

Heidegger, Nietzsche ve Politika (Heidegger, Nietzsche And Politics):¹

'Felsefenin Sonu' Batı'nın Sonu mu veya Politik Felsefe Bir Daha Olanaklı mıdır?

Otto Pöggeler

Heidegger 1964 yılında "Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi" isimli bir seminer verdi. Ortaya attığı bu "Felsefenin Sonu" formülasyonunda kökten reddedici bir tavır yoktu; çünkü Heidegger'in belirttiği üzere, zaten felsefi gelenek şimdiye kadar hiç bir zaman kendi köklerine tam anlamıyla ulaşmaya muvaffak olamamıştı: "Felsefe, muhakkak ki aklın ışığı hakkında konuşur ama, bu bizi, Varlığın mahfuz beyan açıklığına götüremez." Varlık hakikatinin insanoğluna açık olabilmesi ve aklın, Varlık'ın varlıklardan farklı oluşunu idrak edebilmesi için, Heidegger'in inancına göre, mutlaka bir beyan olmalı ve insan mutlaka böyle belirli bir açıklığın kendine yöneltici belirli bir boyutu üzerinde yer almalıdır. Felsefenin sonu demek yeni bir başlangıç imkanına sahip olmak demektir: "Belki şunu ifade edebiliriz ki, *beyanın*, yani tam anlamıyla özgürce bir açılmanın, sonsuzluğa uzanan uzay ve ruha diriliş katan zaman ile bunlar içinde var olan ve yok olan her şeyin her şey karşısında bir bütünlük teşkil ettiği ve birbirini koruma konumunda bulunduğu bir mevcudiyet içinde gerçekleşip gerçekleşmediğini şimdikinden farklı bir şekilde hiç çekinmeden sormayı başarabildiğimiz zaman beklediğimiz gün gelmiş olacaktır."

Felsefenin sonu, sadece birkaç filozofu alâkadar eden bir mesele değildir. Heidegger'e göre felsefenin sonu Batı'nın sonudur: Batı'nın -yani, "felsefeye" dayanan Grek ve modern Avrupa kültürünün sonu. Sadece bu gelenek, ama yalnızca bu Avrupa geleneği tam anlamıyla düalist bir karakter arz eder: Avrupa geleneğinde dinsel ve politik sahalardan birbiriyle karşılaşması akılla düşünülen veya temellendirilen bir Varlık anlayışına yönelik içinde gerçekleşir. Böyle bir yöneliş ve düşünme biçimi, netice itibarıyla sadece belirli kıstasların edinilmesiyle sınırlı kalmaktadır. Nietzsche'nin nihilizm iddiasını ortaya atması bu sebeptendir. Belki de, herşeyi kuşatacak bir anlayışa yönelmiş

¹ (Bu makalenin büyük bir kısmı daha önceki iki konuşmada dile getirilmiştir. Bunlardan birincisi, Chicago Üniversitesi John M. Olin Demokrasinin Teori ve Pratiğini Araştırma Merkezi'nde, Haziran 1989'da sunulan bir konferans idi. Diğer konuşma ise, Duquesne Üniversitesi'nde (Pittsburgh) Ekim 1989'da gerçekleşmiştir. Bu metni değerlendirdiği için Elisabeth Brient'e teşekkür ederim.)

yanlış bir "metafizik" arayış, hayatın çok yönlülüğünü ve açıklığını yok sayma anlamına gelmektedir: ve bu sebeple bir nihilizm olmaktadır. Herşeye karşılık, yine de felsefi gelenek ve Batı'nın içine girdiği yöneliş büyük bir çöküşün ızdırabına katlanmak zorunda kalmayabilirdi ve bu yüzyılın bir düzen sunma iddiasındaki bütün felsefi girişimleri derin bir tutarsızlık çelişkesine düşmeyebilirdi. Georg Lukàcs, Martin Heidegger ve Albert Einstein gibi politik angajmana girmiş olmalarıyla tanınmış filozof ve bilim adamları, bir anlamda Gulag, Auschwitz ve Hiroşima felâketlerine giden yolları açmışlardır. Ortaya çıkan acı bilançolar kendi niyetlerine ne kadar zıtlık arz etmiş olsa da gerçek değişmez.

Batı: Garb demektir. Hegel tarih felsefesi derslerinde, insanlık tarihini Güneşin gökyüzündeki hareketi ile mukayese eder: Güneş Doğu'dan doğar ve Batı'da batar. Tarihi süreç içinde Güneş -ki, Mutlak İyi ve İlâhi Olan'ın sembolüdür- insanların kalplerinde doğar ve daha sonra en güçlü ışıklarını saçarak Batı ufuklarında zeval bulur. Hegel Berlin'e geldiğinde, Prusya Devleti'nin sadece sonradan görmüşlüğe dayalı *parvenu* bir yapı olmadığını fark etmiş ve de tam tersine, bu devletin (Prusyalı reformcuların da söylediği gibi) muhkem bir entelektüalizm üzerinde yükseldiğini çok iyi anlamıştı. Prusya, Viyana Kongresi'nden sonra, o zamanın büyük devletleri arasında beşinci ve en genç üye olarak yerini almıştı. Hegel, tarihin aklının Avrupa devletleri topluluğu içinde mevzilendiğini müşahade ediyordu. Hegel ayrıca, geniş toprakları ve inanılmaz doğal kaynaklarıyla Avrupa'nın kanatları olan Amerika ve Rusya'nın da geleceğin öncü güçleri olabileceğini öngörmüştü. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için, Amerikan sivil toplumunun daha makul bir devlet yapısına kavuşacak bir dönüşümü yaşaması ve Rus despotizminin de sivil toplum ve temel haklar doktrininin gereklerinin uygulanabildiği dengeli bir yapıya kavuşturulması gerekiyordu. Bu durumda da gerçek değişmeyecek ve gelecekte de tarihe yön verecek olan Avrupa aklından başka bir şey olmayacaktı.

Hegel'in Avrupa anlayışı bir kenara bırakılmaya başlandığında, "Batı" ifadesine yüklenen anlam değişmişti: Fransa ve geçmişte Rusya ile mukayese edilmiş olan İngiltere gibi büyük devletler de (ki bunların arasında önceleri İspanya da vardı) artık Merkezi Avrupa'dan ayrı kabul ediliyorlardı. Bu anlayışın geçerli olduğu Merkezi Avrupa'da çok değişik halklar bölük pörçük devletçikler halinde yaşamaktaydı ve henüz hiçbir milli devlet kurulamamıştı. Jacques Derrida, *De l'esprit* (Ruh Üzerine) isimli eserinde Heidegger'in 1933'te Friburg Üniversitesi Rektörü olması dolayısıyla yaptığı Açılış Konuşması'nı değerlendirirken çok yerinde olarak İngiliz hikâyeci Matthew Arnold'tan (73. dipnotta) bir alıntı yapar. *Arminus ve "Geist"* başlıklı bir mektupta Arnold, teatral olarak bir Prusya'lının (veya Almanın) temsilini şöyle canlandırır: "Liberalizm ve despotizm!" diye bağırır Prusyalı, 'gelin artık bu kalıpların ve sloganların ötesine geçelim. Şimdi artık bir halkı birleştiren ya da bölen tek şey *Geist*'tir. Orada -Berlin'de- sizin göreceğiniz şudur ki, biz *Geist* 'ı ya da sizin veya bir Fransız'ın deyişiyle *aklı*, *Ungeist*'in karşısına çıkardık. *Geist*'in *Ungeist* karşısında zafer kazanması bizim için dünyanın en büyük meselesidir.... Biz Kuzeyli Almanlar hep *Geist*'in üstünlüğü için mücadele etmişizdir.... Sizin orta düzey insanlarınız bir *Ungeist* haline dūçar olmuştur; tıpkı aristokratlarınızın da aynı dertten muzdarip olması gibi..."' Batı liberalizmi ve Rus despotizmi arasında orta bir yol bulma, Merkezi Avrupa'nın -Avusturya ve özellikle de Prusya ve Almanya'nın- mı vazifesi idi? Merkezi Avrupa devletleri arasında diğerlerine hakkıyla önderlik edebilecek güçlü devletlerin kurulabilmesi çabaları iki dünya savaşıyla yaşanan facia ve felâket katastroflarıyla sonuçlandı. Böylesine

yıkımlar Batı geleneğine karşı çıkıldığı için mi gelmişti? Ayrıca, Merkezi Avrupa devletlerinin, büyük Batı devletlerinin milliyetçilik ve emperyalizm anlayışlarını aynen kabul etmeleri de yanlış bir yol mu olmuştur?

Tocqueville Amerika'daki tecrübelerinden çok şeyler öğrenmişti; o daha çok geleceğe bakıyordu; bunun anlamı pratikte, yarımlar adına Amerika ve Rusya'nın sahip buldukları potansiyel imkânlar ve insanlığı sürükleyebilecekleri tehlikelere aynı ölçüde işaret etmek demektir. Buna karşılık, sadece tehlikeleri göz önüne aldığından büyük tarihçi Jacob Burckhardt bu tür bir düşünce biçimini ters yüz etmektedir. Burckhardt, küçük İsviçre toplulukları bağlamında kitle demokrasisinin bir anlam ifade etmediğini müşahede etmiş ve referanduma dayalı plebisiter bir demokraside III. Napolyon'un, gücü seçimler yoluyla rahatlıkla ele geçirebilmesi gerçeği karşısında, kitle demokrasisinin taşıdığı iç tutarsızlığa dikkat çekmiştir. 1974 yılında "büyük Avrupalı" Carl Jacob Burckhardt'ın ölümünden sonra Heidegger, Burckhardt'ın Max Alioth'a 1833'de yazdığı bir mektuptan şu alıntıyı yapar: "Yaşım ilerledikçe sahip olduğum yargılarım, içimde tek taraflı olarak her geçen gün biraz daha pekişiyor; bu inandığım şeylerden bir tanesi de, Greklerin çöküşünün demokrasinin gündeme gelmesiyle başladığı yolundaki inancımdır." Bu iktibasla ilgili olarak Heidegger şöyle bir yorumda bulunur: "Bizim Avrupa'mız, çok çeşitlilik arz eden (ve bu yüzden zayıf düşen ve tüm hükmünü yitiren) bir Üst karşısında, alttan gelen (ve bu Alt'ın eğilimlerine dayanan) demokrasi tarafından mahvedilmiştir."² 1930'lu yıllarda Heidegger bu kanaatini desteklemek için Burckhardt'ın bir arkadaşının çok daha radikal görüşlerinden iktibaslarla bulunuyordu: Bu isim Friedrich Nietzsche idi. Her halükârda, bu "demokrasi" (terim tırnak içerisinde!) eleştirisi sadece Heidegger'e ait bir eleştiri değildir, uzunca geçmiş olan bir Avrupa geleneğine dayanmaktadır.

