anlam tabakası bulunduğunu düşündü. Aralarındaki akrabalık burada aranmalıdır. Bu düşünürler görünen hayatla yetinmedi; görünenin altında saklanan yapıya, açıklığa, ufka, tarihselliğe veya sırra yöneldiler.

Sorun da tam burada başladı. "Derinlik" Freiburg düşüncesinde zamanla bir felsefî imtiyaza dönüştü. Açık ve somut anlatım yüzeysellik, kavramsal kapalılık ise derinlikle eş tutuldu. Düşüncenin değeri, hayatı ne ölçüde açıklayabildiğinden ziyade ne kadar zor bir ontolojik sözlük kurabildiğiyle ölçülmeye başladı. İşçinin yorgunluğu, göçmenin yurtsuzluğu, yoksulun korkusu ve ezilenin öfkesi, "dünyada-varolma", "atılmışlık", "tarihsellik" ve "varlığın açıklığı" içinde yeniden adlandırıldı. Fakat bir acıya daha ağır bir isim vermek, o acıyı açıklamak değildir.

Freiburg'un felsefî iklimi modern düşünceye önemli bir itiraz bıraktı: İnsan, dünyayı karşısında duran cansız bir nesne yığını gibi göremez; kendisi de o dünyanın içindedir. Bu itiraz korunmalıdır. Yine de ontolojinin kürsüsü yükselirken hayatın sesi aşağıda kalmıştır. Freiburg geleneği, insanı bilimsel nesneciliğin elinden kurtarmaya çalışırken onu bu defa varlığın büyük anlatısına teslim etmiştir. Bilincin tahtı devrilmiş, yerine ontoloji oturmuştur. Hükümdar değişmiş; felsefenin yukarıdan konuşma alışkanlığı değişmemiştir.

Filozof Kirpi: "Kendisine derinlik payesi veren her felsefeye kuyunun dibinden değil, ezdiği insanların hizasından bakmak gerekir."

2. VARLIĞIN ENFLASYONU: ONTOLOJİ HER ŞEYİ AÇIKLAYABİLİR Mİ?

Bir mahkeme salonu düşünelim. Sanık kürsüsünde işkence emrini veren bir kamu görevlisi, karşısında bedeni ve haysiyeti örselenmiş bir insan vardır. Hâkim delilleri inceler, hukukçu fiil ile fail arasındaki bağı kurar, hekim yaranın niteliğini açıklar, sosyolog şiddeti mümkün kılan kurumsal kültürü araştırır. Freiburg ontolojisinin ağır sözlüğü ise salona girdiğinde başka sorular sormaya başlar: Şiddet hangi varlık anlayışının ürünüdür? Modern insan, karşısındaki insanı nasıl kullanılabilir bir nesneye dönüştürmüştür? Varlığın unutulmuşluğu, insanın insana yönelttiği şiddette nasıl tezahür etmektedir?

Bu sorular bütünüyle gereksiz değildir. Hatta teknik hukuk dilinin göremediği zihinsel zemini açığa çıkarabilirler. Ne var ki sorgulama burada bırakılırsa işkence emrini kimin verdiği, hangi yönetmeliğin suçu koruduğu, hangi savcının dosyayı kapattığı ve hangi siyasal iradenin şiddeti teşvik ettiği sisin içinde kaybolur. Ontoloji suçun derin anlamını anlatırken suçlunun adı unutulabilir. Freiburg düşüncesinin en büyük kudretiyle en büyük zaafı aynı noktada karşılaşır: Her meselenin altında daha köklü bir varlık problemi bulunduğunu düşünmek.

Heidegger'in felsefesini harekete geçiren temel soru, belirli varlıkların hangi özelliklere sahip olduğu değil, onların varlık olarak anlaşılmasını mümkün kılan anlam ufkunun ne olduğudur. "Varlık" ile "var olanlar" arasındaki ayırım, ontolojik fark olarak adlandırılır. Ontik soru belirli bir insanı, nesneyi veya olayı incelerken ontolojik soru, bu insanın, nesnenin veya olayın hangi varlık tarzı içinde anlaşılabilirliğine yönelir. Heidegger'in ontolojik ve ontik ayırımı, somut varlıklarla onların anlaşılabilirliğini mümkün kılan yapılar arasındaki farklılığı işaret eder.

Bu ayırım, Batı felsefesinin yalnızca nesneleri sınıflandıran büyük bir envanter memurluğuna dönüşmesine karşı güçlü bir itirazdır. Bir masayı kimyevî bileşenlerine, piyasa değerine veya geometrik ölçülerine ayırmak, onun insan hayatındaki anlamını bütünüyle vermez. Masa bazen aile sofrasıdır, bazen mahkeme kürsüsü, bazen ameliyat zemini, bazen de bir çocuğun üzerinde ödev yaptığı yoksul ev eşyasıdır. Şeyler yalnızca karşıda duran maddî cisimler hâlinde bulunmaz; insanın dünyasında kullanım, hatıra, korku, ihtiyaç ve ilişki içinde görünürler. Heidegger'in düşüncesi, nesnelerin anlamını onların yaşanan dünyadaki yerinden koparan pozitivist körlüğe karşı önemli bir felsefî gedik açmıştır.

Fakat gedik zamanla bir tahta dönüşür. Ontoloji, var olanların anlaşılma şartlarını araştıran bir felsefî soru olmaktan çıkıp bütün bilimlerin üzerinde oturan bir üst mahkeme gibi kullanılmaya başlanır. Psikoloji kaygının sebeplerini araştırır; ontoloji kaygının insan varoluşundaki temel yerini bildiğini söyler. Tarihçi savaşın karar mekanizmalarını inceler; ontoloji savaşı Batı metafiziğinin tamamlanması içinde okur. İktisatçı sömürünün mülkiyet ve üretim ilişkilerini çözümler; ontoloji insanın dünyayı "elde hazır kaynak" şeklinde görmesini suçlar. Her somut araştırma, kendisinden daha derin olduğu iddia edilen bir ontolojik açıklamanın gölgesinde bırakılır.

İşte buna **varlığın enflasyonu** denilebilir. İktisadî enflasyonda para çoğalırken satın alma gücü azalır; ontolojik enflasyonda "varlık" kelimesi çoğaldıkça açıklama gücü aşınır. Ölüm ontolojisi, sanat ontolojisi, teknik ontolojisi, mekân ontolojisi, siyaset ontolojisi, eğitim ontolojisi, hatta yönetim ontolojisi... Her kavramın başına "ontolojik" sıfatı getirildiğinde düşünce derinleşmiş görünür. Oysa bazen yapılan iş, eski bir soruya daha karanlık bir isim takmaktan ibarettir. Yoksulluğa "dünyada barınamama hâli" demek şiirsel olabilir; fakat kira artışını, ücret baskısını ve servet aktarımını açıklamaz.

Heidegger'in düşüncesini karikatürleştirmemek gerekir. O, ontolojinin iktisat veya sosyoloji yerine geçeceğini açıkça ileri sürmez. Sorusu başka bir düzeydedir: Varlıklar bize hangi anlam düzeni içinde görünmektedir? Yine de "daha temel düzey" iddiası masum kalmaz. Temel olanı belirleyen, tali olanı da belirler. Somut toplumsal bilimler "ontik" alana yerleştirildiğinde onların ürettiği bilgi, varlığın anlamını soruşturan felsefenin

altında konumlandırılır. Böylece ontolog araştırmadan hüküm verme, belge toplamadan çağ teşhisi koyma ve toplumsal çatışmayı tek bir metafizik tarihe bağlama ayrıcalığı kazanır.

Bir fabrikaya bakalım. Bant başında aynı hareketi binlerce defa tekrarlayan işçi, üretim hızına yetişmek için bedenini makinenin ritmine teslim etmiştir. Heideggerci yorum, burada insanın ve nesnenin "stok" yahut kullanılabilir kaynak hâline getirildiğini söyler. Modern teknik düşünce dünyayı, tabiatı ve insanı sürekli kullanıma hazır bir rezerv biçiminde açığa çıkarır. Heidegger'in teknoloji eleştirisinde **Gestell**, varlıkları yalnızca hesaplanabilir ve seferber edilebilir kaynaklar olarak gösteren kuşatıcı bir açığa çıkarma tarzını ifade eder.

