

T.C
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MARTIN HEIDEGGER'İN
SİYASET FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

HALUK DOĞAN

İZMİR-2017

T.C
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MARTIN HEIDEGGER'İN
SİYASET FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

HALUK DOĞAN

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HABİP TÜRKER
ORTAK DANIŞMAN: DOÇ. DR. İDİRİS DEMİREL

İZMİR-2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “.....**Martin Heidegger’in Siyaset Felsefesi**.....” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

03.03.2017

Haluk Doğan

İmza



T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEZ/PROJE SINAVI TUTANAK FORMU

GÖNDEREN : *Felsefe* Ana Bilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans / Doktora Programı öğrencisi *Haluk DOĞAN*
ile ilgili Tez/Proje Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: *21/03/2017* *Felsefe* Ana Bilim Dalı Başkanı
Sayı :

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez/Proje Sınav Jürimiz tarafından incelenen *Haluk DOĞAN*
Martin Heidegger'in Sinaset Felsefesi başlıklı yüksek lisans / doktora tezi ile
ilgili olarak jürimiz *21/03/2017* tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez/Proje Sınavına tabi
tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYÇOKLUĞU/OYBİRLİĞİ ile aşağıdaki karar
verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Yüksek Lisans / ~~Doktora~~-tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisansta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	<i>Doç. Dr. Hâzîp TÜRKER</i>	<i>AM. Tur</i>
Üye	<i>Doç. Dr. Aydın İSK</i>	<i>F. K. K.</i>
Üye	<i>Yrd. Doç. Dr. İzzet AKALIN</i>	<i>İzzet</i>
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MARTIN HEIDEGGER'İN SİYASET FELSEFESİ

Haluk DOĞAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Martin Heidegger 1889—1976 yılları arasında yaşamış bulunan bir Alman Filozoftur. Filozofun temel eseri *Varlık ve Zaman (SeinundZeit)*'dir. Heidegger'iHeidegger kılan bu çalışma, 1927 yılında yayınlanmıştır. O tarihten itibaren varlık felsefesi denildiğinde akla gelebilecek olan ilk isimlerden biri Heidegger'dir.

“Martin Heidegger'in Siyaset Felsefesi” başlıklı bu tez çalışmasında, Heidegger'in siyaset felsefesine ait kavram ve olguları nasıl ele aldığı araştırılmıştır.Heidegger'in siyaset felsefesi ele alınırken meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için düşünürün ontolojisine de yer verilmiştir.Çalışma, dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Heidegger'in hayatı, eserleri ve düşünce dünyası incelenmiştir. İkinci bölümde, Heidegger'in varlık ve siyaset felsefesine ilişkin temel belirlemelere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde, Heidegger'in düşüncelerinin siyasal açıdan taşıdığı içerimler ve Modern Siyasal İdeolojiler arasında mukayese yapılmıştır. Dördüncü bölüm ise sonuç ve değerlendirmeye ayrılmıştır. Çalışmada, temel olarak, M. Heidegger'in kendi eserlerinden, Heidegger hakkında yazılan kitaplardan, makalelerden ve tezlerden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Varlık, Batı, Modernite, Siyasal

ABSTRACT

Master Thesis

MARTIN HEIDEGGER'S POLITICAL PHILOSOPHY

Haluk DOĞAN

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy Program

Martin Heidegger is a German philosopher who lived between the years 1889—1976. His main work (magnum opus) bears the title *Time and Being (Sein und Zeit)*. This work, which earned Heidegger a name, was published in 1927. Ever since, Heidegger is one of the most outstanding names in the field of philosophy of being.

In this study entitled as “Martin Heidegger's Political Philosophy”, the way Heidegger analyzes the concepts and facts belonging to the domain of the political philosophy has been investigated. While discussing Heidegger's political philosophy, to get a better understanding of the issue, Heidegger's ontology, as well, has been given room in the study, which consists of four parts, the first of which covers Heidegger's life, works and a general schema of his ideas. The second part is covers the main determinations on Heidegger's political philosophy, as well as philosophy of being. In the third part, there is a comparison between the contents of Heidegger's ideas in terms of politics, and Modern Political Ideologies. The fourth and the last part covers the conclusion and evaluation. During the study, mainly Heidegger's own works and the secondary literature about his works such as books, articles and dissertations have been referred.

Keywords: Heidegger, Being, West, Modernity, Political

MARTIN HEIDEGGER'İN SİYASET FELSEFESİ

İÇİNDEKİLER

TEZ SINAV TUTANAĞI

YEMİN METNİ

ÖNSÖZ

ÖZET

ABSTRACT

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

1. KAVRAMSAL VE TARİHSEL BELİRLEMELER

1.1.Martin Heidegger'in Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyasına İlişkin

Belirlemeler

1.1.1. Heidegger'in Hayatı

1.1.2. Heidegger'in Eserleri

1.1.3. Heidegger'in Düşünce Dünyası

2. HEIDEGGER'İN VARLIK ve SİYASET FELSEFESİNE İLİŞKİN BELİRLEMELER

1.2.Genel Olarak Heidegger'in Varlık Felsefesi

- 2.1.1. Varlık Sorunu/Sorusu
- 2.1.2. Varlığın Anlamı
- 2.1.3. Fundamental Fenomenolojik Ontoloji
- 2.1.3. Batı Metafiziği
- 2.1.4 Varlık ve Dasein

1.3. Genel Olarak Heidegger'in Siyaset Felsefesi

- 1.3.1. Heidegger Felsefesinde Genel Siyasal İçerimler
- 1.3.2. Heidegger ve Batı Modernitesine İlişkin Siyasal İçerimler
 - 1.3.2.1. Varlık, Doğa ve İnsan Varlığı
 - 1.3.2.2. Aydınlanma ve Aydınlanmacılık
 - 1.3.2.3. “Herkesleştirme” ve “Kişisizleştirme”
 - 1.3.2.4. Güç-İktidar Teleolojisi

3. HEIDEGGER ve MODERN SİYASAL İDEOLOJİLER

1.4. Modern Siyasal İdeolojilere İlişkin İçerimler

- 1.4.1. Heidegger ve Liberalizm
- 1.4.2. Heidegger ve Muhafazakârlık
- 1.4.3. Heidegger ve Sosyalizm-Marksizm
- 1.4.4. Heidegger ve Milliyetçilik
- 1.4.5. Heidegger ve Demokrasi
- 1.4.6. Heidegger ve Totalitaryanizmler

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

GİRİŞ

“Martin Heidegger’in Siyaset Felsefesi” adlı bu yüksek lisans çalışması, isminden de anlaşılacağı üzere inceleme odağına düşünürün siyasal alanlardaki konulardaki felsefesini yerleştiren bir çalışmadır. Siyaset felsefesi tıpkı bilgi felsefesi, varlık felsefesi, din felsefesi... gibi felsefenin bilinen, alışla geldik bölümlerinden biridir. Felsefe buradaki anlamıyla Antik Yunan-Grek toplumunda başlayan dolayısıyla da takriben iki bin beş yüz yıllık bir tarihi bulunan bir düşünme biçimidir.

Siyaset felsefesi çalışmaları da felsefenin diğer birçok branşında olduğunca Antik Grek toplumunda/n başlatılmakta ve yirmi birinci yüzyılda da devam etmektedir. Devlet, yönetim, iyi yönetim, iktidar, demokrasi, halk, egemenlik... gibi doğrudan siyasal konuların da, eğitim, bürokrasi, teknik-teknoloji, yabancılaşma, dini meseleler... gibi doğrudan siyasal oldukları düşünölmeye bilecek konuların da bu iki bin beş yüz yıllık müktesebat içinde kendileri yer buldukları görölmektedir.