Tabii, İngilizler sadece İskoçya ve İrlanda'yı işgal etmekle kalmadılar; aynı zamanda bir imparatorluk hakimiyeti de kurdular. Bu açıdan İngiliz İmparatorluğu ile Avrupa arasında bir ayırma gidilmesini öngören Franz Rosenzweig olmuştur. Hegel'in tarih felsefesinin sıkı bir takipçisi olan Rozenzweig, 1917'de "Globus" isimli denemesini kaleme aldı -(Rosenzweig'in zihninde Friedrich Naumann'ın Central Europe (Merkezi Avrupa) isimli kitabı da önemli bir yer tutuyordu.) Rosenzweig, I. Dünya Savaşı'nı kültür (Almanlar) ile (İngilizler ve onların ajanı rolünü oynayan Fransızların temsilcisi olduğu) uygarlık arasındaki bir savaş olarak görüyordu. Büyük Britanya, Merkezi Avrupa ve Rusya, hali hazırdaki veya gelecekte mümkün olabilecek üç imparatorluk biçimini temsil ediyordu. Bunlardan başka hesaba katılabilecek güçler olarak geriye, Japonya, Kuzey Amerika ve İslâm Devletleri kalıyordu.³ On dokuzuncu yüzyılda Almanya'daki İngiltere ve Amerika imajında bir olumsuzluk ağır basmaya başladı ve bilhassa bu yüzyılın ikinci yarısında Alman mütefekkirler bu tür bir "Batı"ya giderek daha fazla bir şüpheyle bakar olmuşlardı. I. Dünya Savaşı'ndan sonraki ilk dersinde Heidegger, felsefe ile *Weltanschauung*'u (dünya görüşü) birbirinden ayırıyordu. Örneğin Heidegger'e göre, Kara Ormanlar'da kendi halinde yaşayan bir köylü kendi *Weltanschauung*'una sahiptir, aynı şey bir dini gelenekle ilgisi olmayan bir işçi için de geçerlidir; ve işte tam bu anlamda, "Söz Anglo-Amerikan ve Alman *Weltanschauung*'ları arasındaki zıtlık hakkında konuşulmuştur." Açıkça görülmektedir ki, Heidegger, bu konuda Max Scheler'in (ve Scheler'in arkadaşı Werner Sombart'ın) fikirlerini nazarı itibara almaktadır.⁴ Scheler, anti-Hristiyan bir polemığe girmeksizin,

Nietzsche'nin *ressentiment* (gayri meşru hırs) kavramına başvuruyordu: statü üstünlüğü yolunda tarihi bir ayrıcalık payesi kazanmak ve bir gelenek oluşturmak uğruna, gayri meşru hırsılara sahip olmayla karakter bulan burjuva şahsiyettir. (Scheler, İngiltere ve Amerika'ya hiç gitmemiş olsa da, İngiltere ve Amerika'da gelişen kapitalizmin Kalvinistik kökleri üzerine meşhur tezin sahibi olan Max Weber'den çok daha önemli bir isimdir.) Scheler, I. Dünya Savaşı boyunca kendi fikirlerinin milliyetçi propagandanın amaçlarına hizmet edebilecek tarzda kullanılmasına izin verebilecek bir konuma getirilmek istendi. Ancak, bilhassa 1916'dan sonra savaşın ve dolayısıyla milliyetçilik ve emperyalizmin Avrupa'nın "iflasi"nı getirdiği gerçeğinin açıkça farkına varmıştı. Scheler, dini bir Rönesans yoluyla kapitalizm ve komünizmin birbiriyle bağdaştırılmasını getirecek bir "dayanışma" (solidarity) ruhunu esas alan bir Avrupa yönelişi oluşturmak istemişti. (Zaten daha önce, Schelling'in bir izleyicisi olan Fransız sosyalist Leroux da, Hristiyanlığın sevgi anlayışını insan dayanışmasının temeli olarak ele almıştı.) Scheler, dayanışmayı esas alacak bu yeni yönelişin ancak Fransa ve Almanya arasında yeni bir birliğin kurulmasıyla hayat bulabileceği görüşündeydi. Ona göre en ürkütücü alternatif ise, kapitalist Amerika ve komünist Rusya arasında parçalara bölünmüş bir Avrupa ihtimalinin gündeme gelmesi olurdu.

Bu açıdan, "Batı" kavramı şu anlamda da düşünülebilirdi: Kıta Avrupası'na karşı İngiltere ve Amerika. Günümüzde "Kıta Avrupası Felsefesi" (Continental Philosophy), spekülatif, varoluşçu ve hermeneutik unsurları bünyesinde bünyesinde barındıran bir felsefe olarak bilinmektedir ki, en azından Kontinental bir kahvaltılık kadar gösterişsiz ve sadedir. (Kant'ın Hume ile olan ilişkisi sebebiyle ve Viyana Okulu'nun pozitivizmi yüzünden Konigsberg ve Viyana Kıta Avrupası'na ait değildir.) Ancak bir kriz dönemi olan 1960 sonrası yıllar içinde, Kıta Avrupası felsefesi, Amerikan üniversitelerini köklü bir şekilde etkisi altına almaya başlamıştır; bunun sonucunda ise, sadece ilâhiyat ve beşeri bilimler fakülteleri değil, aynı zamanda felsefe fakülteleri de derin bir şekilde yeniden biçimlenir hale gelmişlerdir. Belki de ancak bu sayede, "sivil toplum ve devlet" ve "teknoloji çağında din ve sanat" gibi mevzuların, bu Kontinental felsefe aracılığıyla köklü bir tarzda yeniden ele alınması mümkün olabilir mi şeklindeki bir düşünme yönelişi giderek belirginlik kazanmaya başlamıştır. Yoksa, bu yolla savaşın galibi, yenilgiye uğrayanların ruhu tarafından bir daha esir mi edilmiş oluyordu; yani diğer bir deyişle, Fransız egizantsiyalizmi ve dekonstrüksiyonizmi kisvesi altında, Alman historisizmi (tarihselciliği) galibiyetini yeniden ilan mı ediyordu?

Tabii, Doğu-Batı ayırımı, bir tarafta Avrupa geleneğini paylaşan ve Amerika Birleşik Devletleri'nin politik liderliği altında toplanmış Batı ülkeleriyle; diğer tarafta, Sovyetler Birliği'nin tesiri altında kalmış devletler arasındaki kutuplaşmayla da tanımlanabilir. Böyle bir kutuplaşma olsa bile, Scheler gibi bazı mütefekkirler, Amerika ve Rusya'nın, yani kapitalizm ve komünizmin dayandığı köklerin aynı olduğu görüşünde birleşiyorlardı. Bundan başka, Batı'nın büyük gelenekleri ile (yani, Avrupa, Amerika ve Sovyetler Birliği ile) Doğu Asya gelenekleri arasında büyük bir ayrılık yok mudur? Keiji Nishitani (Heidegger'in Kyoto Okulu'ndaki en önemli tilmizidir ve onun başından da Japon savaş partisine katılma macerası geçmiştir.) bu görüşü desteklemek adına Toynbee'ye atıfta bulunur; ayrıca, diğer Akdeniz ve Avrupa kültürleri gibi İran dini de benliğin -ve böylece tarihin akışının anlaşılmasını hedef alan bir düşünce yönelişi içinde iken; bir Zen Budizm ve Taoizm daha çok içine kapalı anonim bir bütünselliğin önem arz ettiği bünyeler olarak tezahür etmektedirler.⁵ Taoizm ve Japon geleneği ile bir

diyaloğ içine girmiş olan Heidegger, günümüzde Çin'de yeni bir etki alanı oluşturmaya başlamıştır. Çin'de Kültürel Devrim sonrasında aklın ve felsefi geleneğin asıl ve gerçek temsilcisi olarak Hegel üzerine çalışılıyordu. Fakat günümüzde, *Varlık ve Zaman*'ın tercüme edilerek on binlerce nüshasının tüm ülke genelinde dağıtılmış olması sebebiyle Heidegger ismi öne çıkmış bulunmaktadır. Belki de Heidegger düşüncesi, Çin'deki fikir geleneklerinin ve özellikle de Taoizm'in yeniden hayat bulmasına önemli bir katkı yapacak ve böylece bünyedeki yanlış unsurların "ayrıştırılması" ("destruction") süreci içinde Çin felsefesi gelecekte izleyeceği yolu yine kendisi bulacaktır.⁶

"Batı" ifadesi, bir dizi farklı anlam kümelerine işaret eder: Fransa ve İngiltere'de ortaya çıkmış siyasal düşünce biçimi (hem demokrasi, hem de emperyalizm dahil olmak üzere), burjuvazi ruhu (Weber ve Scheler'e göre bu ruh İngiltere ve Amerika'nın sahip olduğu bir karakteristiktir), Sovyetler Birliği'nin karşısında Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ve son olarak da, Doğu Asya karşısında Avrupa, Amerika ve Sovyetler Birliği'nin oluşturduğu bütünlük. Heidegger bütün bu ayırımları göz önüne alıp değerlendirmiştir. Aynı zamanda Doğu ile bir diyalogu bizzat başlatmıştır; ama bununla birlikte, Heidegger'in temel görüşüne göre, öncelikle "Batı" (Eski Greklerden günümüze kadar şekillenerek gelen Batılı düşünce ve davranış biçimi) kendi köklerinden kopmuştu ve yeni bir başlangıç ihtiyacı içindeydi. Bu sebeple Heidegger'i, "modern" dönemde yaşamış olsa bile, çok daha yeni bir geleceğin peşinde koşmuş bir düşünür olarak görmek daha doğru değil midir? İşte bu açıdan, Heidegger için Avrupa'nın modernlikle kazandığı yapı, antikitede köklerimizden yitirmiş olmamızın sonucundan başka bir şey değildir ve ayrıca Heidegger zaten bizzat klasik felsefenin kendisinin, tefekkürün asli ve en eski gayesi olan idrâk biçiminden daha çok önceleri kopmuş olduğu kanaatindedir. "Postmodernizm" kavramını Heidegger değil, başkaları öne çıkarmıştır. Tabii, postmodernizm kavramını polemik itibarıyla kullanmak mümkündür, ancak, bu kavramın günümüz için net sınırları var mıdır?

Eğer kendimizi mimari ile sınırlandıracak olursak, modern ve postmodern mimari arasında kolaylıkla çok doğru ve yerinde bir ayırıma gitmemiz mümkündür. ("Biçim fonksiyondan sonra gelir" formülü ile) Sullivan, Gropius ve Mies van der Rohe büyük bir başarı kazanmışlardı: Bütün dünyada uluslararası tek bir "modern" stil benimsemişti. Ancak, her ne kadar başarılı olsa da, modernlik bir çokları için tam bir kâbus haline de gelmişti ve bu yüzden postmodernizmin, -mesela bir Hollein'in yeni bina şekilleri ve saydam materyaller kullanmasıyla veya bir Stirling'in değişik geleneklerden izler taşıyan mimari anlayışla- gündeme gelişi alkışlarla karşılanmıştı. Fakat, felsefe söz konusu olunca farklı bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz: şimdiye kadar hiçbir zaman uluslararası tek bir modern felsefe anlayışı var olmamıştır. Hakikaten, bundan sadece otuz yıl önce, felsefede birbirinden oldukça farklı üç büyük etki sahasının varlığından bahsetmek mümkündü: Büyük metafizik ve varoluşsal meselelerin çözümüne yönelik ve düşüncenin tarihselliğini vurgulayan Kıta Avrupa'sı, bunun yerine nominalistik ve pozitivist analitik gelenekleri benimseyen İngilizce konuşan Anglo-Sakson dünya ve ayrıca, daha fazla politik bir zihni yönelimin ve materyalizmin tesiri altında kalan ve siyasal güce dayalı Marksizm'in hakim olduğu Sovyetler Birliği ve uydu devletlerin dahil olduğu blok. Bununla beraber son birkaç on yıldır durum tamamen değişmiş bulunmaktadır: Günümüzde bütün bu eğilimlere dünyanın bütün kıtalarında ve bütün ülkelerinde rastlamak mümkündür. Felsefe dünyasında şimdiye kadar hiçbir zaman birleşik tek bir uluslararası modernite düşüncesi teşekkül etmediği için;

postmodernizm, kendini modernizmden ayırmak hususunda oldukça zor bir duruma karşı karşı karşıya kalmıştır. Birçok postmodernizmler vardır ve zamanından önce ortaya çıkmış postmodern eğilimler de söz konusudur. Tabii burada biri çıkıp belki şunu söyleyebilir: postmodernizm, kapsayıcı ve tamamen yeterli tek bir düşünce sistemi vardır veya tarihin veya dünya tarihinin ancak tek bir akış yönü olabilir görüşünü kabul etmez. (Burada, kendisine şimdiye kadar sayısız eleştiri yöneltilmiş Hegel'i hatırlatmamız yerinde olabilir.) Modernizm karşısında daha fazla avantaja sahip olma iddiasıyla yola çıkan postmodernizm adına sorumlu özne ve hakikat gibi merkezi öneme sahip kavramların yok sayılıp sayılmadığını sorgulama meselesi ortaya çıkmaktadır. Modernite ve postmodernite arasındaki polemikğin taraftarları, en iyi değerlendirmeye, ya sadece tek taraflı bazı manevralar yaparak ya da bazı temel ayrıntıları sürekli gözden kaçıran bir tür totaliter eleştiride bulunmak suretiyle iddialarına sahip çıkmaya çalışır görünmektedirler.

Notlar

- ¹ Mathew Arnold, cited in Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987), n. 73.
- ² Quoted in Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger, 1929-1976* (Frankfurt, 1983), p.232.
- ³ Franz Rosenzweig, *Zweistromland, vol.3 of Gesammelte Schriften*, (Dordrecht, 1984), pp.313-68.
- ⁴ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Frankfurt, 1987), p. 7 Cf. My essay "Scheler und die heutigen anthropologischen Ansätze zur Metaphysik," *Heidelberger Jahrbücker* 33 (1989): p. 175-92.
- ⁵ Keiji Nishitani, *Was ist Religion?* (Frankfurt, 1982), p. 310. Cf. Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Freiburg, 1983), pp. 362-64.
- ⁶ Wei Hsiung, "Chinesische Heidegger-Rezeption," in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vol. 3, ed. D. Papenfus and Pöggeler (Frankfurt, 1990).