Bu teşhis hâlâ çarpıcıdır. İşçi "insan kaynağı", orman "kereste rezervi", nehir "enerji kapasitesi", çocuk "beşerî sermaye", hasta "vaka", yurttaş "veri" olur. Freiburg ontolojisi modern dünyanın dilindeki insan kaybını erkenden sezmiştir. Ne var ki fabrikanın mülkiyetini sormadığı müddetçe eleştiri yarım kalır. İşçiyi kaynağa dönüştüren yalnız belirsiz bir "teknik çağ" değildir. Yönetim kurulları vardır, ücret politikaları vardır, sendika düşmanlığı vardır, devlet teşvikleri ve siyasî tercihler vardır. "Gestell" yaptı" denildiğinde sermaye sahibi neredeyse metafizik bir hava hadisesinin masum yolcusuna dönüşür.

Ontolojik anlatının siyasî tehlikesi burada belirginleşir. Failin yerini çağ, kararın yerini yazgı, iktidarın yerini varlık tarihi alır. Batı metafiziği insanı ve tabiatı nesneleştirmiştir; teknik çağ dünyayı kuşatmıştır; varlık kendisini belirli biçimlerde açmış ve gizlemiştir. Bu cümleler, düşünceye büyük bir tarihî ihtişam kazandırırken sorumluluğu dağıtır. Şayet modern felâketler iki bin yıllık metafiziğin sonucuysa bir hükümetin, şirketin, generalin veya bürokratin payı küçülür. Herkes çağın içinde sürüklenen bir figür hâline gelir. Suç büyüdükçe suçlu küçülür.

Heidegger'in sonraki döneminde öne çıkan **Ereignis**², varlık ile insanın birbirine ait oluşunu ve varlığın açığa gelişini düşünme çabasının merkezine yerleşir. Kavram sıradan bir "olay" anlamına indirgenemez; insanın varlığın açıklığına ait hâl gelişikle ilgilidir. Bu düşünce, insanı dünyanın efendisi olmaktan çıkarıp varlığın çağrısına kulak veren bir varlık olarak konumlandırır. İnsan her şeyin ölçüsü değildir; dünya onun keyfi kullanımına teslim edilmiş bir depo sayılamaz. Böylesi bir tevazu, modern insanın teknik kibrine karşı kıymetlidir.

Fakat varlığın "çağrısı" kimin kulağında duyulur? Açıklığın geldiğini kim belirler? Bir kavramın yanlışlanma, sınanma veya ortak bir kamusal dil içinde tartışılma imkânı daraldıkça o kavramın sahibi felsefî bir kâhine dönüşebilir. Varlık konuşmaz; filozof varlık adına konuşur. Böylece özneyi tahtından indiren düşünce, filozofu

¹ **Gestell**, Heidegger'in modern tekniğin özünü açıklamak için kullandığı Almanca bir kavramdır ve Türkçeye çoğunlukla "çerçeveleme", "kuşatma", "düzenek" veya "hazırda-bulundurma düzeni" şeklinde çevrilir. Kavram, dünyayı ve içindeki varlıkları kendi başına anlam taşıyan şeyler olarak değil, hesaplanabilir, depolanabilir, işletilebilir ve kullanıma hazır kaynaklar olarak görme biçimini ifade eder. Bu düzende orman kereste rezervine, nehir enerji kaynağına, toprak maden sahasına, insan "insan kaynağı"na, bilgi ise işlenebilir veriye dönüşür. Dolayısıyla Gestell yalnızca makineleri veya teknolojik araçları anlatmaz; modern insanın dünyaya bakışını kuşatan zihinsel ve ontolojik düzeni gösterir. Kısaca Gestell, var olan her şeyi kullanıma hazır bir stok hâlinde görmeye zorlayan teknik dünya tasavvurudur.

² **Ereignis**, Heidegger'in geç dönem düşüncesinde varlık ile insanın birbirine ait oluşunu anlatan merkezi kavramdır. Türkçeye "olay", "olagelme", "sahiplenme" veya "özümseme" diye çevrilse de sıradan bir hadise anlamına gelmez. Ereignis, insanın varlığın açıklığına yerleşmesi ve varlığın da insan aracılığıyla açığa çıkması sürecini ifade eder. Burada insan varlığın efendisi değil, onun sesine kulak veren bir muhataptır. Kısaca Ereignis, varlık ile insanın birbirini karşılıklı olarak açığa çıkardığı, birbirine ait hâl geldiği düşünsel olaydır.

görünmez biçimde tahta çıkarır. Kendi yorumunu varlığın sesine dönüştüren ontolog, sıradan insanın itirazını "hesaplayıcı düşünce", "ontik daralma" veya "metafizik unutkanlık" diye küçümseyebilir.

Bu dilin bir başka sonucu, felsefî ihtişam ile anlaşılmazlığın birbirine karıştırılmasıdır. Heidegger'in kavramları, gündelik dilin aşınmış anlamlarını kırmak için bilerek yeniden şekillendirilmiştir. Bu yöntem zaman zaman düşünceyi gerçekten açar. Fakat takipçilerinin elinde kavramsal kapalılık bir rütbeye dönüşür. Theodor W. Adorno'nun *Sahicilik Jargonunda* hedef aldığı temel meselelerden biri, varoluşçu ve Heideggerci çevrelerde yüceltilmiş kelimelerin toplumsal hakikatin yerine geçirilmesidir. "Sahicilik", "karar", "çağrı", "kader", "yurt" ve "varlık" gibi kelimeler, tarihî içeriklerinden koparıldıklarında eleştirinin değil, felsefî bir saygınlık gösterisinin araçlarına dönüşebilir.

Etik meselesinde de aynı gerilim görülür. Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektupta* ontoloji ile etiğin geleneksel disiplinler şeklinde ayrılmasını sorgular; insanın varlığın hakikatindeki ikametini düşünmenin daha köklü bir etik imkân taşıdığını ima eder. Fakat ahlâkın "daha köklü" bir düşünce adına ertelenmesi tehlikelidir. İşkence gören insan ontolojik ikamet istemez; işkencenin durmasını ister. Aç kalan çocuk, varlığın açıklığında mesken tutmaz; ekmek, güvenlik ve adalet bekler. Etik, ontolojinin olgunlaşmasını bekleyecek bir yan dal değildir. Bazı anlarda "Ne yapmalıyız?" sorusu, "Varlık nedir?" sorusundan daha acil, daha ağır ve daha insanîdir.

Freiburg ontolojisinin mirası bu nedenle tümünden çöpe atılamaz. İnsan ile dünya arasındaki ilişkiyi araçsal aklın elinden kurtarmış, tekniğin yalnız cihazlardan ibaret olmadığını göstermiş, modernliğin nesneleştirici diline güçlü bir itiraz yükseltmiştir. Fakat ontoloji sınırını unuttuğunda kendi eleştirdiği iktidara benzer: Her şeyi kendi diline çevirir, farklı bilgi biçimlerini tali sayar ve somut insanı büyük kavramların altında ezer.

Mahkeme salonuna yeniden dönelim. Ontoloji bize işkencenin ardındaki insan ve dünya anlayışını gösterebilir. Fakat hükmü veremez, faili belirleyemez, kurbanın zararını tazmin edemez. Ontoloji ışık tutabilir; hâkim koltuğuna oturduğu anda adaletin önünü kapatır.

Filozof Kirpi: "Her acının altında varlık arayan filozof, bazen acının üstünde oturan zalimi göremez."

3. DASEIN'IN YALNIZLIĞI: İNSAN NEREDE, TOPLUM NEREDE?

Sabahın henüz aydınlanmadığı bir saatte tekstil atölyesine giren kadın işçiye düşünelim. Parmakları makinenin hızına yetişmek zorundadır; çocuğunu komşuya bırakmış, kirayı geciktirmiş, ustabaşının aşağılayıcı bakışlarına alışmaya çalışmıştır. Heidegger'in kavramlarıyla bu insan dünyaya atılmıştır, kaygılıdır, başkalarıyla birlikte var olmaktadır, gündelikliğin anonim düzeni içinde kendisini kaybetmektedir ve ölüme doğru yaşamaktadır. Bütün bunlar doğrudur. Fakat hiçbirisi onun neden düşük ücret aldığını, bakım yükünün niçin onun omuzlarına bırakıldığını, sendikaya üye olduğunda neden işten çıkarılacağını açıklamaz.