Martin Heidegger, tezin içeriğinden de, doğrudan kendisine ait incelemelerden yahut odağına onu alan başka çalışmalardan da rahatlıkla çıkarsanabilecektir ki, öncelikle düşünceyi salt felsefi olana indirgemez. Ve hemen beraberinde de felsefenin yukarıda da değinildiği gibi bilgi felsefesi, bilim felsefesi, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi... şeklinde bölümlere ayrılarak yürütölebileceğini; düşüncenin kendisinin böyle departmanlara, kompartımanlara, ayrı ayrı partiköllere bölünerek gerçekleştirilebileceğini kabul etmez. Bunların yanında asıl önemli olan husus şudur ki, onun açısından asli/otantik/sahih düşünme ancak varlığa ilişkin olan-olabilecek olan bir düşüncedir. Gerçek, kayda değer, üzerinde önemle durulabilecek bir düşünce; bir felsefe olabilecekse eğer bu sadece ve sadece varlığa ilişkin bir

düşünme olabilir. Varlığa ilişkin düşünme de salt insanî çaba ve etkinlik söz konusu değildir. Varlığa ilişkin düşünme ancak varlığın yardım eliyle götürülebilecek olan bir düşünmedir, yoksa değil! Bu tabloda genel olarak siyaset felsefesinin, özel olarak da Martin Heidegger'in siyaset felsefesinin yeri nedir diye bakıldığında, siyaset felsefesi perspektifinden elde doğrudan işlenebilecek eserlerin bulunmadığı ve fakat onun düşünmesinin; onun varlık felsefesinin, siyaset felsefesi yönüyle de önemli anlamlara sahip olduğu, bundan sebep de üzerine durulması gerektiği görülecektir.

Heidegger felsefesi, siyasal anlamları da haiz olduğundan bu çalışma Heidegger'in siyaset felsefesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmanın içeriğine daha somut olarak bakıldığında "Martin Heidegger'in Siyaset Felsefesi" adlı bu inceleme dört bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümü, 'Kavramsal ve Tarihsel Belirlemeler' adını taşımaktadır. Bu fasılda, Heidegger'in hayatı, eserleri ve düşünce dünyasına dair bilgiler yer almaktadır. İkinci bölüm, 'Heidegger'in Varlık ve Siyaset Felsefesine İlişkin Belirlemeler' olarak adlandırılmıştır. Bu bölümde, Heidegger'in varlık ve siyaset felsefesine ait temel kavramlar yer almaktadır. İki alt başlıktan oluşan bu bölümün ilk alt başlığında; Heidegger'in Varlığın anlamı sorusu/sorunu, fundamental fenomenolojik ontoloji, Batı metafiziği ve Dasein görüşleri yer almaktadır. İkinci alt başlıkta ise Batı modernitesine ait varlık, doğa, aydınlanma, aydınlanmacılık ve güç-iktidar anlayışı; bunların yanı sıra, Heidegger'in 'herkesleştirmecilik' ve 'kişisizleştiricilik' olarak tanımladığı insani durumlar incelenmiştir. Üçüncü bölüm, "Heidegger ve Modern Siyasal İdeolojiler" olarak isimlendirilmiştir. Bu bölümde, liberalizm, milliyetçilik, muhafazakârlık, sosyalizm-marksizm ve totaliteryanizmler gibi modern siyasal ideoloji ve/veya akımlar irdelenmiş; bu ideolojiler ve Heidegger'in görüşleri mukayese edilmeye çalışılmıştır. Dördüncü ve son bölüm ise 'Sonuç ve Değerlendirme'ye ayrılmıştır.

Çalışmanın 'Giriş' adlı bu kısmında, son olarak şu da söylenmelidir ki, Heidegger kendisine sadece varlık felsefesi yönüyle değil, kurumsallaşmış bir disipliner yaklaşım olan siyaset felsefesi ekseninde de yaklaşılabilecek olan ve yalnızca kendi coğrafyası için; ülkesi, Almanya için veya kültürel bütünlüğü Avrupa/Batı için değil başka ülkeler ve kültürler için de anlamlı olabilecek bir

düşünürdür. Kaleme aldığı kayda değer eserlerin, sahici bilimsel ilgileri hak ettiği açıktır. Nitekim bu tez çalışması da, onun siyaset felsefesine dair nesnel, toparlayıcı ve eleştirel bir perspektif sunabildiği takdirde kendi yazılış gayesine uygun bir görevi görmüş olacaktır.



1. KAVRAMSAL VE TARİHSEL BELİRLEMELER

1.1. Martin Heidegger'in Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyasına İlişkin Temel Belirlemeler

1.1.1. Martin Heidegger'in Hayatı

Martin Heidegger, Güney-batı Almanya'da, Baden'in küçük bir kasabası olan Messkirch'de, 26 Eylül 1889 tarihinde doğdu. Heidegger'in babası Friedrich (1851-1924), Messkirch'de kilise görevlisi olan ve tahta fiçı imal eden bir katoliktir. Annesi Johanna (1858-1927) ise, Göggingen'li çiftlik sahibi bir aile olan Kempf ailesinin kızıdır. Heidegger, üç çocuklu Johanna-Friedrich çiftinin en büyük çocuğudur. ¹

Heidegger, 1895 yılında başladığı ilkokul öğrenimini (Volksschule) 1899 yılında bitirmiştir. 1899-1903 yılları arasındaki dört yıllık ortaokul eğitimini ise Messkirch'te tamamlayarak lise hayatına geçmiştir. 1906 yılında Freiburg'ta lise hayatına başlayan Heidegger'in felsefeye ilgisi de bu yıllarda ortaya çıkmıştır. Fenomenolojik hareketin öncü isimlerinden Franz Brentano'nun 1862 tarihli, *Von der mannigfachen Bedeutung Seienden nach Aristoteles*, Türkçesiyle: 'Aristoteles'e Göre Varlığın Çeşitli Anlamları' kitabı, Heidegger'in felsefeye ilk adımını attığı kitap olmuştur. ² Heidegger, lise çağlarında felsefeye olduğu kadar Alman edebiyatına da ilgi duymuştur. Heidegger'in Hölderlin şiirleriyle tanışması da yine bu yıllara denk gelmektedir. 1909 yılında, liseyi bitirip bir Cizvit manastırına yazılan Heidegger, kalbinde bir sorun olduğu gerekçesiyle buradan azledilmiştir. Bu sebeple, 13 Ekim 1909 tarihinde, manastır hayatını tam olarak bitirmiş ve teoloji eğitimi almak üzere üniversite eğitimine başlamıştır. ³

1911'de Freiburg Üniversitesi'ne kaydolan Heidegger, bu dönemlerde geçirdiği bir buhran sebebiyle ⁴, ahlak, doğa bilimi ve de felsefe alanında çalışmalar yapmaya başlamış, tüm ilgisini bu alanlara hasretmiştir. Yine bu dönemlerde, genel

¹Michael Inwood, Heidegger, (çev. Nursu Öрге), Ankara, Dost Kitabevi, 2014, s. 11-12.

²Inwood, Heidegger, A.g.e, s. 12.

³Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2014, s. 11.

⁴Inwood, Heidegger, A.g.e, s. 12.

olarak modern felsefe, özelde ise Edmund Husserl'in *Logische Untersuchungen*; 'Mantık Araştırmaları' adlı eseri, Heidegger'in ilgi alanının merkezini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Heidegger'in 1913 senesinde hazırlamış olduğu, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Türkçesiyle: 'Psikolojide Adalet Teorisi' adlı mezuniyet tezinin de Husserl etkisiyle yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. 1913 senesinde üniversiteden mezun olan Heidegger, 1915 senesinde hazırlamış olduğu *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 'Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Teorisi Üzerine' başlıklı doktora tezi neticesinde *venia legendi*'yi, yani ders verme yetkisini, alarak öğrencilik dönemini bitirmiş, üniversitede ders verme dönemine geçmiştir.