Çevirenin Notları:

I- Yazar, sadece başlangıç bölümünü çevirdiğimiz, "Heidegger, Nietzsche and Politics" isimli makalesinin yukarıdaki son cümlesinden hemen sonra gelen paragrafta şunları dile getirmektedir:

"Ben genel çerçevesiyle bu görüşlerimi, Heidegger'in Batı'nın çöküşü konusundaki yaklaşım biçimini yeniden ele alarak değerlendirmeye bir başlangıç teşkil etmesi niyetiyle dile getirmiş bulunuyorum. Heidegger'in bu mevzudaki görüşlerini, kendi düşünce yolunun oluşum tarihi içindeki üç devre boyunca nasıl bir seyir izlediğini incelemek istiyorum: Birinci devre *Vartlık ve Zaman* ile nihayet bulur; 1930 ve 1940 yılları arasını kapsayan ikinci devrede Heidegger belirgin bir şekilde Nietzsche'nin tezlerine cevap verme açısından onunla bir etkileşim içinde olmuştur ve 1940'lı yıllardan sonraki üçüncü devre içinde ise, Heidegger yeni bir idrâk biçiminin arayışı içinde Nietzsche'ye karşı son derece eleştirel bir tutum benimsemiştir."

Makalesinin sonraki sayfalarında Heidegger'in bütün düşünsel yaşamı boyunca önce Nietzsche'ye başvurması ve daha sonra ise onu son derece radikal bir biçimde eleştirmesi üzerine Nihilizm ve Politika ilişkileri bağlamında Pöggeler, bence son derece açıklayıcı ve tarihsel saptamalarda bulunmaktadır. Şimdilik bu saptamaların yalnızca İngilizce olarak aktarılması, ilgilenenler açısından belki bir gündeme ana hatlarıyla işaret edebilmesi adına sanırım yararlı olabilir: "Together with Nietzsche, Heidegger wished to return to the "tragic" age of Greece, when philosophy and poetry seemed to be close neighbors. ... The problem concerns the salvation of

European *Geist* in a time of decline. Nevertheless, Heidegger's first lecture course on Nietzsche takes this project of salvation to be the task of the Germans: "The varied conflict we know between the Dionysian and the Apollonian, between holy passion and sober exposition, is a hidden law of the style of the historical determination of the German people, and one day must find us ready and prepared for it to take its form. This antithesis is not just a formula with the help of which we may only describe our 'culture.' With this conflict, Hölderlin and Nietzsche have set a question mark in front of the task of the Germans, to find their essence in a historical way. Will we understand the question mark? One thing is certain, history will take its revenge upon us if we do not understand it. (pp. 131-132)

... [Heidegger] relied on Nietzsche's "great politics"-on the diagnosis of a world revolution and the necessity of the fight against so-called democracy. "Europe tries to cling to democracy and will not admit that this 'democracy' will be Europe's historical death. For democracy is-as Nietzsche clearly saw-only a kind of nihilism." Democracy merely tries to reestablish the old values-in a leveling of all differences between men. Here, Heidegger has in mind Nietzsche's teaching about the revolt of the slaves in Hellenistic Christianity and construes liberalism and socialism as secularized forms of this revolt. Those who experience the Dionysian depth of life must defend status and difference. Nietzsche did not speak about Marxism, of course, but Heidegger freely translated Nietzsche's diagnosis so as to apply to the time after the revolution of Russia: "According to Nietzsche, Christianity is as nihilistic as Bolshevism and therefore as nihilistic as mere socialism." Heidegger also links this diagnosis of the time of world revolution to the beginning of philosophizing; that is, he links it to the teaching of Heraclitus on war as the father of all things, on the depth of *physis*, and on the difference between master and slave. Contrary to the opinion of Hannah Ardent, therefore, it was precisely the study of the Presocratics in the lonely hut at Todtnauberg, joined to the study of Nietzsche that led Heidegger to choose National Socialism. (p. 132-133) ...

In the years 1936 through 1938, in total seclusion, Heidegger wrote his main work, *Contributions to Philosophy*-a final attempt, in the company of Nietzsche and Hölderlin, to search for a "revolution": it offers a sharp criticism of National Socialism, and of "Liberalism" and Bolshevism as well. ... Heidegger regards Max Weber's disenchantment (*Entzauberung*) with the European form of rationalization as itself a great enchantment (*Verzauberung*); but for Heidegger it is only the enchantment of metaphysics, the European tradition that remained unchanged ever since Plato's theory of ideas. Here, Heidegger follows Dilthey and Nietzsche, who viewed the metaphysical tradition as a totality: that is, an illusionary search for ultimate foundations. This search for grounds, this totalitarianism of universal technology, reveals itself as European rationality, because logos and ratio mean reason but also ground. (p. 134)

... Nietzsche, the last of the great philosophers, had (according to Heidegger's interpretation) to find the right term for the totalitarian "will to power." Heidegger confirms that Nietzsche had indeed grasped the truth: metaphysics, now, as totalitarian technology. Thus, following the defeat of France in June 1940, Heidegger could say, in a lecture that draws a continuous line from the Cartesian ego to Nietzsche's will to power: "These days we are witnesses to a mysterious law of history, which states that a certain point a people no longer measures up to the metaphysics that has sprung from its own history; this happens when, precisely, that metaphysics is transformed into the absolute." (p. 135) ...

By the 1940s, Heidegger no longer regarded Nietzsche as the philosopher who had seen the measure of Occidental history and had given an answer to the Greeks. In fact, he no longer viewed Nietzsche as having anything to do with the Greeks, because Nietzsche thought in the manner of Machiavelli and the Romans. Since Herder and Hegel, the Romans had been regarded as the representatives of totalitarian politics. (p. 135)...

In his *Contributions to Philosophy* Heidegger repeats: "This is the time of *Untergang*." He understands *Untergang* in terms of the fall of the hero in Greek tragedy. According to Hölderlin's and Heidegger's interpretation, the fall and death of Antigone signify a new age, an epochal

change; her death has something new to say-it "teaches" us. This *Untergang* is not only decline and fall but also the setting of the sun-a setting into an element that does not vanish (*to me dunon pote*, as Heidegger says, with Heraclitus, in his lecture course of the summer of 1943). Nietzsche seems to be of the opinion that metaphysical and poetic conceptions concerning such as *Untergang* must be taken ironically-not only as tragedy but also as comedy. Heidegger treats this *Untergang* as tragedy alone (perhaps such tragedy was at times also comedy, but only against his will)." (p. 139)

Pöggeler'in yukarıda daha çok politik felsefe açısından ana hatlarıyla alıntılıdığımız Heidegger-Nietzsche analizi, bence Hiçlik ve Varlık konusunda iki düşünürün de yaklaşımlarını daha felsefi veya varlıkbilimsel bir perspektiften derinlemesine bir bakışla netleştirildiği bir çerçeveden daha verimli bir aydınlanma yol açma potansiyelini hiç şüphesiz içinde barındırmaktadır. Böyle bir analiz sunan en önemli isimlerden biri olan Amerikalı filozof William Barrett'in görüşleri bizim için oldukça yararlı açılımlar getirmektedir. William Barrett, Heidegger'in Varlık ve Hiçlik açısından Nietzsche'yi nasıl anladığı üzerine "*Voroluşçuluk Nedir?*" (*What is Existentialism?*) isimli kitabına on yedi yıl aradan sonra yazdığı ek bir ana bölümde dile getirmeye başladığı olgunluk dönemi görüşleriyle özellikle Amerika'da gelmiş geçmiş en iyi varoluşçu felsefe yorumcularından biri olarak kabul edilmektedir. Bu eserinde Barrett, Heidegger'in Nietzsche'yi önce kabul edip, daha sonra acımasızca eleştirmesini ontolojik açıdan son derece çarpıcı ve yetkin bir biçimde yorumlamaktadır. Bunu yapmak çok zor da olsa, buraya özet olarak önce Barrett'e göre Heidegger'in Hiçlik'ten Nietzsche'den farklı olarak ne anladığını yanıtsızmaya çalışacağız. Daha sonra Barrett'in, Heidegger'in *Metafizik Nedir?* ve *Nedenin Doğası Üzerine* isimli eserlerinin karşılaştırılarak Heidegger-Nietzsche ikilemine ontolojik açıdan nasıl yaklaştığını kısa alıntılarla biraz daha ayrıntılı olarak aktarmaya çalışacağız. Bir daha belirtmek gerekirse, Barrett'in seçmede zorlandığımız birbirinden önemli ifadelerinden kısa bazı örnekler şunlar:

"Heidegger's discussion of the Nothing follows just as essentially from the themes of his own thought. His examination of Nothingness is not frivolous play on words, but a serious attempt to confront directly certain modes of experience that are inescapable in human life: the negative is always present in the positive, and indeed, to put it somewhat paradoxically, the positive posits the negative as its very ground. Moreover, in the way it differs from the traditional account of Non-Being, Heidegger's derives from his own radically different understanding of Being, and helps us to understand this latter. (p.183) ...

To understand the negative in experience we have then to go over to a radically different concept of Being. If we do not locate Being primarily in physical substances outside the mind, nor in the mind that apprehends data of which these physical objects may be the cause, but rather in the enveloping presence-the Is of what-is-that encompasses both things and mind, then the disjunction between positive and negative being turns out to be provisional and useful but not absolute. This present situation in which I find myself surrounded by things is always penetrated through and through by the negative. This is particularly evident if we do not forget the temporal sense of the Is. (p.185) ...

... since however far we go in trying to fix our place within the world the Nothing must be invoked, or if not invoked then left unspoken at the end of our address, this Nothing is not empty space outside the universe, but a possibility within human existence itself, insofar as this existence always projects its world.

This essential link between Nothing and World is also the link between the two essays, *What is Metaphysics?* and *On the Nature of Cause*. As the first is concerned with the Nothing, the latter deals with man insofar as he seeks a support or ground for his world. We have spoken of both essays as marking a turning point in Heidegger's thought, but it is the second that more clearly goes to an extreme toward which the early thought of Heidegger had been leading. For what he does in the essay, *On the Nature of Cause*, is to transform the traditional search by philosophers for a First Cause or Ultimate Ground of the universe into a search by man for some ultimate

support to his own existence. Man is placed here more sharply and extremely at the center of the world than in any other of Heidegger's writings. For a thinker who has proclaimed that his thought eschews every form of subjectivism, Heidegger's point of view here seems strangely anthropocentric. It is, in fact, a form of Nietzschean humanism: Man, freed from the search for God, appears as the creator and destroyer of worlds. Man has taken the place of God. The later Heidegger was to go on and repudiate every form of humanism as incomplete and rootless, since it leaves unasked and unanswered the question in what man's humanity is to be rooted. For the later Heidegger, the figure of Nietzsche marks the end of Western philosophy, beyond which thought must slowly and patiently seek for new beginnings, because Nietzsche has gone to the very end and posed the question of humanism in its extreme and decisive form. But in this earlier essay, though the name of Nietzsche is not invoked, the perspective seems thoroughly Nietzschean throughout.

To be sure, a good deal of this is *sotto voce*. The quiet and academic tone of the essay masks the audacity of Heidegger's proposals. He begins, as if he were only another plodding professor, by citing passages from Aristotle, Leibnitz, and other philosophers that have to do with the notion of principle, cause, or ground. Then, without the fanfare of any announcement, he has transformed the whole theme into his own key. The metaphysical quest for a First Cause of the cosmos is transformed into a question of the "fundamental ontology" of human existence: of the *Dasein* that has within itself the possibility of grounding its own existence-though it must always be a ground that is incomplete and therefore involves the negative. (It is from this essay that Sartre derives his own dictum that man seeks to be God-i.e., seeks to establish an absolute ground for his own existence, but must perpetually fail.) Man takes the place of God, as he must in every form of humanism when pushed to its limit. But man, as this Nietzschean creator of his world, must always move within the Void. This is something that Heidegger, however much he may have moved toward Nietzsche in the year 1929, did not forget. ...

At any rate, after this essay Heidegger's thought ceases to have any kinship with anything we might call humanism, whether this humanism call itself "existentialist" (Sartre) or not." (pp. 187-189) (William Barrett, *What is Existentialism?*, 2nd ed., Grove Press Inc., New York, 1964.)

David Hoy, Heidegger'in hümanizme eleştirel bakışı üzerine yukarıda Nietzsche dolayımıyla Sartre'a varan bağlamda söylenenleri, postmodernizmle de ilişkilendirerek biraz daha netleştirilmektedir denilebilir:

"The French post-structuralists inherit the task of criticising humanism from Heidegger. Heidegger's enterprise involves a critique of the humanism he finds rampant in the neo-Kantianism of his time. But humanism is hard to avoid, and the later Heidegger has to criticise the tendency of his own early works like *Being and Time* to sound like pieces of philosophical anthropology. Hence, in 1947 he writes the 'Letter on Humanism' to distance his work from the tendency of Sartre to read it as philosophical anthropology. Heidegger insists that Sartre is still doing philosophical anthropology and has therefore misread him. Heidegger was trying instead to create a new philosophical vocabulary precisely to avoid psychologistic terms like consciousness or subjectivity that still feature in Sartre.