Dasein'in büyük başarısı burada kendi sınırına çarpar. İnsanı soyut bilinç olmaktan kurtarır; fakat onu somut toplumun içine tam olarak yerleştiremez.

Heidegger, insanı karşısında bir nesneler dünyası bulunan kapalı bir zihin şeklinde düşünmez. Dasein³, daha en başından dünyada bulunan, araçlarla çalışan, mekânlarda yaşayan, geçmişten gelen anlamları devralan

³ **Dasein**, Heidegger'in insan varoluşunu açıklamak için kullandığı temel kavramdır ve kelime anlamıyla "orada-varlık" veya "orada-oluş" şeklinde çevrilebilir. Ancak Dasein sıradan biçimde "insan" demek değildir; kendi varlığını mesele edinebilen, dünyada yaşayan, başkalarıyla ilişki kuran, geçmişten gelen imkânları devralan, seçim yapan, kaygı duyan ve ölüme doğru ilerlediğini bilen varlığı ifade eder. Dasein dünyaya dışarıdan bakan bağımsız bir bilinç değildir; daha baştan bir dilin, tarihin, toplumun, mekânın ve ilişkiler

ve başkalarıyla ilişki içinde hareket eden bir varoluştur. Onun "özü" önceden belirlenmiş değişmez bir insan tabiatında değil, kendi imkânlarıyla kurduğu varoluşunda yatar. Bu bakımdan Dasein, Kartezyen öznenin⁴ yalnızlığını parçalamaya yönelmiş güçlü bir teşebbüstür. İnsan dünyaya dışarıdan bakmaz; dünyanın içinde yaşar, karar verir ve kendisini mümkün olan hayatlar arasından kurar.

Dolayısıyla Heidegger'in Dasein'ını "toplumdan habersiz münzevî birey" diye tasvir etmek haksızlık olur. *Varlık ve Zaman*'da Mitsein⁵, yani "birlikte-varlık", Dasein'in sonradan kazandığı bir özellik değildir. İnsan, çevresinde fiilen kimse bulunmadığında bile başkalarıyla örülmüş bir dünyada yaşar. Kullandığı dil, öğrendiği meslek, oturduğu ev, izlediği gelenek ve dokunduğu eşya, başkalarının emeğini ve mevcudiyetini taşır. Heidegger için birlikte-varlık, dünyada-varlığın kurucu unsurlarından biridir; toplumsallık tesadüfî bir karşılaşma değil, insan varoluşunun yapısal şartıdır.

Mesele, Heidegger'in başkalarını unutmuş olması değildir. Asıl mesele, başkalarıyla ilişkinin hangi tarihî ve maddî biçimler içinde kurulduğunu yeterince sormamasıdır. Dasein daima birileriyle birlikte; fakat bu "birileri" patron mu, işçi mi, gardiyan mı, mahpus mu, sömürgeci mi, yerli mi, erkek mi, kadın mı, yurttaş mı, mülteci mi, belirsizdir. Birlikte-varlık toplumsal ilişkinin mevcudiyetini kabul ederken ilişkinin içindeki eşitsizliği çözmez. Aynı odada bulunan iki insan ontolojik bakımdan birlikte olabilir; birinin diğerini çalıştırması, susturması veya hapsedmesi ise ontolojinin soyut dili içinde kolayca silikleşir.

Bu sebeple Freiburg ontolojisindeki toplum, insanların çatıştığı, müzakere ettiği, örgütlendiği ve birbirleri üzerinde iktidar kurduğu tarihî bir yapıdan çok, Dasein'in varoluşsal zemini gibi görünür. Toplum vardır; fakat toplumsal mücadele zayıftır. Başkaları vardır; fakat sınıflar yoktur. Tarihsellik vardır; fakat tarih yapan kurumların maddî örgütlenmesi görünmezdir. Dünya vardır; fakat o dünyanın tapu kayıtları, sınırları, hapishaneleri ve ücret bordroları yoktur.

Heidegger'in **das Man**⁶ kavramı bu gerilimi daha da belirginleştirir. Gündelik hayatta insan çoğu zaman "insanlar ne der", "böyle yapılır", "herkes böyle düşünüyor" denilen anonim hükümlerin içinde yaşar. Kişi

ağının içindedir. Kısaca Dasein, kendi varlığını sorgulayabilen ve dünyada-varoluşunun sorumluluğunu üstlenebilen insanî varoluştur.

⁴ **Kartezyen özne**, René Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinde temellenen; kendisini dünyadan, bedenden ve dış gerçeklikten ayrı, bağımsız bir bilinç merkezi olarak kuran insan anlayışıdır. Bu yaklaşımda özne düşünen, bilen ve anlamlandıran taraftır; dünya ise karşısında duran, gözlemlenen ve nesneleştirilen alandır. Heidegger, insanın önce kendi içine kapanmış bir bilinç olup sonradan dünyayla ilişki kurduğu fikrini reddeder; insanın en başından beri dünyada, başkalarıyla ve tarih içinde bulunduğunu savunur. Kısaca Kartezyen özne, dünyayı karşısına alan, kendisini esas olarak düşünme yetisiyle tanımlayan bağımsız bilinç modelidir.

⁵ **Mitsein**, Heidegger'in insan varoluşunun başkalarıyla birlikte kurulmuş olduğunu anlatan kavramıdır ve Türkçeye "birlikte-varlık" veya "başkalarıyla-varlık" şeklinde çevrilir. İnsan önce tek başına var olup sonradan topluma katılmaz; daha en başından dil, gelenek, aile, emek, kurumlar ve gündelik ilişkiler içinde başkalarıyla örülmüş bir dünyada yaşar. Çevresinde hiç kimse bulunmadığında bile kullandığı eşya, konuştuğu dil ve benimsediği değerler başkalarının izini taşır. Kısaca Mitsein, toplumsallığın insanın sonradan kazandığı bir özellik değil, Dasein'in kurucu varoluş şartı olduğunu ifade eder.

⁶ **Das Man**, Heidegger'in gündelik hayatta bireyin kendi karar ve sorumluluğunu anonim toplumsal kabullere devretmesini anlatan kavramdır; Türkçeye genellikle "herkes", "insanlar" veya "anonim kamusalılık" şeklinde çevrilir. "Böyle yapılır", "insanlar ne der", "herkes böyle düşünüyor" gibi ifadelerde görülen bu yapı, kişinin kendi imkânlarını özgürce üstlenmek yerine ortalama kanaatlere, alışkanlıklara ve beklentilere göre yaşamasını ifade eder. Das Man belirli bir kişi veya topluluk değildir; bireyin düşünme, konuşma, beğenme ve davranma biçimini görünmez biçimde yöneten anonim gündeliklik düzenidir. Kısaca Das Man, insanın kendi hayatının öznesi olmak yerine "herkes" adına yaşadığı gayrisahih varoluş biçimidir.

kendi kararının sorumluluğunu üstlenmek yerine kamusal alışkanlıklara sığınır; neyin okunacağına, neyin beğenileceğine, neden korkulacağına ve nasıl yaşanacağına belirsiz bir "herkes" karar verir. Heidegger'in bu çözümlemesi kitle kültürü, medya, moda ve siyasal propaganda çağında hâlâ sarsıcıdır. Das Man, bireyin kendi hayatını yaşamayı bırakıp ortalama kanaatin memuruna dönüşmesini gösterir.

Fakat "herkes" gerçekten kimdir? İnsanları aynı sözleri söylemeye yönelten yalnızca ontolojik bir gündeliklik midir? Gazetelerin sahipleri, televizyonların sermaye yapıları, eğitim programları, dinî kurumlar, devletin propaganda aygıtları ve dijital platformların algoritmaları hesaba katılmadan anonim kamuoyu açıklanabilir mi? Das Man, itaatin biçimini sezmiş; itaatin fabrikasını yeterince göstermemiştir. İnsanların düşüncesi havada kendiliğinden ortalamalaşmaz. Kanaat üreten kurumlar, korku dağıtan iktidarlar ve görünürlük düzenini yöneten ekonomik merkezler vardır.