20. yüzyılın ilk çeyreği içinde başlayan Birinci Dünya Savaşı, Martin Heidegger'in hayatını da derinden etkilemiştir. 1914 senesinde, 25 yaşında iken askere çağrılmış, fakat kalp rahatsızlığı sebebiyle terhis edilmiştir. 1915 senesinde tekrar askere çağrılan Heidegger, 1918 senesine kadar, askerliğini, rahatsızlığı sebebiyle cephede değil, *Landsturmmann* rütbesiyle posta ve meteoroloji birimleri gibi geri hizmetlerde yapmak suretiyle tamamlamıştır.

Martin Heidegger'in düşünce dünyasında 1919 yılı bir milat olarak kabul edilebilir. Zira o, 1919 senesinin Ocak ayında, yakın arkadaşı Engelbert Krebs'e gönderdiği mektupta, Katolik düşünce sisteminin kendisi için ciddi bir problem teşkil ettiğini, bu sistemle zihinsel olarak uyuşmasının mümkün olmadığını ortaya çıkıldığını ve bu sebeple Katolik sistemle bağını tamamen kopardığını açıklamıştır. Heidegger, 1919 senesinde, üniversitede kendi adına fiilen dersler vermeye başlamıştır. Derslerdeki yoğun anlatımı, felsefeye yeni bir yorum getirme gayreti birçok öğrencinin dikkatini çekmiştir. Bu dersler esnasında, ileride büyük düşünür olarak isimlerinden çokça bahsettirecek olan birçok kişi, Heidegger'in derslerine katılmıştır. Örneğin, Oscar Becker, Karl Löwith, Leo Strauss ve Günther Anders gibi adları ileride felsefe sahnesinde duyulacak isimler bunlar arasındadır.⁵

⁵Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2014, s. 13.

Martin Heidegger, 1923 senesinde Marburg'a gelmiş ve Marburg Üniversitesi'nde dersler vermeye başlamıştır. Bu derslerin içeriği çok geniştir. Derslerin içeriğine bakıldığında; Sokrates öncesi Yunan felsefesi, Platon, Aristoteles, Aquinolu Thomas, Kant ve Leibniz'in felsefesine yönelik dersler verildiği görülecektir.⁶ 1927 senesinde, Martin Heidegger adından çokça söz ettirecek dev ve muhalles eseri *SeinundZeit*'ı, yani: 'Varlık ve Zaman'ı, Husserl'in editörlüğünü yaptığı *Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı* 'nda yayımlamıştır. Bu kitabın büyük bir kısmını, Todtnauberg'de inşa ettiği küçük bir dağ kulübesinde yazmıştır. Heidegger, bu kitabı daha sonra tamamını yazmak üzere, tamamlanmamış bir biçimde yayımlamıştır. Lakin, daha sonraki yıllarda, kitabın geri kalan kısmıyla ilgili çalışmalarını sürdürse de bu girişimi akim kalmış, Varlık ve Zaman'ın diğer cildi yahut ciltleri ortaya çıkmamıştır.

1928 yılında, Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'den boşalan koltuğa, Husserl'in öğrencisi olan Martin Heidegger geçmiştir. Bu yıllarda Heidegger, üniversitede Sokrates öncesi filozoflardan Anaksimandros ve Parmenides'le ilgili dersler verir. Martin Heidegger'in derslerine Herbert Marcuse, Emmanuel Levinas, Ernesto Grassi, Eugen Fink, Max Müller gibi isimler de katılır.⁷ 1929 senesinde, akademi camiasına damgasını vuran tartışma, Ernst Cassirer'le (1874-1945) Heidegger arasında gerçekleşen, Kant'ın felsefesine yönelik açık oturumdur. Daha sonra Heidegger, Kant'la ilgili *Kant und das Problem der Metaphysik*; 'Kant ve Metafiziğin Problemi' adlı kitabını yayımlayacak ve Kant üzerinde farklı dolaylımlarla durmaya devam edecektir.

Heidegger, Kant'la ilgili kitabını yayımladıktan sonra, felsefe kamusunda Varlık ve Zaman'la görünürleşen büyük bir ün ve şöhreti iyice pekiştirir olmuştur. 1930 senesinde, Berlin Üniversitesi'nden kendisine gelen kürsü davetini, yazdığı bir mektupla reddeder. Bu mektuba göre, Martin Heidegger memleketi Freiburg'tan memnundur ve büyük şehirde, yani Berlin'de, işi yoktur.

⁶Inwood, Heidegger, *a.g.e.*, s. 13.

⁷Ökten, *a.g.e.*, s. 15.

1930'lu yıllar birçok ülke için olduğu gibi, Almanya için de bilhassa ekonomik açıdan zor zamanlardır. Başka bir söyleyişle 1929-1930 tarihli, "Genel Buhan"ın etkileri devam etmektedir. Ve, 1933 yılı Almanya için ekonomik ve politik çalkantıların yılıdır. 1930 senesinde Adolf Hitler'in (1889-1945) öncülüğünde Almanya'nın ikinci büyük partisi haline gelen Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi (NSDAP), 1933 senesinde iktidar ortağı olur ve Hitler de bu sayede şansölye/başbakan olarak atanır. Heidegger, siyasi gelişmelere kayıtsız değildir. Bu yıllarda Martin Heidegger'in görüşleriyle iktidar partisinin siyasi yönelimlerinin uyduğu gözlemlenir. Bu sayede Martin Heidegger 1933 senesinin Nisan ayında Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak atanmıştır. 1 Mayıs 1933'te de NSDAP'ye üyelik işlemini gerçekleştirmiştir.⁸ 27 Mayıs 1933 tarihli "Rektörlük Konuşması", Heidegger'in o dönemki düşüncelerine ışık tutar. Martin Heidegger'in rektörlük görevi, çok parlak geçmemiştir. Bu sebeple çok uzun da sürmemiştir. Heidegger, fakülte yönetimindekilerle ve partililerle anlaşamamasının sonucu olarak 27 Nisan 1934 tarihinde Rektörlük görevinden ayrılmıştır.

Martin Heidegger, Rektörlük döneminden sonra, felsefe çalışmalarına devam etmiştir. Bu dönemde sanata yönelik çalışmalarında bir yoğunlaşma yaşanırken, Nietzsche ve Alman şair Hölderlin üzerine dersler vermiştir. 1944'te Fransız Ordusu'nun Freiburg'u işgali üzerine kurulan 'Arındırma Komisyonu', Heidegger'in üniversitede ders vermesini engellemiş ve onun emekliye ayrılmasına karar vermiştir. Üniversitede ders vermesi engellenen Heidegger, bu dönemde 'Hümanizm Üzerine Mektup' adlı eserini yazmıştır. Heidegger'in, zamanla, üniversite yönetimiyle arası düzelmiş ve 1951 senesinde tekrar dersler vermeye başlamıştır. 1951 senesinde, daha sonra 'Düşünmek Ne Demektir?' adıyla kitaplaşacak olan dersini vermiştir.⁹

Martin Heidegger, tekrar üniversiteye döndüğü yıllardan itibaren düzenli olarak kitap yayımlar. Bu kitaplar, genel olarak, üniversitede verdiği derslerin

⁸Inwood, *a.g.e.*, s. 15.

⁹Ökten, *a.g.e.*, s. 17.

gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş halleridir. Yaşamının son yıllarında eserlerinin toplu olarak, bir külliyat biçiminde yayınlanmasını ister. Ve, Toplu Eserleri'nin (*Gesamtausgabe*) ilk cildi 1975 senesinde yayımlanır. Martin Heidegger, bir sene sonra, 26 Mayıs 1976'da Almanya'nın Freiburg şehrinde vefat eder.