This critique of Sartre by Heidegger is one reason French phenomenology is no longer so prominent in the current philosophical scene. Moreover, the tendency of the times is to move away from humanism, from a philosophy devoted to analysing consciousness, toward an emphasis on linguistic structures and social practices. There is also, of course, a political corollary to this critique of humanism. Sartre and Merleau-Ponty become outdated not only because they were still trying to do phenomenology, but also because as Marxists they were Marxist humanists.

... First, Heidegger sees humanism as metaphysical because of the privilege it gives to man, its ascription to man of a 'universal essence'. Heidegger raises this point in his critique of Sartre, and Derrida agrees that Sartre's philosophy proves that, in Heidegger's words, 'every humanism remains metaphysical' (Derrida ...). Sartre misinterprets Heidegger's claim that *Dasein*'s essence

lies in its existence, and takes this as privileging 'human reality's' subjectivity. Sartre has not freed himself from the tradition of taking consciousness as the paradigm of philosophy, and his metaphysical bias is shown in his conception of man as the being who desires to be like god. Heidegger, in contrast, does not want to talk about man only, but about man only insofar as there is something more than man. This rejection of humanism, of privilege given to man, Heidegger thinks, does not entail that his thinking is anti-humanistic or inhumane. On the contrary, Heidegger is trying to avoid the subjectivism and idealism he thinks make traditional humanism itself inhumane, and to lay the basis for a higher humanism, one that does not worship man as the center and telos of all being." (David C. Hoy, "Jacques Derrida", in Q. Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Boston, Cambridge University Press, 1985, pp. 46-48.)

Nietzsche'den Sartre'a uzanan radikal hümanizm eleştirisinin, bizzat kendisinin *Varlık ve Zaman* gibi ilk dönem çalışmaları için de geçerli olduğunu bir öz eleştiri olarak öne sürdüğünü bildiğimiz Heidegger, bize bundan sonrası için birşey söylemekte midir? Hem birey ve hem de tüm insanlık için izlenecek bir anlam ve hayat yolundan söz etmek artık olanaklı mıdır? Heidegger, deyim yerindeyse, bir anlamda nihilist sübjektivizm veya insana tapınan hümanizmin ötesinde daha üst bir hümanizm adına herşeyi bir belirsizlik ve anlamsızlığa mahkum etmiş olamakta mıdır?

Bu belirsizlik konusunda, Hubert L. Dreyfus'un "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics" isimli makalesinden kısa bir alıntı yaptıktan sonra; Heidegger'in Nietzsche'nin sanat felsefesi bağlamında geleceğe ilişkin mesaj arayışlarını aslında her zaman sürdürerek, sanat ve fenomenolijide yaratıcılıkla yaşama yön vermeye ilişkin yorumlarını Nietzsche'de de bulmak istediği üzerine Michel Haar'ın "Heidegger and the Nietzschean 'Physiology of Art'" isimli makalesinden alıntılar yapacağız. Haar, Heidegger'in daha çok sanat felsefesi bağlamında Nietzsche'yi hoşgörür bir tavır takınmasını, literatürde şimdiye kadar yeterince dikkat çekilmemiş ve üzerine pek fazla eğilinmemiş bir konu olarak görmektedir. Haar'ın yaptığı analize göre, Heidegger düşüncesinde Batı'nın son metafizikçisi olarak yerini alan Nietzsche, aslında pozitivist ve materyalist bir dille söylediklerinin tam tersini dile getirmek isteyen isim olarak her zaman bir korunmaya mazhar olmuştur: Tabii sonuç olarak tüm bu yorumlarda, Heidegger'in kendi sübjektivitesinin, Nietzsche'nin sübjektivitesi karşısındaki konumu ne kadar tutarlı olabilmiştir sorusuna, bence tek ve net bir cevap vermenin kesinlikle olanaksız olduğunu unutmamak da doğru bir değerlendirme adına son derece önem taşımaktadır. Önce belirsizlik üzerine Dreyfus'un'un dediklerine bakalım:

"... Heidegger agrees with Nietzsche that "There is no longer any goal in and through which all the forces of the historical existence of peoples can cohere and in the direction of which they can develop"[M. Heidegger, Nietzsche, Volume One, Harper and Row, 1979, p.47.]

Nihilism is Nietzsche's name for this loss of meaning or direction. Both Kierkegaard and Nietzsche agree that if nihilism were complete, there would be no significant private or public issues. Nothing would have authority for us, would make a claim on us, would demand a commitment from us. In a non-nihilistic age there is something at stake, there are questions that all can agree are important, even if they violently disagree as to what the answers to these questions are. But in our age, everything is in the process of becoming equal. There is less and less difference between political parties, between religious communities, between social causes, between cultural practices – everything is on a par, all meaningful differences are being levelled.

... Heidegger holds that given our historical essence -- the kind of beings we became in fifth century BC Greece when our culture gained its identity -- such a community is necessary to us or else we will remain in nihilism. It is, he thinks, our only hope, or, as he puts it, our destiny.

It follows for Heidegger that our deepest needs will be satisfied and our distress overcome only when our culture gets a new center. ..."

(<http://socrates.berkeley.edu/%7Ehdreyfus/pdf/HdgerOnArtTechPoli.pdf>)

Michel Haar, "Heidegger and the Nietzschean 'Physiology of Art'" isimli makalesinde Heidegger'in pozitivist ve biyolojist olduğu için ölümcül eleştiriye mahkum ettiği Nietzsche'yi, kendi fenomenolojisinin anlam dünyası içinden ve belki biraz da onun görüşlerini kendisininkilere monte edici bir bakışla nasıl bir koruma tavrı içinde olduğu üzerine şöyle bir analiz perspektifi geliştirilmiştir:

"The general tendency of Heidegger's interpretation of Nietzsche is apparently reductive. It consists in showing how Nietzschean philosophy remains imprisoned within the structures of traditional metaphysics; so that, for example, the Will to Power and the Eternal Return correspond to the metaphysical concepts of *essence* and *existence*, so that the traditional definition of truth as *adequatio, homoiōsis*, is never brought into question; so that the very essence of nihilism remains unthought; and so on. However, it would seem that there exists at the same another tendency, which consists, in contrary fashion, of 'saving' Nietzsche from metaphysics, justifying him, as it were, by showing for example that his vocabulary betrays a more radically innovative intention or one which anticipates phenomenology.

It is surprising to note that this 'apology' for Nietzsche appears especially in the interpretation of Nietzsche's aesthetics. For example, Heidegger suggests that Nietzsche clears a path to a 'new interpretation of the sensible', one which might escape the Platonic dualism of the sensible and the supra-sensible. Heidegger also shows that the Nietzschean concept of *appearance*, which is not opposed either to essence or to reality, already moves in the phenomenological direction of a *shining forth*. Despite his doctrine of perspectivism, in which one still finds the relativistic Platonic notion of necessary illusion or error, Nietzsche values art so highly only because it makes manifest the *phenomenal* character of reality. Art makes the very *shining* of things apparent, and in so doing transfigures them. 'Art', writes Heidegger, 'induces reality, which is in itself a shining, to shine most profoundly and supremely in scintillating transfiguration.' Neither of these two points is very extensively developed.

There is one point, however, on which Heidegger dwells at length and gives a large number of arguments, and that is the theme of the 'physiology of art'. That art might be the expression of a bodily state does not, in Heidegger's opinion, mean that Nietzsche sustains a biological or organicist interpretation of artistic creation and thus a deterministic one: What is strange and almost incomprehensible is the fact that he tries to make his conception of the aesthetic state accessible to his contemporaries, and tries to convince them of it, by speaking the language of physiology and biology. Through a positivistic, materialistic language, Nietzsche would, in fact, have wanted to say just the opposite. There are two reasons for this. First, that in fact the life Nietzsche speaks of has nothing whatsoever to do with an object of scientific observation: it is the Will to Power's metaphysical essence. Secondly, and above all, that the bodily state described by Nietzsche as the condition both of artistic creation and of receptivity to art, the state he calls the fundamental aesthetic state, intoxication or rapture (*Rausch*), does not designate, despite the terms employed, a state of the physical, animal body (*Körper*). It means rather a *Stimmung* or affective disposition which is neither purely physical nor purely psychological, neither objective nor subjective.

This *Stimmung* belongs to the 'lived body' (*Leib*), as it has been described by phenomenology. The question that arises from this is whether Heidegger doesn't go too far in his 'saving' of Nietzsche. Is the distinction between *Körper* and *Leib* one that has meaning in Nietzsche? Doesn't Heidegger introduce the phenomenological meaning of the body into Nietzschean physiology somewhat obtrusively? ...

Yet here we touch the most sensitive point in Heidegger's interpretation, as it seeks to save Nietzsche not only from any 'physiologism' but also from any subjectivism. In a rather daring inversion of terms, Heidegger explains that it is not intoxication or rapture considered as a subjective state which is the necessary condition to the production of forms; rather, it is form or, if you prefer, beauty which awakens rapture in the subject. 'Beauty as an attuning thoroughly determines the state of man.' Although he is not speaking here of beauty in itself, since 'beauty is

not the object of a pure representation', it is the *eidōs*, he says, in its original meaning of the face or aspect of what shows itself, which produces the extraordinary force of rapture. Rapture corresponds and responds to the unconcealment of Being. Thus rapture, writes Heidegger, 'explodes the very subjectivity of the subject ... The aesthetic state is neither subjective nor objective.' Here, Heidegger obviously tries to bring Nietzsche over to his own side, that is, to his conception of the work as the origin of art and of the work as the working out of truth itself, understood as self-manifestation of Being. 'The essence of the work', says Heidegger, 'is at the source of the essence of creation.' The essence of truth as the self-manifestation of forms is in turn the origin of the essence of work. Isn't Heidegger wrongfully replacing here the Nietzschean primacy of *force* by a primacy of *form* that is based on his doctrine of *aletheia*? He acknowledges the fact that there is almost no consideration of form in Nietzsche, nor of the essence of form in relation to art; 'for that, he would have to take the work of art as his point of departure'." (pp. 13-16) (Michel Haar, "Heidegger and the Nietzschean 'Physiology of Art'" in D. Farrell Krell and David Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, London and New York, Routledge, 1988.)

Sevgi İyî'nin, "What Heidegger Wishes To Transcend: Metaphysics Or Nietzsche?" isimli makalesinde, Heidegger'in Nietzsche'yi hem eleştirmesi ve hem de bir anlamda savunmak iste-mesiyle ilgili olarak bizim buradaki bağlamımız açısından sonuçlandırıcı olabilecek anlamda yapılan değerlendirmeler kısaca şöyledir:

"What makes Nietzsche a metaphysician in Heidegger's eyes, are the key concepts of his philosophy, such as the will to power, nihilism, the eternal recurrence of the same, the superman, justice etc. . For example, according to Heidegger, "the eternal recurrence of the same", which constitutes "the concealed essence of Time", is "the last metaphysical name of Being". Another example is the way that Heidegger understands Nietzsche's *superman*. Although Heidegger considers Nietzsche's concept of *superman* to be the culmination of metaphysics, he objects that this concept does not help to transcend metaphysical thinking and consequently cannot become a different new beginning, while his own concept of *Da-sein* that never refers to something real, but asks about the *truth* of Being (*das Seyn*), can become such a new different beginning. But, this role of *Da-sein* as the enlightenment of Being itself (*das Seyn*) is something to be realized in the future. ...

... Consequently it can be claimed that what Heidegger wishes to transcend is not Nietzsche's "metaphysics", but Nietzsche's anthropology and Nietzsche as a philosopher in general.

As a conclusion it is possible to say that what Heidegger tries to do, with the aim to transcend Nietzsche, is a "phenomenology of metaphysics" -phenomenology understood here in Hegelian sense. In this way, he thinks, he can help man to reestablish his *relation* to Being and overcome his present condition, i.e. his *homelessness*. On the other hand, we can say that what Nietzsche does is a phenomenology of *human reality*: he looks at the different ways that human being evaluates reality and he builds his anthropology on this ground. Thus, it is possible to ask: which of these two anthropologies is in fact more helpful in facing the problems of the human being, as well as those present-day world."