Dasein'ın "sahihlik" arayışı da benzer bir daralma taşır. Heidegger'e göre kişi, gündelikliğin anonim hükümlerinden sıyrılıp kendi sonluluğunu üstlendiğinde, ölümünün devredilemezliğini fark ettiğinde ve kendi imkânlarına karar verdiğinde daha sahih bir varoluşa yaklaşır. Sahihlik, toplumdan fizikî olarak kaçmak anlamına gelmez; kişinin kendi varoluşunu "herkes" adına yaşamaktan vazgeçmesidir. Dasein'ın imkânları ve seçebilme gücü, Heidegger'in varoluş çözümlemesinde merkezî bir yer tutar.

Ne var ki herkesin önünde aynı imkânlar bulunmaz. Bir holding sahibinin "kendi imkânlarını seçmesi" ile borç içindeki işçinin seçimi eşit değildir. Biri yaşadığı şehri değiştirmeyi, diğeri öğle yemeği yiyip yememeyi seçer. Biri kariyerini sorgularken öteki işten çıkarılmamak için susar. Ontolojik imkân kavramı, hukukî ve iktisadî imkânsızlıklarla yüzleşmediğinde özgürlüğü fazla cömert dağıtır. Her Dasein imkândır; ama bazı insanların imkânları daha doğmadan ipoteklidir.

Pierre Bourdieu'nün Heidegger eleştirisinin kuvveti burada ortaya çıkar. Bourdieu, felsefî metni yalnızca iç kavramlarıyla okumaz; o metni üreten akademik alanı, sınıfsal güzergâhları, kültürel hiyerarşileri ve dönemin muhafazakâr düşünce iklimini de hesaba katar. Ona göre Heidegger'in ontolojisi, toplumsal dünyadan bağımsız ve saf bir kavram mimarisi sayılamaz; belirli bir akademik alanın ve tarihî iklimin felsefî dönüşümünü taşır. Bourdieu'nün *Martin Heidegger'in Politik Ontolojisi* çalışması, felsefî söylemin üretimindeki kurumsal mekanizmaları ve kavramlarla siyasî eğilimler arasındaki yapısal bağları çözümlemeye yönelir.

Freiburg ontolojisinin bedene yaklaşımı da tartışmalıdır. Dasein dünyada mekânsal olarak yaşayan, araç kullanan, yorulan ve ölüme doğru giden bir varlık olmasına rağmen *Varlık ve Zaman*'da beden ayrıntılı bir çözümlemenin merkezine yerleşmez. Heidegger'in düşüncesinin beden karşıtı olduğu söylenemez; dünyada-varlık zaten zihnin bedenden koparılmasına itiraz eder. Bununla birlikte yaşanan, doğuran, yaralanan, arzulanan, sakatlanan ve toplumsal denetime tâbi tutulan beden yeterince konuşmaz. Heidegger araştırmalarında da erken dönem ontolojisindeki beden meselesinin eksikliği ve bu eksikliğin başkalarıyla ilişki anlayışına etkisi önemli bir tartışma alanıdır.

Dasein'ın cinsiyet bakımından "nötr" düşünülmesi de çift taraflıdır. Bu nötrlük, insanı biyolojik özlere hapsedmeyen bir imkân sağlayabilir; güncel yorumlarda Heidegger'in bu yaklaşımının özcü cinsiyet tasarımlarına karşı kullanılabileceği ileri sürülmektedir. Fakat nötrlük, tarihî eşitsizliği görünmez kıldığında siyasî bir körlüğe dönüşür. Kadının kamusal hayattan dışlandığı, bakım emeğinin ona yüklendiği ve bedeninin hukukla denetlendiği bir toplumda "cinsiyetsiz Dasein", herkese eşit uzaklıkta değildir. Soyut insan çoğu zaman tarih boyunca kendisini evrensel insan saymış erkeğin sessiz portresidir.

Ölüm karşısında herkes tek başınadır; fakat herkes aynı biçimde ölmez. Kimi uzun bir hayatın sonunda, kimi savaşta, kimi maden ocağında, kimi tedaviye erişemediği için ölür. Heidegger ölümün devredilemezliğini büyük bir felsefî kuvvetle göstermiştir. Fakat ölümün siyasî dağılımını konuşmazsanız sonluluk, eşitsizliği

örtlen siyah bir örtüye dönüşür. İnsanların tamamı ölümlüdür; bazı iktidarlar kimlerin daha erken öleceğine karar verir.

Freiburg'un Dasein'ı, modern öznenin kapalı odasını yıkmış; kapıyı dünyaya açmıştır. Fakat o kapının önünde sınıf beklemektedir, beden beklemektedir, hukuk beklemektedir, sömürge beklemektedir. Ontoloji bu misafirleri içeri almadığında insanı dünyaya yerleştirir, fakat dünyanın gerçek düzenini dışarıda bırakır.

Tekstil atölyesindeki kadına yeniden bakalım. Onun kaygısı varoluşsal olabilir; fakat bordrosu iktisadîdir. Başkalarıyla birlikte; fakat ustabaşıyla ilişkisi eşit değildir. Ölüme doğru yaşamaktadır; fakat makinenin güvenlik kapağını kaldıran patron onun ölümünü hızlandırabilir. İnsan varoluşunu anlamak için Dasein gereklidir. Dasein'ı insan sanmak ise yetmez.

Filozof Kirpi: "Sınıfı, bedeni ve iktidarı olmayan insan, filozofun odasında yaşar; gerçek insan ise kirasını ödeyemediği evde."

4. DİL, ŞİİR VE TEKNİK: KARA ORMAN'DAN MAKİNE DÜNYASINA BAKMAK

Bir nehrin kıyısında duran insan, karşısındaki suya nasıl bakar? Nehri çocukluğunun hatırası, balıkların yurdu, köylerin geçim kaynağı, şiirin sesi veya tabiatın kendi akışı olarak görebilir. Bir mühendis aynı nehre debi, enerji kapasitesi ve yatırım maliyeti üzerinden yaklaşabilir. Bir şirket yöneticisi için nehir, işletme hakkı alınacak bir üretim alanıdır. Devlet bürokrasisi onu kalkınma istatistiklerine, haritalara ve ihale dosyalarına çevirir. Nehir aynı nehirdir; fakat içinde görüldüğü dünya değişmiştir.

Heidegger'in teknik eleştirisi bu değişimi fark ettiği için güçlüdür. Ona göre modern teknik, yalnızca insanın kullandığı makinelerden, cihazlardan ve yöntemlerden oluşmaz. Teknik, dünyanın insana görünme biçimini de belirler. Tabiat artık kendi varlığı içinde karşılaşılan bir alan değil, sürekli kullanıma hazır bir rezerv olarak açığa çıkar. Orman kereste miktarı, toprak maden yatağı, nehir enerji kaynağı, hayvan üretim birimi, insan ise yönetilebilir iş gücü hâline gelir. Heidegger'in **Gestell** kavramı, var olanları hesaplanabilir, depolanabilir ve seferber edilebilir bir stok şeklinde görünür kılan bu kuşatıcı düzeni anlatır.

Buradaki teşhis, tekniğin tarafsız bir araç olduğu yönündeki rahat kanaati sarsar. Bir teknolojinin ne amaçla kullanıldığı elbette önemlidir; fakat teknoloji, amaçlarımızı gerçekleştiren edilgen bir vasıttan ibaret kalmaz. İnsanların zamanı algılayışını, mekânla ilişkisini, çalışma biçimini ve birbirlerine bakışını değiştirir. Saat fabrikayı, fabrika iş disiplini, iş disiplini bedeni dönüştürür. Dijital platform yalnızca iletişim sağlamaz; dikkati ölçer, davranışı kaydeder, insan ilişkisini veri akışına çevirir. Yapay zekâ yalnızca hesap yapmaz; hangi insan faaliyetlerinin ölçülebilir, taklit edilebilir veya gereksiz sayılacağına ilişkin yeni bir toplumsal hayal üretir.

Heidegger'in kuvveti, makineyi suçlayıp meseleyi kapatmamasıdır. Ona göre tehlike cihazın kendisinden önce, dünyayı yalnızca kullanılabilir malzeme olarak açan düşünme tarzındadır. Eski bir yel değirmeni ile modern enerji tesisi arasındaki fark, yalnızca üretim miktarı değildir. Biri tabiatın akışıyla sınırlı bir ilişki kurarken diğeri tabiatı kesintisiz verim vermeye zorlayan bir düzenin parçasıdır. Modern teknik, dünyadan bir şey beklemeyi; dünyaya ne vereceğini emreder. Bu sebeple teknik, Heidegger açısından aynı zamanda bir bilme ve açığa çıkarma tarzıdır.