1.1.2. Martin Heidegger'in Eserleri

Bu bölümde, Martin Heidegger'in yayınlanmış eserleri, tarihi sırasına göre, Almanca asıl adlarıyla sıralanacak ve içerikleriyle ilgili genel bilgiler verilecektir.¹⁰

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus – Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1914), Türkçesi 'Psikolojizmde Yargı Öğretisi – Mantıkbilime Eleştirel-Pozitif Bir Katkı' olan bu çalışma, Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde vermiş olduğu doktora tezidir. Mezkur çalışmasında Heidegger, mantıkbilimde öznelliğin karşısında durmuş, mantıksal olanın kendine has bir statüye sahip olduğunu savunmuştur. Heidegger'e göre mantıksal olan, varoluşsal bir olgudur; o, insan psikolojisinin bir çıkarımı olarak değerlendirilemez.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), Heidegger'in Freiburg im Breisgau Üniversitesi'ne sunduğu *Habilitation* çalışmasıdır. Habilitation, üniversitede profesör olmak için yerine getirilmesi gereken koşul; profesör adayının bilimsel araştırmada yetkinliğinin ispatıdır. Heidegger'in, 'Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Öğretisi' olarak bilinen çalışması, bu tarzda bir Habilitation'dur. Duns Scotus (1265-1308), Skolastik Felsefe'nin en mühim filozoflarından biridir. Çalışmalarının temelini, insanın özgürlüğü, dilin semantiği ve tümeller sorunu oluşturmaktadır. Heidegger, bu çalışmasında Duns Scotus'un varlığa ilişkin temel kavramlarıyla, bu kavramları bazı aşkın/transandantal üst kavramlar altında toparlayabilme demek olan kategoriler sorunsalını çağdaş felsefe ve mantık yöntemlerinden hareketle incelemektedir.¹¹

¹⁰Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2014, s. 13.

¹¹Ökten, *a.g.e.*, s. 60.

Sein und Zeit (1927), ‘Varlık ve Zaman’ olarak Türkçeye çevrilen bu eser, Martin Heidegger’in başyapıtıdır. Bu eserde Heidegger’in temel amacı, felsefenin ya da ontolojinin imkanının temellerini yeniden atmak ve bu amaçla felsefi düşüncenin aslına geri dönmektir.¹² Heidegger’e göre felsefenin başlangıcı, insanın varolma minvallerinden hareketle bulunabilir. Heidegger, insanın varolma minvallerine de *Dasein* demektedir. *Dasein*, bilfiil varolan ve bu varoluşunu anlayandır; yani, bir başka deyişle, insandır. *Dasein*, bir nesne ya da Platoncu anlamda bir idea değildir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın birinci bölümünde, *Dasein*’ın fundamental analizini yapmıştır. Burada en dikkat edilen husus, *Dasein* ile özne arasında bir aynılık ya da özdeşlik kurmama kaygısıdır. *Dasein*, bir öznel tikellik değildir. Descartes’in öne sürdüğü özne-nesne ayrımı fundamental ontoloji açısından açıklık değil, bulanıklıktır. Fakat Heidegger için *Dasein*, tam olarak açıklık demektir. Bu bakımdan *Dasein*, özne ile farklı mahiyettedir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın ikinci bölümünde, *Dasein*’ın “sahih imkân-olarak-var-olma” niteliğini incelemekte ve burada *zaman* ve *zamansallık* kavramlarını irdelemektedir. Sahih *Dasein*’ın icra sahasına Heidegger zamansallık demektedir. Heidegger’e göre zaman ise, *Dasein*’ın varlık anlayışının ufku anlamındadır. *Dasein*, zamansaldır; yani muvakkattır; geçicidir; fanidir. Zamansal olan *Dasein* için ölüm ise her an mümkün olandır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın bu bölümünde *Dasein*’ın;ölümlü olduğunun farkında olan ve ölünceye kadar varlığın anlamını sorgulayacak olan tek varolan olduğunu açıklama girişiminde bulunmuştur.

Kant und das Problem der Metaphysik (1929), ‘Kant ve Metafizik Sorunu’ olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu çalışmada Heidegger, Immanuel Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini temele alarak, Kant’ı ontolojik temelli bir okumaya tabi tutar. Bu okuma sonucunda da, Kant’ın mezkur çalışmada, ontolojinin özünü açığa çıkaran metafizik bir temellendirme yaptığı yargısına varır.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1944), Türkçesi ‘Hölderlin’in Şiiri Üzerine İrdemeler’ olan bu çalışmada Heidegger, Alman şair Hölderlin’in şiirleri

¹² Ökten, *a.g.e.*, s. 63.

üzerinden şiir ve zaman arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Şiirin özü üzerinde birtakım mülahazalarda bulunan Heidegger, Hölderlin'in şiirin özünün şairi olduğunu vurgulamaktadır.

Aus der Erfahrung des Denkens (1947), 'Düşünmenin Deneyiminden Yansımalar' olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu eserde Heidegger, iki şiirine ve bazı özlü sözlerine yer vermiştir. Heidegger bu çalışmada kendi yaşamını, kendi yaşamındaki hatalarını ve doğrularını şiirsel bir dille ifade etmeye çalışmıştır. Heidegger'e göre, düşünmeye cesaret edenler büyük hatalar da yapabilirler, fakat bu onları yıldırılmamalıdır. Zira, "Büyük düşünenler, büyük yanılırlar."

Holzwege (1950), 'Çıkmaz Patikalar' adlı bu eserde Heidegger, altı konuşması ve makalesini bir araya getirmiştir. Bu konuşma ve makalelerde Heidegger, sırasıyla, sanat, bilim, Hegel, Nietzsche, şiir ve Anaksimandros üzerine düşüncelerine yer vermiştir.

Einführung in die Metaphysik (1953), 'Metafiziğe Giriş' olarak Türkçeye çevrilen Heidegger'in bu eserinin odak noktası varlık sorunudur/sorusudur. Heidegger bu kitabın ilk kısmında "neden varlık var, neden her şey hiçlik değil?" sorusunun cevabını aramaktadır. Bu kitabı mühim kılan bir diğer husus, Heidegger'in kitaptaki siyasal göndermeleridir. Siyasal olanı Grekçe'deki *polis* kelimesinden çıkarsayan Heidegger, *polis*'i de *Dasein*'in açığa çıktığı yer olarak yorumlar.

Der Feldweg (1953), 'Kıryolu' olarak Türkçeye çevrilen bu kısa eserde Heidegger, Messkirch'teki gezinmeleri esnasında sıkça kullandığı kıryolu üzerine derin tefekkürünü şiirsel bir dille ifade eder. Memleketine ve toprağına olan bağlılığını sarih ve sahih bir şekilde ortaya koyar.

Vorträge und Aufsätze (1954), 'Konuşmalar ve Makaleler' olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu eserde Heidegger, üç bölümde toplanmış, farklı zamanlarda yaptığı konuşmalara ve kaleme aldığı yazılara dayanan on bir metne yer vermiştir.

Bu metinlerde Heidegger; teknik, modern bilim, metafizik, Nietzsche, düşünme ve mimarlık arasındaki ilişki, dilin yorumu, Hölderlin şiiri, Antik Yunan düşünürlerinden Herakleitos ve Parmenides'in varlık görüşü gibi konulara dair derin tefekkürünü ortaya koymuştur.

Was heisst Denken? (1954), 'Düşünmek Ne Demektir?' olarak Türkçeye çevrilen bu eserde Heidegger, Sokrates öncesi Grek düşüncesini ve Nietzsche'nin metafiziğini temel alarak, varlığın neliğine dair birtakım tespitlerde bulunmuştur.

Identität und Differenz (1957), 'Özdeşlik ve Ayrım' diye Türkçeye çevrilen bu çalışmada Heidegger, özdeşlik sorunsalı üzerinden Alman İdealizmi ile hesaplaşmaya girişmiştir. Heidegger, özdeşliği, "aynının kendi içinde aynılığı" olarak yorumlamıştır. Bu bakımdan özdeşliği düşüncenin değil, varlığın bir temel önermesi olarak kabul etmiştir. Heidegger, Parmenides'in varlık hakkındaki görüşlerini de bu minval üzere yorumlamıştır.