2- Nihilizme Heidegger'in bakışı hakkında, bizzat kendisinin söyledikleri de dahil olmak üzere, son söz olarak söylenmiş bir yargıdan söz etmek olanaklı mıdır? Bence, böyle bir sorunun cevabını tam olarak vermek belki hiç kimse için ve hiçbir zaman mümkün olmayacaksa da, Heidegger'in bu konuda ne düşündüğünü tam olarak anlamamızı mümkün kılacak bazı yorumlarının, çağdaş felsefenin ilerleyebileceği yola işaret etmesi açısından benzersiz derecede önemli olduğunda hiç şüphe yoktur. Ancak, bu yorumlar doğru değerlendirilmezse, yeterince anlaşılma-ktan ve gerektiği gibi yararlı olmaktan kesinlikle uzak kalırlar: William Richardson. "Hakikat ve Politika" isimli makalesinde, Heidegger'in bizzat kendisinin dahi, kendisini felsefi açıdan son bir kesinlikle değerlendirmesinin, kendi felsefesi içinde kesinlikle olanaksız olduğunu öne sürmektedir. Richardson, her ne kadar Heidegger'in bu durmunu onun felsefesindeki radikal bir belirsizlik olarak algılamıyorsa da; bence bu konuda, Heidegger'in dile getirdiği şöyle bir nokta-

ya özellikle dikkat çekmek yerine olabilir: Örneğin, Heidegger'in, genelde nihilist olarak değerlendirildiği çağdaş edebiyat için, "... sözünü ettiğim edebiyat, o sözcüğü düşündüğüm anlamda nihilist değildir." demesinin anlamı nedir? Bizzat kendisinin "nihilist" ve "yıkıcı" olarak nitelendirildiği bir edebiyat, hangi anlamda düşünülmektedir ki, aynı zamanda nihilist olmamaktadır? Yoksa, nihilizmin yeterince nihilist olmaması gibi bir şeyden mi söz edilmektedir burada? Yoksa Heidegger için, Nietzsche'nin nihilizmi de bu anlamda mı hâlâ bir metafizik olarak kalmaktadır? Çünkü Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin metafiziği de, hem bir teoloji ve hem de bir ontolojidir" ve "hiç üzerine düşünme. ... kaçınılmaz biçimde hiçbir diktatörlüğünü kurmaya aracılık eder." Eğer durum böyle ise, o zaman, nihilist olmayan bir nihilizmin diktatörlüğünden kurtulmak nasıl mümkün olacaktır biçiminde bir soru gündeme gelmez mi?

Heidegger'in Nietzsche üzerine olumlayıcı eleştirisi felsefe tarihinin en görkemli karşılaşmalarından biridir hiç şüphesiz. Bu alanda, yukarıda bazı önemli örneklerini aktarmaya çalıştığımız alıntılarda olduğu gibi, şimdiye kadar son derece verimli ve olağanüstü bir biçimde gelişen bir literatür söz konusudur ve tabii bundan sonrası için de bütün bunlar gibi yepyeni ve evrensel perspektiflerin gelişmesi de son derece güçlü bir olasılıktır. Örneğin, nihilizmi, bir anlamda kendince nihilist olmamakla eleştiren Heidegger düşüncesi içinde, felsefe tarihinin kabul ettiği en büyük kutuplaşma veya zıtlamalardan birisi olarak söz konusu edildiğinde, Hegel ve Nietzsche arasında ortaya son derece ilginç bir tablo çıkmaktadır: Bence, Nietzsche eleştirisinin anlaşılır olmasının çok ötesinde Heidegger, belki bir anlamda dilsel olarak Hegel'e karşı bile Nihilizmi böylesine karşıt ve/ya farklı anlamaktadır. Bu konuda, benim "HEIDEGGER VE POSTMODERNİZM: DİLİN ONTOLOJİSİNDEN ÖZGÜRLÜĞÜN POLİTİKASINA

-Heidegger'in Dil Felsefesi Açısından Yıkılan Rasyonalizmin Labirentlerindeki Postmodern Nihilizmin Sosyo-Politik Kaosundan Evrensel Düzene Bir Daha Çıkılabilir mi Sorusu Üzerine Sistemik Bir Analizle Literatürde Varolan Çalışmaların Çerçevesinin Belirlenmesi Denemesi-" isimli yayınlanmamış bir çalışmanın başlangıç kısmında, uzunca düzenlenen bütünsel epigrafalar olarak Heidegger-Nietzsche-Hegel üzerine ve bu üç ismin yine Heidegger felsefesi perspektifinde nihilizm açısından karşılaştırılmasının olanaklı olabileceği bir çerçeveye en genel hatlarıyla işaret edebilmek adına Heidegger'den ve onun önemli bazı yorumcularından şu alıntılar yer almaktadır:

"... düşünceyi olmayışa doğru yerinden etme çabası, düşüncenin mantık-öncesi *logos*'a bağlılığını yitiriyordu. Bu açıkçası, Heidegger'i, felsefesinin, mantık dışı, irrasyonel ve nihilistik olduğu yönündeki suçlamalara açık kılıyordu." (F. W. Edler)

"'Varlık ve Zaman'ın sorusu hâlâ derinlemesine bir tartışmaya açık, bekliyor" dedi bize Heidegger. "Şimdiye dek hiç kimse bu işe girişme riskini göze alamadı. Ama bir düşünce gündeme ya da tartışmalara aldırılmadan sabırla kendi yolunu izler. Yalnızlığın yakınında çalışmayı kabullenmek zorundadır." (F. de Towarnicki)

"Haberli olduğum kadarıyla, insanlık deneyimimiz ve tarihimize göre, her temelli ve büyük şeyin insan ancak bir yurda (*Heimat*) sahip olduğu ve de bir gelenekte kökleştiği için doğabildiğini biliyorum. Örneğin, günümüz edebiyatı, alabildiğince yıkıcı. ...

Şunu söyleyeyim ki, sözünü ettiğim edebiyat, o sözcüğü düşündüğüm anlamda nihilist değildir." (M. Heidegger)

"Hiç üzerine düşünme, kaçınılmaz biçimde hiçe gömülmeye götürür, hiçbir diktatörlüğünü kurmaya aracılık eder." (M. Heidegger)

"Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche, kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu.

Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, zorunlu olarak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır." (M. Heidegger)

"Batının metafizik geleneği, varabileceği nihai noktaya Nietzsche'nin felsefesiyle ulaşmıştır. Friedrich Nietzsche, kendisinden önce hiç kimsenin başaramadığı ölçüde Batı felsefesinin teolojik mahiyetini teşhis etmeye muvaffak olmuştur; ama, felsefenin teolojiden arındırılması konu-

sunda kendisinden önceki isimlerden daha başarılı olduğu söylenemez. Heidegger'e göre, ... Nietzsche de bir teolog olarak kalmaktan kurtulamamıştır:

"Skolastik metafizikten son derece uzak ve hatta onun tam tersi olarak görünse de, Nietzsche'nin metafiziği de, hem bir teoloji ve hem de bir ontolojidir. ... Bu metafizik teoloji gerçekte bir tür özel negatif teolojidir."

"Heidegger'in , ... Hristiyanlığın Grek metafizik felsefesine başvurmasını eleştirmesi; onun, felsefe olması itibarıyla bizzat Grek metafiziği eleştirisine bir giriş yapmasından başka bir şey değildir. Bu her iki eleştirinin de temeli aynıdır: metafizik içinde kalındıkça (varlıkların bilimi anlamında *ontoloji* olarak anlaşılan) felsefe ile teoloji arasında hiçbir fark yoktur. Bu açıdan metafizik, bir "onto-teo-loji"dir ve bu şekliyle metafizik, hem felsefe ve hem de teoloji tarafından aşılacak zorundadır. ...

... Heidegger ilk zamanlar kendi felsefesini bir metafizik veya bir ontoloji olarak tanımlamış olsa da, daha sonraları bu tür nitelendirmeleri kullanmaktan uzak durmuştur." (John R. Williams)

"... düşünmek, Nietzsche için de varolanı varolan olarak göz önüne alamak demektir. Her metafizik düşünce genelde onto-lojidir, böyle değilse, hiçbir şeydir." (M. Heidegger)

"[Heidegger'e] göre Kant, Hegel ve Schelling tanrıbilime hâlâ ... bir barınak sağlıyorlardı. ... Nietzsche'de tanrıbilim için hâlâ, çekinceler ve kısıtlamalarla donatılmış bir barınak oluşturuyordu.

... Nietzsche bile, diyordu Heidegger, "açıklığındaki varlık'ın bir düşünürü olmaktan çok, tutkuyla bir Tanrı arayan son Alman filozofu oldu." (F. de Towarnicki)

"... varlığı işe uygun bir biçimde düşünebilmemizin tek yolu, varlığı varolan ile, varolanı de varlık ile ayırır halinde düşündürmektir. Böylece ayırım, gösterimine bizzat gerektirir. Ancak ayırımı temsil etmeyi dener denemez de, onu, temsilimizi çoktan varlığa ve varolana bağlamış bir bağıntı olarak yorumlama yanılığıyla yüz yüze olduğumuzu görürüz. (M. Heidegger)

"... Hegel'le kıyaslanışında geleneksel, çatılmış bir sorun değildir bu, daha ziyade düşünmenin o tarihi boyunca hiçbir yerde sorulmamış olan'dır. Başka çaremiz olmadığı için şimdilik geleneksel terimlerle adlandıracağız onu. Sözü ettiğimiz şey, varlık ile varolan arasındaki *ayırım*'dır." (M. Heidegger)

"Hegel'e göre varlık öncelikle "belirsiz dolaysızlık"tır, *ama yalnızca bu değildir.*" ... 'Hegel felsefede tarihbilimsel tasarımı ve dizgeci düşünmeyi bir birliğe taşımıştır' dendiğinde Hegel'in asıl düşüncesinin pek gerisinde kalınacaktır. Çünkü Hegel'e göre söz konusu olan şey ne tarihbilimsellikleri ne de bir öğretisi yapısı anlamındaki dizgedir. ...

Hegel'e göre düşünmenin işi, mutlak düşünme içinde ve mutlak düşünme olarak varolanın düşünülmesiyle ilgili bakımından varlıktır. Bizim için düşünmenin işi aynı olandır, dolayısıyla varlıktır, ama varolan karşısındaki ayırımı bakımından varlıktır. Daha keskin bir anlatımla: Hegel'e göre düşünmenin işi mutlak kavram olarak düşüncedir. Bize göreyse, şimdilik ayırım *olarak* ayırmdır." (M. Heidegger)

"Metafiziklerden , (yani "varolan nedir?" biçimindeki Varlık sorusundan) çıkararak anlaşılan Varlığın örtük özü, yadsıma, kendini her şeyden önce salt varolan-olmama, Hiç olarak gösterir. Ancak, varolanın olmamasına özgü bu Hiç, saf yadsımanın en keskin karşıtıdır. Hiç, hiçbir zaman, hiç değildir. Nesne anlamında biraz bir şeydir. O Varlığın kendisidir, insan özne olmak bakımından kendini aştığında; insan, varolanı, artık nesne olarak göz önüne getirmedikçe Hiçin varlığı insana verilecektir." (M. Heidegger)

3- Yukarıdaki çevirinin yapıldığı kaynak: Otto Pöggeler, "Heidegger, Nietzsche and Politics". in The Heidegger Case in Philosophy and Politics, ed. by, Tom Rockmore and Joseph Margolis, Temple University Press, Philadelphia, 1992, USA, pp. 114-119.

4- Yazar hakkında bilgi: Otto Pöggeler, Bonn ve Heidelberg Üniversitelerinde felsefe eğitimi gördü. Heidegger, sanat felsefesi ve şiir üzerine birçok önemli kitabın yazarıdır. Heidegger'le ilgili kitapları: Heidegger'in Düşünce Yolu (1963), Philosophie und Politik bei Heidegger (1972), Heidegger ve Hermeneutik Felsefe (1983). Pöggeler'in Hegel üzerine de kitapları vardır: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes (1973), Hegel Etüdüleri (1985). 1968'den beri

Bochum'daki Ruhr Üniversitesi'nde Felsefe Profesörüdür ve aynı zamanda buradaki Hegel Arşivleri'nin yöneticisidir.

Çeviren: Selim ÇÖREKÇİ

- ¹ Mathew Arnold, cited in Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987), n. 73.
- ² Quoted in Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger, 1929-1976* (Frankfurt, 1983), p.232.
- ³ Franz Rosenzweig, *Zweistromland, vol.3 of Gesammelte Schriften*, (Dordrecht, 1984), pp.313-68.
- ⁴ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Frankfurt, 1987), p. 7 Cf. My essay "Scheler und die heutigen anthropologischen Ansätze zur Metaphysik," *Heidelberger Jahrbücker* 33 (1989): p. 175-92.
- ⁵ Keiji Nishitani, *Was ist Religion?* (Frankfurt, 1982), p. 310. Cf. Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Freiburg, 1983), pp. 362-64.
- ⁶ Wei Hsiung, "Chinesische Heidegger-Rezeption," in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vol. 3, ed. D. Papenfus and Pöggeler (Frankfurt, 1990).