Bu eleştiri bugün daha da yakıcıdır. İnsan bedeni biyometrik veriye, davranış tüketici profiline, yüz tanınabilir görüntüye, arkadaşlık etkileşim sayısına, bilgi ise pazarlanabilir içeriğe dönüşmektedir. Çocuk eğitim sisteminde "insan" olmadan önce ölçülebilir başarı paketidir. Üniversite yayın sayısıdır. Hasta yatak kapasitesidir. Göçmen iş gücü ihtiyacıdır. Yurttaş seçmen datasıdır. Heidegger, bu büyük indirgeme düzeninin

ontolojik kokusunu erken almıştır. Hesaplayan aklın dünyasında var olan her şey, değerini kendi haysiyetinden değil, sisteme sağlayacağı yarardan almaya başlar.

Fakat Freiburg ontolojisinin neşteri tam kemiğe değecekken yavaşlar. Çünkü Heidegger teknik tahakkümü anlatır, fakat bu tahakkümün mülkiyetini yeterince araştırmaz. Nehri enerji rezervine dönüştüren soyut bir "modern insan" değildir. Baraj projesini hazırlayan şirket, imtiyaz veren hükümet, finansman sağlayan banka, köylünün itirazını bastıran idare ve kamulaştırma kararını veren kurum vardır. Modern teknik bir açığa çıkarma tarzı olabilir; ama o tarz kendisini ihaleler, şirketler, mülkiyet rejimleri ve devlet zoruyla gerçekleştirir.

Teknik, gökten inmiş bir kader değildir. Üretilir, finanse edilir, patentlenir, askerileştirilir ve pazarlanır. Bazı teknolojilerin geliştirilmesine milyarlar ayrılırken bazı insan ihtiyaçlarının teknik olarak çözümsüz kalması tesadüf sayılamaz. Silâh sistemleri son derece gelişmişken temiz suya erişimin yetersiz olması, insanlığın genel bir varlık unutkanlığıyla açıklanamaz. Burada iktisadî tercih, siyasî irade ve çıkar örgütlenmesi vardır. Freiburg ontolojisi tekniğin metafiziğini görür; tekniğin muhasebe defterini açmaz.

Heidegger'in cevabı şiirsel düşüncede, sanat eserinde ve insanın yeryüzünde yeniden mesken tutmasında aranır. Onun sanat anlayışında eser, estetik haz veren güzel bir nesne olmaktan çıkar. Sanat eseri, var olanların anlamını yeni biçimde açarak bir dünyanın görünür hâle gelmesini sağlar. Şiir de süslü söz söyleme sanatı değildir; dilin alışılmış kabuklarını kırarak insanı unutulmuş bir hakikatle karşılaştırabilecek bir açılma alanıdır. Heidegger'in estetik geleneğe itirazı, sanatı öznenin beğenisine sunulmuş tüketim nesnesi olmaktan kurtarıp hakikatin meydana geldiği bir olay olarak düşünmesine dayanır.

Bu yüzden Hölderlin, Heidegger için sıradan bir edebiyatçı değildir. Şair, teknik çağın gürültüsünde dünyanın henüz bütünüyle tükenmemiş anlamını koruyan kişidir. Şiir, varlığın açıkça söylenemeyen boyutunu bütünüyle ele geçiremez; fakat onun için bir açıklık bırakabilir. Heidegger'in Hölderlin yorumunda şiir, gelecekte mümkün olabilecek başka bir dünya ilişkisine işaret eden felsefî bir görev yüklenir.

Şiire bu kadar ağır bir kurtarıcılık vazifesi yüklenmesi başlı başına şüphelidir. Şair bazen hakikati açar; bazen milliyetçi hamaseti süsler. Dil, insanı varlığın çağrısına yaklaştırabilir; propaganda da dil aracılığıyla işler. Şiirin teknik akla alternatif sayılması, şiirin üretildiği ve dolaşıma sokulduğu kültürel iktidarı görünmez kılabilir. Hangi şairin kanona girdiğini, hangi dilin yüksek kültür sayıldığını, hangi şiirin okul kitaplarına konulduğunu belirleyen kurumlar vardır. Şiir gökten düşmez; toplumun sınıfları, hafızası ve iktidar mücadeleleri içinde konuşur.

Heidegger'in "mesken tutma" düşüncesi de aynı anda hem verimli hem romantiktir. İnsan yeryüzünde yalnızca bina inşa ederek barınmaz; yaşadığı yeri koruyarak, gökyüzüyle, toprakla, ölümlülükle ve müşterek anlam dünyasıyla ilişki kurarak mesken tutar. Onun geç dönem düşüncesindeki "dörtlü"; yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve kutsal olanlar arasında kurulmuş bir aidiyet alanını ifade eder. Mesken, beton bir kabuk değil, insanın dünyayla kurduğu anlamlı ilişkidir.

Bu yaklaşım, modern şehircilik karşısında ciddiye alınmalıdır. Bir evin metrekaresi ölçülebilir; fakat komşuluğun, güvenliğin, hatıranın ve aidiyetin metrekaresi yoktur. Kent planlaması insanı yalnızca ulaşım, iş ve tüketim noktaları arasında hareket ettirilen bir nüfus birimi saydığı anda barınak üretir, mesken üretemez. Heidegger'in düşüncesi, insanın mekânla kurduğu ilişkinin tapu senedinden daha geniş olduğunu hatırlatır.

Fakat mesken tutma hakkı ontolojik bir davetle kazanılmaz. Eviniz yoksa yeryüzünde şiirsel biçimde barınamazsınız. Kirasını ödeyemeyen insanın problemi, gökyüzü ile bağını kaybetmiş olması değildir. Konutun yatırım aracına dönüşmesi, toprağın şirketlere devredilmesi, şehir merkezlerinin yoksullardan temizlenmesi ve müşterek alanların özelleştirilmesi mesken krizinin maddî sebepleridir. Heidegger evin anlamını derinleştirir; ev sahibini, kiracıyı ve bankayı aynı kavramsal ciddiyetle düşünmez.

Kara Orman'daki Todtnauberg kulübesi, Heidegger'in düşüncesi ile yer arasındaki ilişkinin sembolüne dönüşmüştür. Filozof, bu dağlık çevreyle kurduğu yakınlığı düşüncesinin ritmiyle ilişkilendirmiş; kulübe daha sonra mimarlık ve felsefe literatüründe yer, düşünme ve mesken tartışmalarının merkezî örneklerinden biri hâline gelmiştir. Adam Sharr'ın çalışması da bu ilişkiyi ele alırken, Heidegger'in yere yüklediği romantik anlamın onun irade ve sorumluluk anlayışıyla bağlantısına dikkat çeker.

Ne var ki bütün dünya Kara Orman değildir. Herkesin çekileceği bir kulübesi, yürüyeceği patikası ve dinleyeceği sessizliği yoktur. Maden işçisi için dağ manzara değil, çalışma sahasıdır. Orman köylüsü için ağaç ontolojik giz değil, geçim ve mülkiyet çatışmasıdır. Mülteci için mesken şiişel aidiyet değil, sınır dışı edilmeden uyuyabileceği bir odadır. Freiburg romantizmi, belirli bir Avrupa taşrasının tecrübesini insanlığın kayıp yurdu gibi sunduğunda kendi coğrafi ayrıcalığını evrenselleştirir.

Heidegger'in teknik eleştirisini reddetmek düşünsel bir savurganlık olur. O, çağımızın en büyük illetlerinden birini gördü: İnsan artık yalnızca araç kullanmıyor; araçların gerektirdiği düşünme biçiminin içinde yaşamaya başlıyor. Ancak bu teşhis, siyasetle ve iktisatla tamamlanmalıdır. Tekniğin özü teknik olmayabilir; fakat tekniğin fabrikası, hissedarı, bakanlığı ve ordusu vardır. Şiir dünyayı yeniden duyurabilir; fakat nehirleri şirket sözleşmelerinden kurtaramaz. Mesken tutmak kıymetlidir; konut hakkı olmadan yalnızca ayrıcalıklıların şiiirdir.

Kara Orman'dan makine dünyasına bakıldığında teknik bir kader gibi görünür. Makinenin içine girildiğinde ise kabloların arasında iktidar, kasaların içinde sermaye ve düşmanın başında karar veren insanlar vardır.