Der Satz vom Grund (1957), Türkçeye 'Sebeplilik Önermesi' olarak çevrilebilecek bu eserde Heidegger, Leibniz'in "Hiçbir şey sebepsiz değildir/Hiçlik sebepsizdir"¹³ ifadesini temel alarak modern bilim ve teknolojinin nedensellik araştırmasıyla olan bağını ortaya koymuştur. Ayrıca, varlık ve hiçlik kavramları üzerine modern bilimin ve metafiziğin yaygın yorumlarıyla farklılaşan birtakım yeni yorumlar getirmiştir.

Unterwegs zur Sprache (1959), 'Dile Doğru' olarak Türkçeye çevrilebilecek bu eser, Heidegger'in dil felsefesine ilişkin en temel ve en derli toplu eserlerinden biridir. Bu eserde Heidegger, dilin özüne ve dilin anlamına ilişkin derinlikli irdelemeler ve yorumlarda bulunmuştur.

Gelassenheit (1959), Ortaçağ düşünürü Meister Eckhardt'ın (1260-1327) kullandığı bir kavram olan *Gelassenheit*, "Tanrı'nın lütuf ve inayetine bırakılmışlık" anlamındadır. Bu kavram, insanın dışsal dünyadan kopup kendisini Tanrı'nın

¹³Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2014, s. 85.

inayetine bırakmasını işaret etmektedir. Heidegger, eserinde, içinde yaşadığı çağın insanların her geçen gün biraz daha düşünmeden uzaklaştığını belirtmektedir. ‘Hesabî düşünme’nin, anlamın peşinde giden sağlam; sahil düşünmeye galebe çaldığını vurgulayan Heidegger, sahil düşünmenin imkanının ancak köklere, yani yerine yurduna bağlı kalmakla mümkün olduğunu dile getirmektedir.

‘Nietzsche’ (1961); Heidegger’in en kapsamlı eseri olan ‘Nietzsche’, toplamda 1155 sayfa olup Heidegger’in Nietzsche üzerine verdiği derslerden ve tuttuğu notlardan oluşmuştur. Heidegger, bu eserde, Nietzsche ve metafizik arasında bağ kurmakta ve onu metafiziğin tamamlayıcısı, yani son metafizikçi olarak yorumlamaktadır. Ayrıca bu eserde, Nietzsche üzerinden modern çağın tahlilini ve eleştirisini yapmaktadır.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen(1962), ‘Nesneye İlişkin Soru.Kant’ın Aşkın İlkeler Öğretisi Üzerine’ olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu eserde Heidegger, Kant’ın ‘Saf Aklın Eleştirisi’ kitabındaki savları mercek altına almaktadır. Kitabın temelini ve çekirdeğini oluşturan saf aklın ilkeleri sistemini değerlendirmektedir. Ayrıca bu eserde Heidegger, Kant’ın insan ve nesne anlayışından yola çıkarak, insan ve nesne ilişkisi üzerine yeni değerlendirmeler yapmaktadır.

Die Technik und Kehre (1962), ‘Teknik ve Dönüş’ olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu eserde Heidegger, tekniğe ilişkin irdelemeler ve tekniğin tarihsel yorumlarını yapmaktadır. Çağdaş teknolojinin özünü de *Ge-stell*, yani “çerçeve içine sıkıştırılma” olarak yorumlamaktadır. Heidegger, bu eserinde, ayrıca, insanın teknolojiye yönelik tavrının nasıl döndürülebileceğine yönelik fikirler sunmaktadır.

Wegmarken (1967); Türkçesi ‘Yol Alametleri’ olan bu eser, 1919 ile 1961 seneleri arasında Heidegger tarafından kaleme alınan 14 yazının bir araya getirilmiş halidir. Eser, Heidegger’in yaşam macerası boyunca düşünce izleklerini belirlemek ve takip etmek açısından son derece önemlidir. Söz konusu 14 metinde Heidegger;

varlık, hakikat, fenomenoloji ve teoloji, metafizik, Aristoteles, Platon, Hegel, Leibniz gibi konuları irdelemekte, bu hususlardafikirlerini ifade etmektedir.

Zur Sache des Denkens (1969);Türkçesi ‘Düşünmenin Davasına İlişkin’ olan bu eserde Heidegger, varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin ontolojik ufkunu ele almaktadır. Ayrıca yine bu kitapta Heidegger, ömrünün sonlarına doğru, genç Heidegger’i nasıl değerlendirdiğini, düşüncesinin köklerinin nerelere uzandığını gayet vazih bir şekilde ele almış, bir bakıma kendi otobiyografisi yazmıştır.

1.1.3.Martin Heidegger’in Düşünce Dünyası

“Varlık’ın anlamı nedir?” sorusu, Heidegger’in felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Martin Heidegger’in düşünce dünyası, bu soru(n)un etrafında ve dolayımında şekillenmiştir. Heidegger’in Batı Felsefe Tarihi okumalarının ve eleştirilerinin temelinde de bu soru(n) vardır. Buna göre, Antik Yunan’da Doğa Filozofları varlığı dolaysız ve dolayımısız, açık ve seçik biçimde kavrayarak, Platon’la birlikte bu kavrayış son bulmuştur. Çünkü Platon’la birlikte artık felsefe metafiziğin varlığını açıklama olarak anlaşılmıştır. Bu bakımdan, Batı metafiziği, Platon’la başlamıştır. Varlığın dolaysız kavranışı; nihayete ermiş ve Varlık metafiziğin örtüsüyle gizlenir hale gelmiştir.

“Heidegger, Doğa filozoflarının varlığı önsel ve dolaysız bir biçimde kavradıklarını öne sürmüştür. Fakat Platon’la birlikte varlığın önsel ve dolaysız kavranışı metafiziğin etkisi sonucu üstünü kapamış ve örtüsünün altına gizlenmiştir. Heidegger’e göre, Platon Batı metafiziğinin başlatıcısı olmuştur. Felsefe, artık metafiziğin varlığını açıklama evrenidir. Aristoteles’le devam eden bu metafizik varlık anlayışı Ortaçağ’da dinsel anlam kazanarak, ilahi varlık alanına dönüşmüştür. Yunan alethia’sı yerini İncil’in vahyine bırakmıştır. Descartes’le başlayan Modern Batı Felsefesinin Varlığı epistemoloji temelli bir metafizik anlayışla ele aldığı ileri süren Heidegger, en büyük karşı çıkışını kartezyen geleneğe yapmıştır.”¹⁴

¹⁴ A. Kadir Çüçen, Heidegger’de Varlık ve Zaman, Bursa, Asa Yayınları, 2003.

Heidegger, başyapıtı ‘*Varlık ve Zaman*’ın başında, Platon’dan bir alıntı yapmaktadır. Buna göre, Platon “*Açıkça anlaşılıyor ki, ‘varolan’ ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüde düşmüş durumdayız.*” ifadesini kullanmaktadır. Varlık sorusunun, kendilerinden sonra, sahici bir araştırmanın tematik sorusu olmak anlamında sükûta uğradığı Platon ve Aristoteles’ten yüzlerce sene sonra Heidegger’in kendisinin varlığa ilişkin sözleri şöyledir: “Peki acaba günümüzde, ‘varolan’ kelimesiyle esasen ne demek istediğimize ilişkin soruya bir cevap bulabildik mi? Hiç de değil. Bu yüzden, *varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamız gerek.*”¹⁵ Heidegger’in temel felsefesi de esasta işte bu varlık sorusuna dönük olan bir felsefedir.