Çevirenin Notları:

I- Yazar, sadece başlangıç bölümünü çevirdiğimiz, "Heidegger, Nietzsche and Politics" isimli makalesinin yukarıdaki son cümlesinden hemen sonra gelen paragrafta şunları dile getirmektedir:

"Ben genel çerçevesiyle bu görüşlerimi, Heidegger'in Batı'nın çöküşü konusundaki yaklaşım biçimini yeniden ele alarak değerlendirmeye bir başlangıç teşkil etmesi niyetiyle dile getirmiş bulunuyorum. Heidegger'in bu mevzudaki görüşlerini, kendi düşünce yolunun oluşum tarihi içindeki üç devre boyunca nasıl bir seyir izlediğini incelemek istiyorum: Birinci devre *Varlık ve Zaman* ile nihayet bulur; 1930 ve 1940 yılları arasını kapsayan ikinci devrede Heidegger belirgin bir şekilde Nietzsche'nin tezlerine cevap verme açısından onunla bir etkileşim içinde olmuştur ve 1940'lı yıllardan sonraki üçüncü devre içinde ise, Heidegger yeni bir idrâk biçiminin arayışı içinde Nietzsche'ye karşı son derece eleştirel bir tutum benimsemiştir."

Makalesinin sonraki sayfalarında Heidegger'in bütün düşünsel yaşamı boyunca önce Nietzsche'ye başvurması ve daha sonra ise onu son derece radikal bir biçimde eleştirmesi üzerine Nihilizm ve Politika ilişkileri bağlamında Pöggeler, bence son derece açıklayıcı ve tarihsel saptamalarda bulunmaktadır. Şimdilik bu saptamaların yalnızca İngilizce olarak aktarılması, ilgilenenler açısından belki bir gündeme ana hatlarıyla işaret edebilmesi adına sanırım yararlı olabilir: "Together with Nietzsche, Heidegger wished to return to the "tragic" age of Greece, when philosophy and poetry seemed to be close neighbors. ... The problem concerns the salvation of European *Geist* in a time of decline. Nevertheless, Heidegger's first lecture course on Nietzsche takes this project of salvation to be the task of the Germans: "The varied conflict we know between the Dionysian and the Apollonian, between holy passion and sober exposition, is a hidden law of the style of the historical determination of the German people, and one day must find us ready and prepared for it to take its form. This antithesis is not just a formula with the help of which we may only describe our 'culture.' With this conflict, Hölderlin and Nietzsche have set a question mark in front of the task of the Germans, to find their essence in a historical way. Will we understand the question mark? One thing is certain, history will take its revenge upon us if we do not understand it. (pp. 131-132)

... [Heidegger] relied on Nietzsche's "great politics"-on the diagnosis of a world revolution and the necessity of the fight against so-called democracy. "Europe tries to cling to democracy

and will not admit that this 'democracy' will be Europe's historical death. For democracy is-as Nietzsche clearly saw-only a kind of nihilism." Democracy merely tries to reestablish the old values-in a leveling of all differences between men. Here, Heidegger has in mind Nietzsche's teaching about the revolt of the slaves in Hellenistic Christianity and construes liberalism and socialism as secularized forms of this revolt. Those who experience the Dionysian depth of life must defend status and difference. Nietzsche did not speak about Marxism, of course, but Heidegger freely translated Nietzsche's diagnosis so as to apply to the time after the revolution of Russia: "According to Nietzsche, Christianity is as nihilistic as Bolshevism and therefore as nihilistic as mere socialism." Heidegger also links this diagnosis of the time of world revolution to the beginning of philosophizing; that is, he links it to the teaching of Heraclitus on war as the father of all things, on the depth of *physis*, and on the difference between master and slave. Contrary to the opinion of Hannah Ardent, therefore, it was precisely the study of the Presocratics in the lonely hut at Todtnauberg, joined to the study of Nietzsche that led Heidegger to choose National Socialism. (p. 132-133) ...

In the years 1936 through 1938, in total seclusion, Heidegger wrote his main work, *Contributions to Philosophy*-a final attempt, in the company of Nietzsche and Hölderlin, to search for a "revolution"; it offers a sharp criticism of National Socialism, and of "Liberalism" and Bolshevism as well. ... Heidegger regards Max Weber's disenchantment (*Entzauberung*) with the European form of rationalization as itself a great enchantment (*Verzauberung*); but for Heidegger it is only the enchantment of metaphysics, the European tradition that remained unchanged ever since Plato's theory of ideas. Here, Heidegger follows Dilthey and Nietzsche, who viewed the metaphysical tradition as a totality: that is, an illusionary search for ultimate foundations. This search for grounds, this totalitarianism of universal technology, reveals itself as European rationality, because logos and ratio mean reason but also ground. (p. 134)

... Nietzsche, the last of the great philosophers, had (according to Heidegger's interpretation) to find the right term for the totalitarian "will to power." Heidegger confirms that Nietzsche had indeed grasped the truth: metaphysics, now, as totalitarian technology. Thus, following the defeat of France in June 1940, Heidegger could say, in a lecture that draws a continuous line from the Cartesian ego to Nietzsche's will to power: "These days we are witnesses to a mysterious law of history, which states that a certain point a people no longer measures up to the metaphysics that has sprung from its own history; this happens when, precisely, that metaphysics is transformed into the absolute." (p. 135) ...

By the 1940s, Heidegger no longer regarded Nietzsche as the philosopher who had seen the measure of Occidental history and had given an answer to the Greeks. In fact, he no longer viewed Nietzsche as having anything to do with the Greeks, because Nietzsche thought in the manner of Machiavelli and the Romans. Since Herder and Hegel, the Romans had been regarded as the representatives of totalitarian politics. (p. 135)...

In his *Contributions to Philosophy* Heidegger repeats: "This is the time of *Untergang*." He understands *Untergang* in terms of the fall of the hero in Greek tragedy. According to Hölderlin's and Heidegger's interpretation, the fall and death of Antigone signify a new age, an epochal change; her death has something new to say-it "teaches" us. This *Untergang* is not only decline and fall but also the setting of the sun-a setting into an element that does not vanish (*to me dunon pote*, as Heidegger says, with Heraclitus, in his lecture course of the summer of 1943). Nietzsche seems to be of the opinion that metaphysical and poetic conceptions concerning such as *Untergang* must be taken ironically-not only as tragedy but also as comedy. Heidegger treats this *Untergang* as tragedy alone (perhaps such tragedy was at times also comedy, but only against his will)." (p. 139)

Pöggeler'in yukarıda daha çok politik felsefe açısından ana hatlarıyla alıntılarımız Heidegger-Nietzsche analizi, bence Hiçlik ve Varlık konusunda iki düşünürün de yaklaşımlarını daha felsefi veya varlıkbilimsel bir perspektiften derinlemesine bir bakışla netleştirildiği bir

çerçeve açısından daha verimli bir aydınlanma yol açma potansiyelini hiç şüphesiz içinde barındırmaktadır. Böyle bir analiz sunan en önemli isimlerden biri olan Amerikalı filozof William Barrett'in görüşleri bizim için oldukça yararlı açılımlar getirmektedir. William Barrett, Heidegger'in Varlık ve Hiçlik açısından Nietzsche'yi nasıl anladığı üzerine "*Voroluşçuluk Nedir?*" (*What is Existentialism?*) isimli kitabına on yedi yıl aradan sonra yazdığı ek bir ana bölümde dile getirmeye başladığı olgunluk dönemi görüşleriyle özellikle Amerika'da gelmiş geçmiş en iyi varoluşçu felsefe yorumcularından biri olarak kabul edilmektedir. Bu eserinde Barrett, Heidegger'in Nietzsche'yi önce kabul edip, daha sonra acımasızca eleştirmesini ontolojik açıdan son derece çarpıcı ve yetkin bir biçimde yorumlamaktadır. Bunu yapmak çok zor da olsa, buraya özet olarak önce Barrett'e göre Heidegger'in Hiçlik'ten Nietzsche'den farklı olarak ne anladığını yansıtmaya çalışacağız. Daha sonra Barrett'in, Heidegger'in *Metafizik Nedir?* ve *Nedenin Doğası Üzerine* isimli eserlerinin karşılaştırarak Heidegger-Nietzsche ikilemine ontolojik açıdan nasıl yaklaştığını kısa alıntılarla biraz daha ayrıntılı olarak aktarmaya çalışacağız. Bir daha belirtmek gerekirse, Barrett'in seçmede zorlandığımız birbirinden önemli ifadelerinden kısa bazı örnekler şunlar:

"Heidegger's discussion of the Nothing follows just as essentially from the themes of his own thought. His examination of Nothingness is not frivolous play on words, but a serious attempt to confront directly certain modes of experience that are inescapable in human life: the negative is always present in the positive, and indeed, to put it somewhat paradoxically, the positive posits the negative as its very ground. Moreover, in the way it differs from the traditional account of Non-Being, Heidegger's derives from his own radically different understanding of Being, and helps us to understand this latter. (p.183) ...

To understand the negative in experience we have then to go over to a radically different concept of Being. If we do not locate Being primarily in physical substances outside the mind, nor in the mind that apprehends data of which these physical objects may be the cause, but rather in the enveloping presence-the Is of what-is-that encompasses both things and mind, then the disjunction between positive and negative being turns out to be provisional and useful but not absolute. This present situation in which I find myself surrounded by things is always penetrated through and through by the negative. This is particularly evident if we do not forget the temporal sense of the Is. (p.185) ...

... since however far we go in trying to fix our place within the world the Nothing must be invoked, or if not invoked then left unspoken at the end of our address, this Nothing is not empty space outside the universe, but a possibility within human existence itself, insofar as this existence always projects its world.

This essential link between Nothing and World is also the link between the two essays, *What is Metaphysics?* and *On the Nature of Cause*. As the first is concerned with the Nothing, the latter deals with man insofar as he seeks a support or ground for his world. We have spoken of both essays as marking a turning point in Heidegger's thought, but it is the second that more clearly goes to an extreme toward which the early thought of Heidegger had been leading. For what he does in the essay, *On the Nature of Cause*, is to transform the traditional search by philosophers for a First Cause or Ultimate Ground of the universe into a search by man for some ultimate support to his own existence. Man is placed here more sharply and extremely at the center of the world than in any other of Heidegger's writings. For a thinker who has proclaimed that his thought eschews every form of subjectivism, Heidegger's point of view here seems strangely anthropocentric. It is, in fact, a form of Nietzschean humanism: Man, freed from the search for God, appears as the creator and destroyer of worlds. Man has taken the place of God. The later Heidegger was to go on and repudiate every form of humanism as incomplete and rootless, since it leaves unasked and unanswered the question in what man's humanity is to be rooted. For the later Heidegger, the figure of Nietzsche marks the end of Western philosophy, beyond which thought must slowly and patiently seek for new beginnings, because Nietzsche has gone to the

very end and posed the question of humanism in its extreme and decisive form. But in this earlier essay, though the name of Nietzsche is not invoked, the perspective seems thoroughly Nietzschean throughout.

To be sure, a good deal of this is *sotto voce*. The quiet and academic tone of the essay masks the audacity of Heidegger's proposals. He begins, as if he were only another plodding professor, by citing passages from Aristotle, Leibnitz, and other philosophers that have to do with the notion of principle, cause, or ground. Then, without the fanfare of any announcement, he has transformed the whole theme into his own key. The metaphysical quest for a First Cause of the cosmos is transformed into a question of the "fundamental ontology" of human existence: of the *Dasein* that has within itself the possibility of grounding its own existence-though it must always be a ground that is incomplete and therefore involves the negative. (It is from this essay that Sartre derives his own dictum that man seeks to be God-i.e., seeks to establish an absolute ground for his own existence, but must perpetually fail.) Man takes the place of God, as he must in every form of humanism when pushed to its limit. But man, as this Nietzschean creator of his world, must always move within the Void. This is something that Heidegger, however much he may have moved toward Nietzsche in the year 1929, did not forget. ...

At any rate, after this essay Heidegger's thought ceases to have any kinship with anything we might call humanism, whether this humanism call itself "existentialist" (Sartre) or not." (pp. 187-189) (William Barrett, *What is Existentialism?*, 2nd ed., Grove Press Inc., New York, 1964.)