Filozof Kirpi: "Makinenin ruhunu anlatıp sahibinin adını söylemeyen felsefe, çarkların gürültüsüne şiiir okuyarak vicdanını susturur."

5. ONTOLOJİNİN SİYASÎ SİCİLİ: HEIDEGGER, NAZİZM VE AHLÂKÎ SUSKUNLUK

27 Mayıs 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin büyük salonunda yalnızca yeni bir rektör konuşmuyordu. Almanya'da iktidarı ele geçirmiş Nazi rejiminin bayrakları, üniformaları ve disiplin gösterisi altında bir filozof, üniversitenin geleceğini "Alman halkının tarihî görevi"yle birleştiriyordu. Kürsüdeki kişi, varlığın unutuluşundan, insanın kendi imkânlarını sahih biçimde üstlenmesinden ve tarihin çağrısına cevap vermekten söz eden Martin Heidegger'di. Birkaç hafta önce rektör seçilmiş, 1 Mayıs 1933'te Nazi Partisi'ne katılmıştı. Freiburg Üniversitesi'nin resmî tarih anlatımı, Heidegger'in rektörlük konuşmasında üniversiteyi Nasyonal Sosyalist "hareket"i'nin bir parçasına dönüştürme iradesini ifade ettiğini kaydeder. Heidegger Nisan 1934'te rektörlükten ayrıldı; fakat Nazi Partisi üyeliği rejimin 1945'teki çöküşüne kadar sürdü.

Burada iki kolay hüküm bizi beklemektedir. İlki, Heidegger'in Nazi Partisi'ne üyeliğini gösterip bütün felsefesini tek hamlede çöpe atmaktır. İkincisi ise siyasî tercihini talihsiz bir biyografik sapma sayarak düşüncesini steril bir kavram laboratuvarına kapatmaktır. Birinci hüküm felsefî tembelliğe, ikincisi ahlâkî kaçakçılığa yakındır. Düşünce ile hayat arasında kusursuz bir özdeşlik kurulamaz; fakat filozofun kamusal tercihi, kavramlarının hangi siyasî dünyayla temas edebildiğini araştırmayı zorunlu kılar.

Heidegger'in siyasî tercihi yalnızca parti kartına indirgenemez. Rektör olarak üniversitenin Nazi rejiminin hedeflerine uyarlanması sürecinde görev aldı; rektörlük konuşmasında "hizmet", "mücadele", "kararlılık", "halk" ve "tarihî görev" gibi kelimeleri kendi felsefî diliyle kaynaştırdı. Stanford Felsefe Ansiklopedisi, bu dönemdeki konuşmalarında Nazi imgelerinin ve Hitler'e desteğin *Varlık ve Zaman*'dan gelen kavramlarla iç içe geçtiğine dikkat çeker.

Bu olgu, "Heidegger'in bütün kavramları Nazidir" demeyi haklı çıkarmaz. Kaygı, ölüme-doğru-varlık, dünyada-varlık veya araçlarla ilişki çözümlemeleri doğrudan bir parti programı sayılamaz. Fakat "karar", "kader", "halk", "tarihsellik", "sahihlik" ve "çağrı" kavramlarının siyasî bakımdan nasıl kullanılabildiği sorulmalıdır. Çünkü kavramların yalnızca sözlük anlamları yoktur; açıldıkları tarihî kapılar da vardır.

Sahihlik, bireyin anonim "herkes" düzeninden sıyrılıp kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenmesi olarak okunabilir. Bu yönüyle itaatkâr kitle insanına karşı özgürleştirici bir imkân taşır. Ancak sahilik, eleştirel akıl, hukuk ve başkasına karşı sorumlulukla bağlanmazsa "kararlı olmak" başlı başına bir erdem gibi görünmeye başlayabilir. Oysa kararlılığın ahlâkî değeri, yalnızca kararın kuvvetinden değil, karar verilen şeyin adaletinden doğar. Bir insan zulümde de kararlı olabilir. Cellât tereddüt etmediği için sahilleşmez.

Freiburg ontolojisinin siyasî açığı tam burada büyür: Kararın varoluşsal ağırlığı anlatılır; kararın normatif ölçüsü belirsiz bırakılır. İnsan kendi imkânını üstlenecektir, fakat hangi imkânın insanî, hangisinin barbarca olduğunu kim söyleyecektir? Ontoloji, etiği tali bir disiplin gibi geriye ittiğinde kararlılığın içine adalet yerleştirecek bir sınır bulamaz. Böylece irade yoğunlaşır, vicdan inceler.

"Tarihî kader" düşüncesi de benzer bir geçit taşır. Bir halkın kendi tarihî imkânını üstlenmesi, sömürgeleşmeye ve kültürel silinmeye karşı anlamlı bir direniş dili oluşturabilir. Fakat "halk" homojen, kapalı ve kader sahibi metafizik bir beden gibi düşünülürse içerideki farklılıklar hızla yabancılaştırılır. Kim halka aittir? Kim köksüzdür? Kim milletin sahil tarihini temsil eder? Bu sorular hukukla ve çoğulculukla cevaplanmadığında felsefî "halk", siyasî tasfiyenin şiirsel maskesine dönüşebilir.

Nazizmin cazibesi yalnız kaba ırkçılıktan ibaret değildi. Yenilgi, ekonomik kriz, kültürel çözülme ve toplumsal korku içinde bir ulusa yeniden bütünlük, kader ve tarihî büyüklük vaat ediyordu. Heidegger, Nazi hareketinde sıradan parti bürokrasisinden daha "özlü" bir tarihî uyanış görmüş görünmektedir. Sonradan parti aygıtıyla arasına mesafe koyması, ilk yönelişin ağırlığını ortadan kaldırmaz. O, Nazizmi fazla barbar olduğu için baştan reddetmemiş; bir dönem onu yeterince köklü bir devrim olabileceği umuduyla karşılamıştır. Problem, filozofun siyaseti anlamaması kadar, siyasetten kendi ontolojik büyüklük arzusuna uygun bir destan çıkarmaya çalışmasıdır.

Heidegger'in 1934'te rektörlükten çekilmiş olması zaman zaman bir direniş işareti gibi sunulur. Oysa istifa, Nazi rejimiyle tam ve açık bir kopuş anlamına gelmedi. Parti üyeliği sürdü; savaş sonrasında Freiburg'daki arındırma sürecinde soruşturuldu ve öğretim yapması bir süre yasaklandı. Öğretim hakkını 1949'da geri aldı. Sonraki metinlerinde Nasyonal Sosyalizme yönelik kapsamlı ve tartışmasız bir ahlâkî hesaplama bulunmaması, tartışmanın merkezindeki meselelerden biri olarak kaldı.

Buradaki suskunluk, sıradan bir özür eksikliği değildir. Heidegger dili, insanın gündelik gevezeliğini küçümseyip hakikate kulak vermeyi öğütler. Fakat milyonlarca insanın yok edilmesinden sonra hakikate kulak veren filozofun kurbanlara doğru açıkça konuşamaması, dil felsefesinin ahlâkî iflâs noktasıdır. Varlığın sessizliğini yorumlayan kişi, tarihî suç karşısındaki kendi sessizliğini açıklamamıştır.

Heidegger'in düşüncesini siyasî sicilinden ayırmaya çalışanların uzun süre dayandığı savunmalardan biri, onun Yahudi öğrencileri ve meslektaşlarıyla ilişkileriydi. Bir insanın bazı Yahudilerle dostluk kurmuş olması, antisemitik düşünme kalıplarından bütünüyle uzak olduğunu göstermez. Nitekim 2014'ten itibaren yayımlanmaya başlayan **Kara Defterler**, Heidegger'in antisemitizminin yalnız gündelik önyargılardan ibaret olup olmadığı tartışmasını yeniden açtı. Bu defterlerde Yahudilik, hesaplayıcı akıl, köksüzlük, modernlik ve "dünya Yahudiliği" gibi antisemitik kalıplarla ilişkilendirildi. Akademik tartışmanın önemli bir bölümü, bu pasajların Heidegger'in varlık tarihi ve modernlik eleştirisinin içine ne ölçüde yerleştiği üzerinde yoğunlaştı.