Varlığa ilişkin sorunun, temel sorunun *bizatihi kendisi*¹⁶ olduğu Martin Heidegger’de, ayrı ayrı varlık, bilgi, bilim, din, hukuk, sanat, siyaset, teknik ya da teknoloji felsefeleri yoktur. Heidegger; bilgi, bilim, sanat, teknik ya da teknoloji gibi çeşitli meseleler üzerinde de durmuştur ama bu duruş; münferit sahalarda söz söylemek için değildir, gerçekte hep aynı varlığın anlamına geri dönüş içindir. Nitekim Heidegger’e göre, “Her düşünür sadece tek bir düşünceyi düşünür. Düşünceyi bilimlerden esaslı biçimde ayırt eden hususlardan biri de budur.”¹⁷ Heidegger’deki mezkûr “dönüş”, varlığın anlamına geri dönmekten başka, bakış açısını, ayrı ayrı parçalar, partiküller, fragmanlar... düzleminde değil; her zaman birlikte—varolanlar düzleminde tasarımılamaya da dönüştür. Heidegger, “*Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz.*” ve “*Dasein (...) varlık anlayışının yuvasıdır.*”¹⁸ der. Başka bir ifadeyle Heidegger’de insan varlığı (human being) *Dasein (being—there/orada olma, bulunuş)*’dır ve İnsan varlığı olarak *varoluşu (existence)* ikame eden Dasein da, böyle, dünyada varlıktır (*being-in-the-*

¹⁵Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), İst., Agora Kit., 2008, s. xxi, 1

¹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 4; Kaan H., Ökten, *Heidegger Kitabı*, İst., Agora Kit., 2004, s. xiii; Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, (çev. Ali Nalbant), İst., Kabalcı Yay., 2008., s. 21.

¹⁷ Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), İst., Paradigma Yay., 2009, s. 33.

¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 7, 8; George Steiner, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sahra), Ank., Hece Yay., 2003, s. 18-19.

world) ve *diğerleriyle—birlikte—varlık (being—with—others)* olarak varlıktır. Bu tür bir ontoloji Batı geleneğindeki alışlageldik ontolojilerden, temelli kopuşlarla kökensel olarak ayrılan farklı ve kendine özgü bir ontolojidir. Batı geleneğindeki alışlageldik ontolojiler derken kastedilen şey şudur: Varlık, Sokrates sonrası dönemde Platon’la başlayan Eski Yunan düşüncesinde bir ‘töz’ (*substance*) niteliğiyle zamandan bağımsızlaştırılarak yüceleştirilmiş, transandantleştirilmiş ve hatta tanrılaştırılmıştır. Önce Aristoteles, ardından da Hıristiyan felsefesi, farklı kavram ve dolaylımlarla da olsa, sonuç itibarıyla tözleştirme uygulamasından çıkan aynı vadiyi takip edince ontoloji, *teoloji*’ye dönüşmüş, ortaya bir “*onto-teoloji*” çıkmıştır.¹⁹ Heidegger, varlığı zamandan bağımsızlaştırma ve transandantleştirme anlayışına; bu anlayıştan neşet eden düşünme tarzlarına; “ideler-gölgeler” ya da “fenomenler-numenler” dualizmine karşı çıkmıştır. Ona göre varlığın özü zamansallıktır; geçiciliktir; faniliktir... Varlığı mezkûr düalizmlerden, daha bile kavramsal ‘çerçevelemelerden’ bağımsız düşünmek de en sıhhatli yoldur. Özcesi, Heidegger’in düşünce dünyası için Varlık sorusu/sorunu etrafında şekillenen; varlık üzerine merkezleşen ya da pergel metaforu kullanıldığında pergelin sabit ayağının Varlık üzerine çakılı kaldığı bir düşünce dünyası olduğu söylenmelidir.

¹⁹ Doğan Özlem, “*Giriş: Heidegger ve Teknik*”, içinde: Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), İst., Paradigma Yay., 1998, s. 11; Etimolojik olarak bakıldığında ontoloji sözcüğü, Yunanca kökenlidir. Varlıkların (beings, onta), incelenmesi (study, logos) anlamına gelmektedir. Türkçedeki diğer ifadeleriyle varlıkbilim; varlık felsefesi olmaktadır. Teoloji ise yine Yunancadan gelmektedir. Tanrı (theos)’ya dair incelemeler anlamındadır. Heidegger, aynı dilden çıkarsanan iki sözcüğü onto-teoloji veya onto-teo-loji olarak birleştirmektedir. *bkz.* Michael Inwood, *Heidegger Dictionary*, UK, USA, Blackwell Publ., 1999, s. 149; Iain D. Thomson, *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, (çev. Hüsamet Arslan), İst., Paradigma Yay., 2012, s. 31.

2.BÖLÜM: HEIDEGGER'İN VARLIK ve SİYASET FELSEFESİNE İLİŞKİN BELİRLEMELER

2.1. GENEL OLARAK HEIDEGGER'İN VARLIK FELSEFESİ

Bu bölümde genel olarak Heidegger'in varlık felsefesine (ontolojisine) ilişkin birtakım belirlemeler yer alacaktır. Bu doğrultuda, Heidegger'in "varlık sorusu" kısaca açıklanacak, ardından filozofun "varlığın anlamı"na ilişkin görüşlerine yer verilecektir. Daha sonra, varlığın anlamının araştırılmasında geçerli biricik yöntem olan hermenötik karakterli "fundamental fenomenolojik ontoloji" hakkında genel bilgiler verilecektir. Heidegger'in varlığın unutulmuşu olarak tarif ve tahlil ettiği, böylece varlığın anlamını tekraren sormak gerektiğine hükmettiği "Batı metafiziği", bu bölümün bir diğer başlığını oluşturacaktır. Bu bölüm, Heidegger'in "varlık ve Dasein" arasındaki ilişkiye dair temel görüşleri izah edilerek nihayete erdirilecektir.

2.1.1. Varlık Sorusu

Heidegger için felsefi düşünce, kendisini, ilkin ve en başta varlığın ne olduğu hakkındaki soruyla ortaya koymaktadır. Felsefe tarihinde, varlık anlayışındaki değişim göz önünde bulundurulduğu takdirde, bu sorunun; varlığın ne olduğu sorusunun sorulmasının elzem olduğu anlaşılmaktadır. Böyle düşünüldüğünde,

“varlık” sorusunun felsefenin ilk sorusu ve “varlık”ın da felsefenin ilk konusu olduğu gerçeği belirgin biçimde anlaşılacaktır.

Heidegger, felsefe tarihinde Antik Yunan’dan beri “varlık”ın bir temel ve de bir zemin olduğunun kabul edildiğini söylemektedir. Bir ‘temel’ yahut bir ‘zemin’ olarak “varlık”, yüzyıllardan beri “varolanlar” bağlamında düşünölmekte, bu da “varlık”la neyin kast edildiğini belirsizleştirmekte, muğlâklaştırmaktadır. Platon’dan başlayan metafizik düşünce, “varlık”la kastedilen şeyi belirsiz hale getirmiş, dolayısıyla bu belirsizlik felsefenin temel dayanağının yitmesiyle neticelenmiştir. Felsefenin temel dayanağının yitmesi, beraberinde temel bir krizi de getirmiştir. Heidegger, Batı felsefesi tarihi boyunca “varlık” sorusunun unutulduğunu ve bu sorunun tekrar sorulması gerektiğini söylemektedir.

“Tüm olumlu eleştiriden yoksun olan ve geleneksel kaynaklardan alınan varlıkbilimsel temel-yönelimin onun için oradaki-Varlığın [Dasein’in] kökensel bir varlıkbilimsel sorunsalını ortaya koymayı olanaksızlaştırması, önceki tartışmaların belgitlemiş olmaları gerektiği gibi, zorunlu olarak dünya fenomenini görmesinin önüne geçti ve “dünya”nın varlıkbiliminin dünya içindeki belirli bir varolan-şeyin varlıkbilimi içine sıkıştırılmasını olanaklı kıldı.”²⁰

Batı felsefesi tarihi boyunca, varlığın anlamı hakkındaki yukarıda zikredilen yanlış ve yanıltıcı tutum, beraberinde birçok problemi ve yanılgıyı da getirmiştir. Bu sebeple, Heidegger için, öncelikle ve bıkip usanmaksızın tekrar be tekrar varlığın anlamı sorgulanmalıdır. Böylece, felsefe, kaybettiği aslî hüviyetine tekrar kavuşacak ve Batı felsefesinin krizini aşma imkânı doğabilecektir.