David Hoy, Heidegger'in hümanizme eleştirel bakışı üzerine yukarıda Nietzsche dolayımıyla Sartre'a varan bağlamda söylenenleri, postmodernizmle de ilişkilendirerek biraz daha netleştirilmektedir denilebilir:

"The French post-structuralists inherit the task of criticising humanism from Heidegger. Heidegger's enterprise involves a critique of the humanism he finds rampant in the neo-Kantianism of his time. But humanism is hard to avoid, and the later Heidegger has to criticise the tendency of his own early works like *Being and Time* to sound like pieces of philosophical anthropology. Hence, in 1947 he writes the 'Letter on Humanism' to distance his work from the tendency of Sartre to read it as philosophical anthropology. Heidegger insists that Sartre is still doing philosophical anthropology and has therefore misread him. Heidegger was trying instead to create a new philosophical vocabulary precisely to avoid psychologistic terms like consciousness or subjectivity that still feature in Sartre.

This critique of Sartre by Heidegger is one reason French phenomenology is no longer so prominent in the current philosophical scene. Moreover, the tendency of the times is to move away from humanism, from a philosophy devoted to analysing consciousness, toward an emphasis on linguistic structures and social practices. There is also, of course, a political corollary to this critique of humanism. Sartre and Merleau-Ponty become outdated not only because they were still trying to do phenomenology, but also because as Marxists they were Marxist humanists.

... First, Heidegger sees humanism as metaphysical because of the privilege it gives to man, its ascription to man of a 'universal essence'. Heidegger raises this point in his critique of Sartre, and Derrida agrees that Sartre's philosophy proves that, in Heidegger's words, 'every humanism remains metaphysical' (Derrida ...). Sartre misinterprets Heidegger's claim that *Dasein's* essence lies in its existence, and takes this as privileging 'human reality's' subjectivity. Sartre has not freed himself from the tradition of taking consciousness as the paradigm of philosophy, and his metaphysical bias is shown in his conception of man as the being who desires to be like god. Heidegger, in contrast, does not want to talk about man only, but about man only insofar as there is something more than man. This rejection of humanism, of privilege given to man, Heidegger thinks, does not entail that his thinking is anti-humanistic or inhumane. On the contrary, Heidegger is trying to avoid the subjectivism and idealism he thinks make traditional humanism itself inhumane, and to lay the basis for a higher humanism, one that does not worship man as the

center and telos of all being.” (David C. Hoy, “Jacques Derrida”, in Q. Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Boston, Cambridge University Press, 1985, pp. 46-48.)

Nietzsche'den Sartre'a uzanan radikal hümanizm eleştirisinin, bizzat kendisinin *Varlık ve Zaman* gibi ilk dönem çalışmaları için de geçerli olduğunu bir öz eleştiri olarak öne sürdüğünü bildiğimiz Heidegger, bize bundan sonrası için birşey söylemekte midir? Hem birey ve hem de tüm insanlık için izlenecek bir anlam ve hayat yolundan söz etmek artık olanaklı mıdır? Heidegger, deyim yerindeyse, bir anlamda nihilist sübjektivizm veya insana tapınan hümanizmin ötesinde daha üst bir hümanizm adına herşeyi bir belirsizlik ve anlamsızlığa mahkum etmiş olmamakta mıdır?

Bu belirsizlik konusunda, Hubert L. Dreyfus'un “Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics” isimli makalesinden kısa bir alıntı yaptıktan sonra; Heidegger'in Nietzsche'nin sanat felsefesi bağlamında geleceğe ilişkin mesaj arayışlarını aslında her zaman sürdürerek, sanat ve fenomenolijide yaratıcılıkla yaşama yön vermeye ilişkin yorumlarını Nietzsche'de de bulmak istediği üzerine Michel Haar'ın “Heidegger and the Nietzschean ‘Physiology of Art’” isimli makalesinden alıntılar yapacağız. Haar, Heidegger'in daha çok sanat felsefesi bağlamında Nietzsche'yi hoşgörür bir tavır takınmasını, literatürde şimdiye kadar yeterince dikkat çekilmemiş ve üzerine pek fazla eğilinmemiş bir konu olarak görmektedir. Haar'ın yaptığı analize göre, Heidegger düşüncesinde Batı'nın son metafizikçisi olarak yerini alan Nietzsche, aslında pozitivist ve materyalist bir dille söylediklerinin tam tersini dile getirmek isteyen isim olarak her zaman bir korunmaya mazhar olmuştur: Tabii sonuç olarak tüm bu yorumlarda, Heidegger'in kendi sübjektivitesinin, Nietzsche'nin sübjektivitesi karşısındaki konumu ne kadar tutarlı olabilmıştır sorusuna, bence tek ve net bir cevap vermenin kesinlikle olanaksız olduğunu unutmamak da doğru bir değerlendirmeye adına son derece önem taşımaktadır. Önce belirsizlik üzerine Dreyfus'un'ün dediklerine bakalım:

“... Heidegger agrees with Nietzsche that “There is no longer any goal in and through which all the forces of the historical existence of peoples can cohere and in the direction of which they can develop” [M. Heidegger, *Nietzsche, Volume One*, Harper and Row, 1979, p.47.]

Nihilism is Nietzsche's name for this loss of meaning or direction. Both Kierkegaard and Nietzsche agree that if nihilism were complete, there would be no significant private or public issues. Nothing would have authority for us, would make a claim on us, would demand a commitment from us. In a non-nihilistic age there is something at stake, there are questions that all can agree are important, even if they violently disagree as to what the answers to these questions are. But in our age, everything is in the process of becoming equal. There is less and less difference between political parties, between religious communities, between social causes, between cultural practices – everything is on a par, all meaningful differences are being levelled.

... Heidegger holds that given our historical essence -- the kind of beings we became in fifth century BC Greece when our culture gained its identity – such a community is necessary to us or else we will remain in nihilism. It is, he thinks, our only hope, or, as he puts it, our destiny.

It follows for Heidegger that our deepest needs will be satisfied and our distress overcome only when our culture gets a new center. ...”

(<http://socrates.berkeley.edu/%7Ehdreyfus/pdf/HdgerOnArtTechPoli.pdf>)

Michel Haar, “Heidegger and the Nietzschean ‘Physiology of Art’” isimli makalesinde Heidegger'in pozitivist ve biyolojist olduğu için ölümcül eleştiriye mahkum ettiği Nietzsche'yi, kendi fenomenolojisinin anlam dünyası içinden ve belki biraz da onun görüşlerini kendisinininkilere monte edici bir bakışla nasıl bir koruma tavrı içinde olduğu üzerine şöyle bir analiz perspektifi geliştiriliyor:

“The general tendency of Heidegger's interpretation of Nietzsche is apparently reductive. It consists in showing how Nietzschean philosophy remains imprisoned within the structures of traditional metaphysics; so that, for example, the Will to Power and the Eternal Return correspond to the metaphysical concepts of *essence* and *existence*, so that the traditional

definition of truth as *adequatio, homoiösis*, is never brought into question; so that the very essence of nihilism remains unthought; and so on. However, it would seem that there exists at the same another tendency, which consists, in contrary fashion, of 'saving' Nietzsche from metaphysics, justifying him, as it were, by showing for example that his vocabulary betrays a more radically innovative intention or one which anticipates phenomenology.

It is surprising to note that this 'apology' for Nietzsche appears especially in the interpretation of Nietzsche's aesthetics. For example, Heidegger suggests that Nietzsche clears a path to a 'new interpretation of the sensible', one which might escape the Platonic dualism of the sensible and the supra-sensible. Heidegger also shows that the Nietzschean concept of *appearance*, which is not opposed either to essence or to reality, already moves in the phenomenological direction of a *shining forth*. Despite his doctrine of perspectivism, in which one still finds the relativistic Platonic notion of necessary illusion or error, Nietzsche values art so highly only because it makes manifest the *phenomenal* character of reality. Art makes the very *shining* of things apparent, and in so doing transfigures them. 'Art', writes Heidegger, 'induces reality, which is in itself a shining, to shine most profoundly and supremely in scintillating transfiguration.' Neither of these two points is very extensively developed.

There is one point, however, on which Heidegger dwells at length and gives a large number of arguments, and that is the theme of the 'physiology of art'. That art might be the expression of a bodily state does not, in Heidegger's opinion, mean that Nietzsche sustains a biological or organicist interpretation of artistic creation and thus a deterministic one: What is strange and almost incomprehensible is the fact that he tries to make his conception of the aesthetic state accessible to his contemporaries, and tries to convince them of it, by speaking the language of physiology and biology. Through a positivistic, materialistic language, Nietzsche would, in fact, have wanted to say just the opposite. There are two reasons for this. First, that in fact the life Nietzsche speaks of has nothing whatsoever to do with an object of scientific observation: it is the Will to Power's metaphysical essence. Secondly, and above all, that the bodily state described by Nietzsche as the condition both of artistic creation and of receptivity to art, the state he calls the fundamental aesthetic state, intoxication or rapture (*Rausch*), does not designate, despite the terms employed, a state of the physical, animal body (*Körper*). It means rather a *Stimmung* or affective disposition which is neither purely physical nor purely psychological, neither objective nor subjective.

This *Stimmung* belongs to the 'lived body' (*Leib*), as it has been described by phenomenology. The question that arises from this is whether Heidegger doesn't go too far in his 'saving' of Nietzsche. Is the distinction between *Körper* and *Leib* one that has meaning in Nietzsche? Doesn't Heidegger introduce the phenomenological meaning of the body into Nietzschean physiology somewhat obtrusively? ...

Yet here we touch the most sensitive point in Heidegger's interpretation, as it seeks to save Nietzsche not only from any 'physiologism' but also from any subjectivism. In a rather daring inversion of terms, Heidegger explains that it is not intoxication or rapture considered as a subjective state which is the necessary condition to the production of forms; rather, it is form or, if you prefer, beauty which awakens rapture in the subject. 'Beauty as an attuning thoroughly determines the state of man.' Although he is not speaking here of beauty in itself, since 'beauty is not the object of a pure representation', it is the *eidos*, he says, in its original meaning of the face or aspect of what shows itself, which produces the extraordinary force of rapture. Rapture corresponds and responds to the unconcealment of Being. Thus rapture, writes Heidegger, 'explodes the very subjectivity of the subject ... The aesthetic state is neither subjective nor objective.' Here, Heidegger obviously tries to bring Nietzsche over to his own side, that is, to his conception of the work as the origin of art and of the work as the working out of truth itself, understood as self-manifestation of Being. 'The essence of the work', says Heidegger, 'is at the source of the essence of creation.' The essence of truth as the self-manifestation of forms is in

turn the origin of the essence of work. Isn't Heidegger wrongfully replacing here the Nietzschean primacy of *force* by a primacy of *form* that is based on his doctrine of *aletheia*? He acknowledges the fact that there is almost no consideration of form in Nietzsche, nor of the essence of form in relation to art; 'for that, he would have to take the work of art as his point of departure.'" (pp. 13-16) (Michel Haar, "Heidegger and the Nietzschean 'Physiology of Art'" in D. Farrell Krell and David Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*. London and New York, Routledge, 1988.)

Sevgi İyî'nin, "What Heidegger Wishes To Transcend: Metaphysics Or Nietzsche?" isimli makalesinde, Heidegger'in Nietzsche'yi hem eleştirmesi ve hem de bir anlamda savunmak iste-mesiyle ilgili olarak bizim buradaki bağlamımız açısından sonuçlandırıcı olabilecek anlamda yapılan değerlendirmeler kısaca şöyledir:

"What makes Nietzsche a metaphysician in Heidegger's eyes, are the key concepts of his philosophy, such as the will to power, nihilism, the eternal recurrence of the same, the superman, justice etc. . For example, according to Heidegger, "the eternal recurrence of the same", which constitutes "the concealed essence of Time", is "the last metaphysical name of Being". Another example is the way that Heidegger understands Nietzsche's *superman*. Although Heidegger considers Nietzsche's concept of *superman* to be the culmination of metaphysics, he objects that this concept does not help to transcend metaphysical thinking and consequently cannot become a different new beginning, while his own concept of *Da-sein* that never refers to something real, but asks about the *truth* of Being (*das Seyn*), can become such a new different beginning. But, this role of *Da-sein* as the enlightenment of Being itself (*das Seyn*) is something to be realized in the future. ...

... Consequently it can be claimed that what Heidegger wishes to transcend is not Nietzsche's "metaphysics", but Nietzsche's anthropology and Nietzsche as a philosopher in general.