Kara Defterler konusunda da iki uç yaklaşım vardır. Bir kesim bu pasajların Heidegger felsefesinin tamamını içeriden zehirlediğini düşünür. Başka bir kesim, metinlerin küçük bir bölümünü oluşturan bu ifadelerin dönemin yaygın önyargıları içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Fakat “dönemin ruhu” savunması yetersizdir. Filozofun görevi çağının önyargılarını daha karmaşık kavramlarla yeniden üretmek değil, onların karanlığını teşhis etmektir. Çevresindeki sıradan insanlarla aynı nefreti taşıyan bir düşünür, sıradanlığını derin bir ontolojik sözlükle gizlediğinde daha az değil, daha fazla sorumluluk üstlenir.

Heidegger’in antisemitizmi biyolojik ırkçılıkla bütünüyle özdeş değildir. Hatta kimi metinlerinde biyolojik ırk düşüncesini ve Nazi ideolojisinin kaba biçimlerini eleştirdiği görülür. Ne var ki Yahudileri köksüzlük, hesaplama ve modern dünyanın çözülmesiyle ilişkilendiren kültürel-ontolojik antisemitizm daha masum değildir. Bir halkı kan üzerinden aşağılamakla onu “varlıkla sahil ilişki kuramayan” bir topluluk şeklinde tasarlamak arasında ahlâkî bir üstünlük yoktur. ırkçılık laboratuvar önlüğünü çıkarıp ontoloji cübbesi giydiğinde temizlenmez.

Emmanuel Levinas’ın Heidegger’e yönelttiği temel itiraz bu noktada yakıcıdır: Başkasının yüzü, benim varlık sorgumdan önce gelir. Karşımdaki insanın kırılabilirliği beni sorumluluğa çağırır; onu önce ontolojik bir kategoriye dönüştürmem gerekmez. Heidegger varlık sorusunu felsefenin başlangıcına yerleştirirken Levinas etiği ilk felsefe hâline getirir. Çünkü bir insanın yüzüne bakmadan “varlık” üzerine ne kadar derin konuşulursa konuşulsun, kurbanın çığlığı kavramların dışında kalabilir.

Adorno, Heideggerci “sahicilik” dilinin toplumsal eşitsizlikleri felsefî bir vakar perdesiyle örtbildiğini gösterdi. Hannah Arendt, hocasının düşüncesinden güçlü biçimde etkilenmesine rağmen siyaseti çoğulluk, eylem ve müşterek dünya üzerinden kurdu; siyaseti bir halkın metafizik kaderine indirgemenin karşısına insanların farklılıklarıyla birlikte görünmesini yerleştirdi. Hans Jonas sorumluluğu teknik çağın merkezî ahlâkî meselesi hâline getirirken Günther Anders, modern imha aygıtlarının yalnız “varlık tarihi” olarak değil, insan eliyle tasarlanmış kurumsal mekanizmalar olarak incelenmesi gerektiğini hatırlattı.

Heidegger’in Nazi dönemine bakmak, bir filozofun özel günahlarını teşhir etmekten daha büyük bir soruyu önümüze koyar: Büyük felsefe insanı ahlâkî yanılgıdan korur mu? Cevap hayırdır. Kavramsal zekâ, vicdanın garantisi değildir. İnsan varlığın en ince ayrımlarını kurabilir, fakat komşusunun aşağılanmasını görmezden gelebilir. Bir çağın metafizik hastalığını teşhis ederken o çağın en kaba zorbalığına hizmet edebilir.

Bu yüzden Heidegger okunmaktan menedilmemelidir; daha dikkatli, daha kuşkulu ve kurbanların huzurunda okunmalıdır. Kavramları kullanılabilir, fakat dokunulmaz değildir. Teknik eleştirisi alınabilir; tarihî kader romantizmi reddedilebilir. Dünyada-varlık çözümlemesi korunabilir; kök, halk ve sahil siyasetinin karanlık geçitleri kapatılabilir. Felsefeyi kurtarmanın yolu filozofu aklamak değil, düşüncesini ahlâkî sorgulamadan geçirmektir.

Freiburg’un salonunda 1933’te yükselen alkış, ontolojinin siyaset karşısındaki masumiyetini bitirmiştir. O günden sonra “varlık” kelimesi, yanında “adalet” bulunmadan söylenemez. Çünkü varlığın kaderini anlatan bir düşünce, insanların kaderine karşı susuyorsa derin değildir; yalnızca yüksek sesle karanlık konuşuyordur.

Filozof Kirpi: “Zulmün önünde susan filozofun sessizliği, bazen zalimin nutkundan daha derin bir suç ortaklığıdır.”

6. HETEROBİLİM NEŞTERİ: TAŞRALI ONTOLOJİNİN EVRESELLİK İDDİASI

Freiburg ontolojisinin haritasını masanın üzerine serdiğimizde dünyanın bütünüyle karşılaşmayız. Karşımızda daha çok Avrupa’nın belirli bir bölgesi, Almanca konuşan bir felsefe çevresi, Grek düşüncesine

doğru uzanan seçilmiş bir tarih ve Kara Orman'ın sisli coğrafyası vardır. Yine de bu dar güzergâh, çoğu zaman insanlığın müşterek varlık serüveni gibi anlatılır. Yerel bir düşünce tecrübesi, kendi coğrafi izlerini silerek evrensellik cübbesi giyer.

Freiburg hattının temel soruları küçümsenemez. İnsan dünyada nasıl bulunur? Varlık ne şekilde açığa çıkar? Modern teknik, tabiatla ilişkimizi nasıl dönüştürür? İnsan, ölümünü ve sonluluğunu nasıl üstlenir? Dil, dünya ile ilişkimizi hangi ölçüde belirler? Bunlar gerçek ve ağır sorulardır. Fakat sorunun büyüklüğü, soruyu soranın konumunu görünmez kılmaz. Her felsefe belirli bir dilden, tarihten, sınıftan, kurumdan ve coğrafyadan konuşur. Kendisini bu bağlardan bütünüyle arındırdığını iddia eden düşünce, tarafsızlaşmaz; yalnızca kendi taşrasını evrenin merkezi zanneder.

Heidegger'in Batı metafiziğini anlatırken kurduğu tarih, büyük ölçüde Greklerden başlayıp Avrupa modernliğine ulaşan çizgisel bir güzergâhtır. Varlık sorusunun kaderi, bu hat içinde açılır ve kapanır. Grekçe başlangıç, Latince dönüşüm, modern özne, teknik çağ ve varlığın unutulmuşu... İnsanlığın düşünce tarihi bu anlatıda neredeyse Batı metafiziğinin iç macerasına indirgenir. Çin, Hint, Afrika, İslâm, Mezopotamya ve Amerika kıtalarının düşünce gelenekleri ya hiç görünmez ya da ana hikâyenin dışında duran egzotik ihtimaller gibi kalır.

Bu yalnızca kaynak eksikliği değildir. Bir düşünce geleneğinin kendisini "varlığın tarihi" olarak adlandırması, başka tarihleri daha baştan ikincilleştirir. Avrupa'nın metafizik krizi insanlığın metafizik krizi hâline gelir. Alman düşüncesinin dil meselesi, dilin evrensel kaderi gibi konuşulur. Avrupa tekniğinin sömürgeci yayılması, modern insanın soyut varlık anlayışına bağlanır. Böylece dünyaya hükmeden tarih, dünyanın kendisiymiş gibi anlatılır.

Heterobilim Okulu açısından ilk itiraz tam burada yükselir: **Hiçbir ontoloji coğrafyasız değildir.** İnsan boşlukta var olmaz. Dağ, çöl, orman, bozkır, ada, liman, köy ve metropol farklı insan ilişkileri üretir. Nehrin anlamı, Kara Orman'daki filozofla Nil kıyısındaki çiftçi, Mezopotamya'daki köylü veya Amazon havzasındaki yerli halk için aynı değildir. Heidegger'in yeryüzüyle ilişkiyi yeniden düşünme çağrısı kıymetlidir; fakat onun yeryüzü tecrübesi, dünyanın bütün coğrafyalarını temsil etmez.