2.1.2. Varlığın Anlamı

²⁰Martin Heidegger, “Varlık ve Zaman”, (çev: Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 149-150.

Toparlayarak ve tekraren belirtilecek olunursa eğer, Heidegger, tüm düşünce serüveni boyunca varlığın anlamının peşinde olmuştur. Örneğin, sanat eserlerine, ahlaka ya da teknolojiye değinirken bilevarlığın anlamı dolayımından hareket eder. Merkezde hep varlığın anlamı vardır. Heidegger'in ontolojisinde varlığa, doğrudan kendisinin değil de, hermenötik zeminde anlamının sorgulanması üzerinden erişilmeye çalışılmaktadır, zira insan varlığı, varlığın ne olduğunu unutmuş durumdadır; bu unutuş, beraberinde, varlığın ne olduğunu unuttuğunu da unutmayı getirmektedir. Heidegger'e göre, 'Varlığın unutulmuşu' hâlinde ötürü, varlığa doğrudan biçimde değil, anlamının sorgulanışı üzerinden odaklanılabilir. Yani, unutulmuşluğun da unutulmuşluğundan ötürü ilk başta anlaşılması gereken bu sorunun kendisinin anlamı, tekraren, varlığın anlamı olmaktadır. Varlığa ancak, varlığın anlamı sorusu anlaşıldığında dönülebilir.

“Varlığın anlamı, asla varolanla veya varolanın taşıyıcı “zemini” olarak varlıkla bir karşılık içinde bulunamaz. Çünkü “zemin” sadece anlam olarak erişilebilen olan bir şeydir, bir manasızlığın dipsizlik zemini olsa bile.”²¹

2.1.3. Fundamental Fenomenolojik Ontoloji

Heidegger'de varlığın anlamının sorgulanması faaliyeti düşünce dünyasının en merkezi unsurunu oluşturmaktadır. Varlığın anlamının sorgulanmasının biricik mümkün yöntemi de 'fundamental fenomenolojik ontoloji'dir. Heidegger'in kendi sözleriyle belirtilecek olursa, “Felsefe, Dasein'in hermenötüğünden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir.”²² Başka bir söyleyişle, o, varlığın anlamını, kendisine ait olan ve kendisinin kullanımında felsefeyle özdeşleştirilen bir hermenötik *fundamental fenomenolojik ontoloji* yönteminin var kıldığı anlayışla sorgular.

²¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 161.

²² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s.46. ; Felsefenin, temel ontoloji niteliğinin, siyasal meselelerin tartışılması için bir platform—olmama şeklinde yorumlanmasına dair bkz. Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political*, London, Routledge, 2002, s. 9-10.

Heidegger'in kullanımında *fundamental* kavramı, *temel* arayışına, başlangıca, tarihe, zamansallığa dikkatleri çekerken ve bu çerçevede Grek düşüncesini daimi surette göz önünde bulundurma gerekliliğine vurgu yaparken; *fenomenolojik* kavramı, varlığı olduğu gibi, yani her nasılsa öyle, fenomen-numen ayrımından bağımsız bir fenomen yönüyle açığa çıkarma 'yönelimselliğini' görünür hale getirmektedir. Burada varlığı istenen hermenötik "anlama/yorumlama" boyutu nedeniyle fenomenolojik olan aynı zamanda hermenötiktir de. Ontoloji, yani 'onto'-*loji*, ('varlık'-*bilim*), ise meselenin adı üzerinde 'varlık' boyutuna işaret etmektedir. Heidegger zaviyesinden varolanların soruşturulması, yani *fenomenoloji*, ancak temel nitelikteki *fundamental* varlık sorularına; *ontolojiye* götüren bir yol olabildiği ölçüde bir anlama/yorumlama/hermenötik ufku niteliği taşımaktadır. Fenomenoloji-ontoloji ilişkisinin temelinde, fenomenolojinin ufkunda kendi 'fildişi kulesi'nde yalıtık bir epistemoloji değil, dünyaya açık ve onunla bütünleşik bir ontoloji vardır. Ontoloji de sadece bu tarzda, fenomenolojik düzlemde mümkün kılınabilmektedir. Ayrıca fenomenoloji derken, kelimedeki zikredilen fenomenlerin ardında, Heidegger; önce Platon ve Aristoteles'in, sonraysa onların çeşitli takipçilerinin yaptığı gibi, zamansallığa dirençli ezeli ve ebedi bir zaman-üstü form, ide veya bir başka sabitlik; bir töz aramaz. Bu tür bir sabitlik arayışı ona göre '*Batı metafiziği*'dir. Heidegger'in eleştirel yaklaştığı tutum da budur. Zira Heidegger'in düşünceleri aynı zamanda bu metafiziğin eleştirisi paralelinde belirgin bir hal almaktadır. Heidegger, az önce de bahsedildiği gibi, "*Felsefe, Dasein'in hermenötiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir...*"²³ diyerek hem uzaklaşmak istediği Batı metafiziğiyle arasındaki mesafeyi iyiden iyiye belli etmiş hem de felsefesinin, başlangıç noktasını vuzuha kavuşturmuş olur.

'Fundamental fenomenolojik yöntem' denilen yöntem, Heidegger için alışılmış yöntemleri aşan derinlik ve kapsayıcılıkta, sahil bir felsefe yapmanın bizatihi kendisidir. Heidegger için felsefe, gelenekselleşmiş Batı düşünce kalıpları

²³Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 461; Ayrıca bkz. Heidegger, "The Phenomenological Method of the Investigation", (çev. Joan Stambaugh), içinde: Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, (der. Manfred Stassen), New York, The Continuum Int. Publ., 2003, s. 68; Demirel, İdiris, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, s. 641-642, Haziran-2016. Gregory Fried, *Heidegger's Polemos From Being to Politics*, New Haven – London, Yale Üni. Press, 2000., s. 46.

içinde kalınarak anlamlı bir hal alamaz. Bu sebeple, felsefe, Batı zihninde (yani *Descartesçimetodolojik; Kartezyen epistemolojinin özne-nesne düalizminde şekillenen zihin*) ve modernitesinde temsil olunduğu ve anlaşıldığı biçimde değil, ancak 'hakikatin gizinin kendini bırakmasını mümkün kılacak bir açıklığı sağlamak üzere' yapıldığında anlamlıdır. Bu anlamlılık ise, imkân dâhiline zikredilen hermenötik perspektifi gözetken bir fundamental fenomenolojik ontoloji ile çıkarılabilir. Heidegger bunun için Batı metafiziğinin temel kabullerini yıkmayı amaçlamıştır. Epistemoloji temelli düalist varlık anlayışını yıkararak yerine savunduğu ontoloji temelli varlık anlayışını koymak istemiştir. Heidegger'e göre,

"Batı düşünmesinin tarihinde varolan Varlıkla ilişkili olarak düşünülmekte, ancak Varlığın hakikati düşünülmeden kalmaktadır. Batı düşünmesi Varlığın hakikatini düşünmenin olanaklı bir yaşantı olduğunu yadsımakta, metafizik kılığındaki bu düşünme, bu yadsıma olgusunu bilerek olmasa da gizlemektedir de."²⁴

Heidegger, kendi alternatif yoluyla, örneğin salt tekniğin ya da teknolojinin değil bütün bir varolan Batı modernitesinin eleştirisini, temelden; *fundamental* olarak yapmıştır. Batı düşünce ve biliminin 'özneye' ilişkin radikal epistemolojik özerklik temelli mutlakçı ve nesnelci *hümanist* kabullerinin, modernitenin ve onlara ilişkin ayırım ya da düalizmlerin dışında kalma'yönelimini' bu yolla vazih bir şekilde belirginleştirmiştir.