As a conclusion it is possible to say that what Heidegger tries to do, with the aim to transcend Nietzsche, is a "phenomenology of metaphysics" -phenomenology understood here in Hegelian sense. In this way, he thinks, he can help man to reestablish his *relation* to Being and overcome his present condition. i.e. his *homelessness*. On the other hand, we can say that what Nietzsche does is a phenomenology of *human reality*: he looks at the different ways that human being evaluates reality and he builds his anthropology on this ground. Thus, it is possible to ask: which of these two anthropologies is in fact more helpful in facing the problems of the human being, as well as those present-day world."

2- Nihilizmi Heidegger'in bakışı hakkında, bizzat kendisinin söyledikleri de dahil olmak üzere, son söz olarak söylenmiş bir yargıdan söz etmek olanaklı mıdır? Bence, böyle bir sorunun cevabını tam olarak vermek belki hiç kimse için ve hiçbir zaman mümkün olmayacaksa da, Heidegger'in bu konuda ne düşündüğünü tam olarak anlamamızı mümkün kılacak bazı yorumlarının, çağdaş felsefenin ilerleyebileceği yola işaret etmesi açısından benzersiz derecede önemli olduğunda hiç şüphe yoktur. Ancak, bu yorumlar doğru değerlendirilmezse, yeterince anlaşıl-maktan ve gerektiği gibi yararlı olmaktan kesinlikle uzak kalırlar: William Richardson, "Hakikat ve Politika" isimli makalesinde, Heidegger'in bizzat kendisinin dahi, kendisini felsefi açıdan son bir kesinlikle değerlendirmesinin, kendi felsefesi içinde kesinlikle olanaksız olduğunu öne sür-mektedir. Richardson, her ne kadar Heidegger'in bu durumu onun felsefesindeki radikal bir belirsizlik olarak algılamıyorsa da; bence bu konuda, Heidegger'in dile getirdiği şöyle bir noktaya özellikle dikkat çekmek yerinde olabilir: Örneğin, Heidegger'in, genelde nihilist olarak değ-erlendirdiği çağdaş edebiyat için, "... sözünü ettiğim edebiyat, o sözcüğü düşündüğüm anlamda nihilist değildir." demesinin anlamı nedir? Bizzat kendisinin "nihilist" ve "yıkıcı" olarak nitelen-dirdiği bir edebiyat, hangi anlamda düşünülmemektedir ki, aynı zamanda nihilist olmamaktadır? Yoksa, nihilizmin yeterince nihilist olmaması gibi bir şeyden mi söz edilmektedir burada? Yoksa Heidegger için, Nietzsche'nin nihilizmi de bu anlamda mı hâlâ bir metafizik olarak kalmaktadır? Çünkü Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin metafiziği de, hem bir teoloji ve hem de bir ontolojidir"

ve "hiç üzerine düşünme, ... kaçınılmaz biçimde hiçin diktatörlüğünü kurmaya aracılık eder." Eğer durum böyle ise, o zaman, nihilist olmayan bir nihilizmin diktatörlüğünden kurtulmak nasıl mümkün olacaktır biçiminde bir soru gündeme gelmez mi?

Heidegger'in Nietzsche üzerine olumlayıcı eleştirisi felsefe tarihinin en görkemli karşılaşmalarından biridir hiç şüphesiz. Bu alanda, yukarıda bazı önemli örneklerini aktarmaya çalıştığımız alıntılarda olduğu gibi, şimdiye kadar son derece verimli ve olağanüstü bir biçimde gelişen bir literatür söz konusudur ve tabii bundan sonrası için de bütün bunlar gibi yepyeni ve evrensel perspektiflerin gelişmesi de son derece güçlü bir olasılıktır. Örneğin, nihilizmi, bir anlamda kendince nihilist olmamakla eleştiren Heidegger düşüncesi içinde, felsefe tarihinin kabul ettiği en büyük kutuplaşma veya zıtlıklardan birisi olarak söz konusu edildiğinde, Hegel ve Nietzsche arasında ortaya son derece ilginç bir tablo çıkmaktadır: Bence, Nietzsche eleştirisinin anlaşılır olmasının çok ötesinde Heidegger, belki bir anlamda dilsel olarak Hegel'e karşı bile Nihilizmi böylesine karşıt ve/ya farklı anlamaktadır. Bu konuda, benim "HEIDEGGER VE POSTMODERNİZM: DİLİN ONTOLOJİSİNDEN ÖZGÜRLÜĞÜN POLİTİKASINA

-Heidegger'in Dil Felsefesi Açısından Yıkılan Rasyonalizmin Labirentlerindeki Postmodern Nihilizmin Sosyo-Politik Kaosundan Evrensel Düzene Bir Daha Çıkılabilir mi Sorusu Üzerine Sistematik Bir Analizle Literatürde Varolan Çalışmaların Çerçevesinin Belirlenmesi Denemesi" isimli yayınlanmamış bir çalışmamın başlangıç kısmında, uzunca düzenlenen bütünsel epigraflar olarak Heidegger-Nietzsche-Hegel üzerine ve bu üç ismin yine Heidegger felsefesi perspektifinde nihilizm açısından karşılaştırılmasının olanaklı olabileceği bir çerçeveye en genel hatlarıyla işaret edebilmek adına Heidegger'den ve onun önemli bazı yorumcularından şu alıntılar yer almaktadır:

"... düşünceyi olmayışa doğru yerinden etme çabası, düşüncenin mantık-öncesi *logos*'a bağlılığını içeriyordu. Bu açıkçası, Heidegger'i, felsefesinin, mantık dışı, irrasyonel ve nihilistik olduğu yönündeki suçlamalara açık kılıyordu." (F. W. Edler)

"*Varlık ve Zaman*'ın sorusu hâlâ derinlemesine bir tartışmaya açık, bekliyor" dedi bize Heidegger. "Şimdiye dek hiç kimse bu işe girişme riskini göze alamadı. Ama bir düşünce gündeme ya da tartışmalara aldırılmadan sabırla kendi yolunu izler. Yalnızlığın yakınında çalışmayı kabullenmek zorundadır." (F. de Towarnicki)

"Haberli olduğum kadariyle, insanlık deneyimimiz ve tarihimize göre, her temelli ve büyük şeyin insan ancak bir yurda (*Heimat*) sahip olduğu ve de bir gelenekte kökleştiği için doğabildiğini biliyorum. Örneğin, günümüz edebiyatı, alabildiğince yıkıcı. ...

Şunu söyleyeyim ki, sözünü ettiğim edebiyat, o sözcüğü düşündüğüm anlamda nihilist değildir." (M. Heidegger)

"Hiç üzerine düşünme, kaçınılmaz biçimde hiçe gömülmeye götürür, hiçin diktatörlüğünü kurmaya aracılık eder." (M. Heidegger)

"Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche, kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu.

Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, zorunlu olarak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır." (M. Heidegger)

"Batının metafizik geleneği, varabileceği nihai noktaya Nietzsche'nin felsefesiyle ulaşmıştır. Friedrich Nietzsche, kendisinden önce hiç kimsenin başaramadığı ölçüde Batı felsefesinin teolojik mahiyetini teşhis etmeye muvaffak olmuştur; ama, felsefenin teolojiden arındırılması konusunda kendisinden önceki isimlerden daha başarılı olduğu söylenemez. Heidegger'e göre, ... Nietzsche de bir teolog olarak kalmaktan kurtulamamıştır:

"Skolastik metafizikten son derece uzak ve hatta onun tam tersi olarak görünse de, Nietzsche'nin metafiziği de, hem bir teoloji ve hem de bir ontolojidir. ... Bu metafizik teoloji gerçekte bir tür özel negatif teolojidir.""

“Heidegger’in , ... Hristiyanlığın Grek metafizik felsefesine başvurmasını eleştirilmesi; onun, *felsefe* olması itibarıyla bizzat Grek metafiziği eleştirisine bir giriş yapmasından başka bir şey değildir. Bu her iki eleştirinin de temeli aynıdır: metafizik içinde kalındıkça (varlıkların bilimi anlamında *ontoloji* olarak anlaşılan) felsefe ile teoloji arasında hiçbir fark yoktur. Bu açıdan metafizik, bir “*onto-teo-loji*”dir ve bu şekliyle metafizik, hem felsefe ve hem de teoloji tarafından aşılacak zorundadır. ...

... Heidegger ilk zamanlar kendi felsefesini bir metafizik veya bir ontoloji olarak tanımlamış olsa da, daha sonraları bu tür nitelendirmeleri kullanmaktan uzak durmuştur.” (John R. Williams)

“... düşünmek, Nietzsche için de varolanı varolan olarak göz önüne alamak demektir. Her metafizik düşünce genelde onto-lojidir, böyle değilse, hiçbir şeydir.” (M. Heidegger)

“[Heidegger’e] göre Kant, Hegel ve Schelling tanrıbilime hâlâ ... bir barınak sağlıyorlardı. ... Nietzsche’de tanrıbilim için hâlâ, çekinceler ve kısıtlamalarla donatılmış bir barınak oluşturuyordu.

... Nietzsche bile, diyordu Heidegger, “açıklığındaki varlık”ın bir düşünürü olmaktan çok, tutkuyla bir Tanrı arayan son Alman filozofu oldu.” (F. de Towarnicki)

“... varlığı işe uygun bir biçimde düşünebilmemizin tek yolu, varlığı varolan ile, varolanı de varlık ile ayırım halinde düşünmektir. Böylece ayırım, gösterimine bizzat girecektir. Ancak ayırımı temsil etmeyi dener denemez de, onu, temsilimizi çoktan varlığa ve varolana bağlanmış bir bağıntı olarak yorumlama yanılığısıyla yüz yüze olduğumuzu görürüz. (M. Heidegger)

“... Hegel’le kıyaslanığında geleneksel, çatılmış bir sorun değildir bu, daha ziyade düşünmenin o tarihi boyunca hiçbir yerde sorulmamış olan”dır. Başka çaremiz olmadığı için şimdilik geleneksel terimlerle adlandıracağız onu. Sözüünü ettiğimiz şey, varlık ile varolan arasındaki *ayırım*’dır.” (M. Heidegger)

“Hegel’e göre varlık öncelikle “belirsiz dolaysızlık”tır, *ama yalnızca bu değildir.*” ... ‘Hegel felsefede tarihbilimsel tasarımı ve dizgeci düşünmeyi bir birliğe taşımıştır’ dendiğinde Hegel’in asıl düşüncesinin pek gerisinde kalınacaktır. Çünkü Hegel’e göre söz konusu olan şey ne tarihbilimseliktir ne de bir öğreti yapısı anlamındaki dizgedir. ...

Hegel’e göre düşünmenin işi, mutlak düşünme içinde ve mutlak düşünme olarak varolanın düşünülüşlüğü bakımından varlıktır. Bizim için düşünmenin işi aynı olandır, dolayısıyla varlıktır, ama varolan karşısındaki ayırımı bakımından varlıktır. Daha keskin bir anlatımla: Hegel’e göre düşünmenin işi mutlak kavram olarak düşüncedir. Bize göreyse, şimdilik ayırım *olarak* ayırımdır.” (M. Heidegger)

“Metafiziklerden , (yani “varolan nedir?” biçimindeki Varlık sorusundan) çıkarak anlaşılan Varlığın örtük özü, yadsıma, kendini her şeyden önce salt varolan-olmama, Hiç olarak gösterir. Ancak, varolanın olmamasına özgü bu Hiç, saf yadsımanın en keskin karşıtıdır. Hiç, hiçbir zaman, hiç değildir. Nesne anlamında biraz bir şeydir. O Varlığın kendisidir, insan özne olmak bakımından kendini aştığında; insan, varolanı, artık nesne olarak göz önüne getirmediğinde Hiçin varlığı insana verilecektir.” (M. Heidegger)

3- Yukarıdaki çevirinin yapıldığı kaynak: Otto Pöggeler, “Heidegger, Nietzsche and Politics”, in *The Heidegger Case in Philosophy and Politics*, ed. by, Tom Rockmore and Joseph Margolis, Temple University Press, Philadelphia, 1992, USA, pp. 114-119.

4- Yazar hakkında bilgi: Otto Pöggeler, Bonn ve Heidelberg Üniversitelerinde felsefe eğitimi gördü. Heidegger, sanat felsefesi ve şiir üzerine birçok önemli kitabın yazarıdır. Heidegger’le ilgili kitapları: Heidegger’in Düşünce Yolu (1963), Philosophie und Politik bei Heidegger (1972), Heidegger ve Hermeneutik Felsefe (1983). Pöggeler’in Hegel üzerine de kitapları vardır: Hegels Idee einer Phanomenologie des Geistes (1973), Hegel Etüdları (1985). 1968’den beri

Bochum'daki Ruhr Üniversitesi'nde Felsefe Profesörüdür ve aynı zamanda buradaki Hegel Arşivleri'nin yöneticisidir.