Kara Orman'ın sessizliği evrensel insanın sesi değildir. Belirli bir düşünürün, belirli bir tarihî anda, belirli bir mekânla kurduğu ilişkidir. Bu ilişkinin şiirsel kuvveti korunabilir; fakat evrensel ölçü hâline getirildiğinde romantik bir sömürgecilik başlar. Filozof kendi kulübesindeki sessizliği insanın sahil meskeni sayarken, liman işçisinin gürültülü dünyasını yabancılaşma, göçmenin geçici barınağını köksüzlük, büyükşehrin karmaşasını düşüş sayabilir. Böylece imtiyazlı bir inziva, insan varoluşunun ölçüsüne dönüşür.

Dil meselesinde de aynı ayrıcalık görülür. Heidegger, Almanca'nın Grekçeyle birlikte felsefî düşünce açısından özel bir imkân taşıdığını ileri sürmeye kadar varan değerlendirmelerde bulunmuştur. Dilin basit bir iletişim vasıtası olmadığına dair sezgisi güçlüdür. İnsan dünyayı kelimeler içinde ayırt eder; hafızasını, korkusunu ve müşterek hayatını dil aracılığıyla kurar. Fakat bazı dillerin varlığa daha yakın, bazılarının düşünmeye daha elverişsiz görülmesi epistemik bir aristokrasi üretir.

Bir dilin felsefî kudreti, o dilin doğuştan metafizik asaletiyle açıklanamaz. Diller, kendileriyle üretilen şiir, hukuk, bilim, düşünce ve gündelik hayat içinde derinleşir. Bir dil susturulmuş, yasaklanmış veya yalnızca folklor alanına itilmişse burada ontolojik yetersizlik değil, siyasî tahakküm vardır. Felsefenin diliyle devletin dili, eğitim diliyle halkın dili arasındaki çatışmalar görülmeden dilin "varlığın evi" olduğunu söylemek eksik kalır. Bazı insanlar o eve doğar; bazıları kapıda kimlik göstermeye zorlanır.

Freiburg ontolojisinin sömürgecilik konusundaki sessizliği daha ağırdır. Modern teknik, tabiata hükmeden bir varlık tarzı olarak eleştirilir; fakat Avrupa'nın başka kıtaları işgal etmesi, kaynaklara el koyması, halkları

sınıflandırması ve bilgi düzenlerini yok etmesi yeterince merkezî bir mesele hâline gelmez. Oysa modern teknik yalnızca nehrin baraja dönüştürülmesi değildir. Aynı zamanda Afrika'nın maden sahasına, Hindistan'ın pazara, Amerika yerlilerinin topraksız nüfusa, Ortadoğu'nun enerji koridoruna çevrilmesidir.

Sömürgecilik, varlığın soyut unutuluşundan daha somut bir suç rejimidir. Gemileri, şirketleri, orduları, misyonerleri, haritaları, mahkemeleri ve antropoloji katalogları vardır. Avrupa dünyayı yalnızca zihinsel olarak nesneleştirmemiş; fiilen işgal etmiş, bölmüş ve mülkiyetine geçirmiştir. Bu tarih, "teknik çağın kaderi" biçiminde anlatıldığında fail yeniden sislenir. Sömürgeci devletin adı silinir, yerine "Batı metafiziği" yazılır. Metafizik suçlu ilan edilir; sömürgeci kurumlar kavramsal kalabalığın arasından kaçıp gider.

Heterobilim yaklaşımı burada ontolojiyi tarih, antropoloji, hukuk, iktisat ve siyasetle çarpıştırır. Bir toprağın anlamı yalnızca insanın yeryüzünde mesken tutmasıyla açıklanamaz. Tapu rejimini, zorla el koymayı, sınır çizimini, göçü, sürgünü ve müşterek mülkiyet biçimlerini de incelemek gerekir. Bir ormanın varlığına saygı duymak yetmez; ormanın kime ait sayıldığını, kim tarafından işletildiğini ve hangi halkın oradan çıkarıldığını sormak gerekir. Yeryüzü felsefî bir şiir olduğu kadar hukukî ve iktisadî bir çatışma alanıdır.

Freiburg ontolojisi çoğu zaman sosyal bilimleri yüzeyde kalan, ontik bilgiler üreten disiplinler gibi görme eğilimindedir. Heterobilim Okulu ise disiplinler arasında böyle bir rütbe sistemi kurmayı reddeder. Ontoloji sosyolojiden daha derin değildir; farklı bir soru sorar. Hukuk felsefeden daha yüzeysel değildir; insan hayatında bağlayıcı sonuçlar üretir. İktisat yalnızca para hesaplamaz; kaynakların kimler arasında nasıl dağıldığını gösterir. Antropoloji, tek bir insanlık tasarımının altında ezilen farklı dünya ilişkilerini açığa çıkarır. Tarih ise filozofun büyük kavramlarını belgelerin sert zeminiyle sınar.

Bilgi alanlarını hiyerarşik bir piramide yerleştirmek yerine yatay ve çatışmalı bir masa kurulmalıdır. Ontolog varlığı konuşurken sosyolog iktidarı, hukukçu sorumluluğu, antropolog farklı hayat biçimlerini, iktisatçı mülkiyeti, tarihçi olayın somut güzergâhını hatırlatmalıdır. Hiçbir disiplin diğerinin efendisi değildir. Her biri ötekinin kör noktasını açar. Heterobilim, bu karşılıklı rahatsızlığı bilgi üretiminin kusuru değil, şartı sayar.

Freiburg hattının insan tasarımı da evrensellik sınavında zorlanır. Dasein'ın sonlu, kaygılı ve dünyaya atılmış olması insan tecrübesinin önemli bir boyutunu yakalar. Fakat insan yalnız ölüme doğru yaşamaz; başkaları tarafından öldürülme korkusuyla, aç kalma tehlikesiyle, sınır dışı edilme ihtimaliyle, hukukî tanınma mücadelesiyle ve kültürel silinmeyle de yaşar. Sonluluk evrenseldir; sonluluğun dağılımı siyasîdir. Her insan ölüyor, fakat bazı rejimler kimin daha erken ve daha değersiz öleceğine karar verir.

Ontoloji insanın ölüm karşısındaki yalnızlığını anlatırken antropoloji ölümün farklı toplumlarda nasıl anlamlandırıldığını, sosyoloji yasin kimlere kamusal olarak tanındığını, hukuk hangi ölümün suç sayıldığını, siyaset hangi ölümlerin sayıya indirildiğini gösterir. Freiburg'un tekil Dasein'ı bu çoğul seslerle karşılaşmadığında kendi yalnızlığını insanlığın ortak kaderi sanır.

Freiburg ontolojisinin tamamı reddedilmemelidir. Teknik eleştirisi, tabiatın kaynaklaştırılmasına yönelik uyarısı, insanı dünyadan kopuk bilinç olarak görmemesi ve mekânla kurulan ilişkiye verdiği önem hâlâ verimlidir. Fakat bu kavramlar kendi felsefî mabedlerinden çıkarılmalıdır. Varlık sorusu hukukla, adaletle, emekle, sömürgecilikle, bedenle, cinsiyetle ve çoğul kültürlerle yeniden karşılaştırılmalıdır.

Heidegger'in varlığı yeniden düşünme çağrısı korunabilir; fakat varlık adına konuşma tekeli kırılmalıdır. Yeryüzü yalnız Kara Orman değildir. Dil yalnız Almanca ve Grekçe değildir. Tarih yalnız Avrupa metafiziğinin tarihi değildir. İnsan yalnız trajik, yalnız ve erkek bir Dasein değildir. Dünya, birbirine indirgenemeyen hayat biçimlerinin, hafızaların, sömürge yaralarının ve adalet taleplerinin karşılaşma alanıdır.

Heterobilim neşteri Freiburg'u öldürmek için değil, ontolojik şişkinliği indirmek için kullanılır. Varlık tahtından indirilmeli, hayatın müşterek masasına oturtulmalıdır. Ontoloji diğer disiplinlerle konuştuğu ölçüde insanîleşir; onları küçümsediği anda kendi kavramsal taşrasında boğulur.

Kara Orman'daki patika, düşünce için değerli bir yoldur. Fakat dünyaya çıkan tek yol değildir. Bazen hakikate ormandan değil, limandan, fabrikadan, sınır kapısından, mahkeme koridorundan veya yıkılmış bir köyün sessizliğinden gidilir.

Filozof Kirpi: "Kendi taşrasını varlığın merkezi sanan filozof, dünyayı düşünmez; dünyaya kendi penceresinin ölçüsünü dayatır."