2.1.4. Batı Metafiziği

Metafizik sözcüğü, etimolojik olarak Yunanca bir kelimedir. Fizik (*physics*)'ten sonra (*meta*) gelen anlamındadır. Yunanca öteye geçmek, fizikî veya cismanî olanın üstünden öteye anlamına gelmektedir.²⁵ Heidegger'in kullanımındaki

²⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, (çev. Levent Özşar), Bursa, Asa Yayınları, 2001, s. 14.

²⁵ Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, 2009, s. 40; Inwood, *A Heidegger Dictionary*, 1999, s. 126; Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (çev. M. Ş. İpşiroğlu-S. K. Yetkin), İstanbul, Kaknüs Yay., 2003, s. 51; Heidegger'e göre, sadece Yunan felsefesi değil, Hristiyanlık da "olmak" ile "üretmiş olmak"ı birbirine eşitlemiş, bu düşünme biçimi de modern dönemde, insan-merkezli/antropo-sentrik sapmaya

Batı metafiziği'nin ne anlama geldiği ise ancak onun fenomenolojisi göz önünde tutularak anlaşılabilir. Fenomenoloji, Heidegger'deki biçimiyle, hem geleneksel fenomen-numen ayrımının hem de bu ayrımla çevrelenen yine geleneksel epistemoloji-ontoloji farklılaştırılmasının; bu farklı ve karşıt kutuplardan herhangi birine yerleşme suretiyle içinden değil, üzerinden geçilmesini sağlayan bir yol niteliğiyle anlam kazanmaktadır. Burada artık fenomenin dışında herhangi bir numen arayışına girilmediği gibi, varlık da, fenomenin ardında sabit bir öz, değişmeyen bir töz, zamansal olmayan bir belirleme, ezeli ve ebedi bir nitelik olarak çerçevelenmez. Heidegger, Batı metafiziği derken, aslında, kendisinin ısrarlı bir biçimde kaçındığı ve esasta olmak'ı 'üretmiş olmak'a hapsettiği için *üretimci/produksiyonist* bir karakter de taşıyan, işte bu zaman ve uzayı aşan, zaman ve mekan üstü tözleştirmeleri kastetmektedir. Batı metafiziği bir *çerçeveleme*²⁶; çerçeveye sıkıştırma tarzıdır ve Platon'un *İdelerinden*, Aristoteles'in *Hareket Etmeyen Hareket Ettirici*'sine, Ortaçağ Hıristiyan Batı'nın *Tanrı*'sından, Hegel'in *Geist*'ine kadar, çağlardan çağlara ismen değişmekle birlikte, öz itibarıyla aynı kalarak gelmiştir.

Batı metafiziği, bu sabit formuyla, bütün bir Batı felsefe ve bilimini biçimlendirmeye devam etmektedir. Çünkü zaman ve mekan üstü değişmeyen ve kendisinin dışında kalan her şeye bir sıra düzeni veren, handiyse her şeyi düzenleyen bir '*daimi şey*'; varolanların tamamının, kendisi üzerinden anlaşıldığı ve açıklandığı bir *kaynak*, bir *ilk neden*, bir *değişmez temel* aranması durumu; bir "*bilimsel kesinlik*" aranması düzleminde, teknik ve bilimin kontrolünde hâlâ sürmektedir. Batı metafiziğinin özsel niteliği, değişmez yapısı işte bu *produksiyonist* ve saplantılı arayıştır. Ayrıca, 'özel' derken, özsellikten, örneğin '*devletin özünden*' söz edildiği gibi, bir cinsin genelliği kastedilmemektedir. Kastedilen daha çok, devletlerin hüküm verme, kendilerini yönetme, gelişme ve çökme tarzları, onların

varmıştır. bkz. Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996, s. 175.

²⁶ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. Doğan Özlem), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s. 66; Aynı eserde şöyle de deniliyor: "Çerçeveleme, teknik bir şey, makine düzeninde bir şey değildir. O, varolanın el—altında—duran olarak kendisinin gizini—açma tarzıdır. Yeniden soralım: Bu gizini—açma, tüm insanî yapıp etmelerin ötesinde bir yerde mi olup bitmektedir? Hayır. Fakat gizini—açma, ne münhasıran insanın içinde ne de esasen insan *aracılığıyla* olup biter. Çerçeveleme, insana saldıran ve insanı, düzenleme tarzında el—altında duran olarak real—olanın gizini—açma konumuna yerleştiren saldırıya ait olan bir araya toplayıcıdır." bkz. s. 67; Demirel, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, s. 642.

'olduklar şey' değil 'olagelme' biçimleridir.²⁷ Heidegger'e göre asıl kökensel problem de 'özellik' düzlemine yerleşmektedir. Kısaca toparlanacak olursa, varlığın unutulmasının bir diğer ifadesi olan bu 'metafiziksel' problemin, bir yandan modern Batı'yı da boyunduruğu altına aldığı görülmektedir. Diğer yandan, aynı sorunlu yapı ve işlerliğin; Batı dışı dünyaya hakimiyet kurucu bir karakter taşıması da söz konusudur. Bu özellikleri, onun, geride bırakılması gereken bir olumsuzluğu olmaktadır.

2.1.5. Varlık ve Dasein

Martin Heidegger'in sık sık kullandığı ve bu sebeple duyulduğunda hemen onu çağrıştıran esas kavramlardan biri, Almanca orijinaliyle 'Dasein'dır. Almancada, 'Da', temel olarak, 'orada' (*The there*), 'sein' ise yine temel olarak 'varlık' (being) anlamına geldiğinden, Dasein da, kelime anlamı itibarıyla 'orada—varlık' (*being—there*) demektir. Varlık ile orada—varlık'ın farkı; orada—varlık olarak Dasein'ın, soyut, tecrit edilmiş, yalıtık, salt kendine münhasır spesifik bir yapıda değil; belirli bir uzaysallık (*spatiality*) ve zamansallık (*temporality*) sathında varolmasıdır. Dasein, her zaman bir konuma sahiptir; konumlanmıştır ve 'dünyada—varlık'tır. Heidegger'in kullanımındaki özgünlük sebebiyle Dasein, genel olarak, diğer dillere çevril-e-memekte ve olduğunca aktarılmaktadır.²⁸ İnsan merkezli düşünülüşünde, 'Dasein tek tek var olanlar özelinde değil genel olarak varlığın anlamı üzerinde kendi varoluşunu dâhil ederek duran, bu sebeple kendi varoluşunu ancak bir varlık

²⁷ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 73; Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (trans. William Lovitt), New York – London, Garland Publ., , 1977, s. 3; Thomson, *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, 2012, s. 89.

²⁸ Ökten, "Varlık Ve Zaman" Kılavuzu, İst., Agora Kit., 2008, s. 4; Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 43 vd; Hühnerfeld, Paul, *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, (çev. Doğan Özlem), Ank., Gündoğan Yay., 1994, s. 15; Ayrıca belirtilmelidir ki, *Varlık ve Zaman* (Sein und Zeit)'in İngilizceye çevirilerinde de, *Dasein*'ın Almanca aslıyla muhafaza edildiği görülmektedir. bkz. *Being And Time*, (Trans. John Macquarrie and Edward Robinson), Oxford, UK, Blackwell Publ., 2001, s. 27 vd; *Being And Time*, (Trans. Joan Stambaugh), Albany, Usa, SUNY Press, 1996, s. 5-6 vd.

problemi biçiminde sorunsallaştırdığı takdirde şahsiyet kazanabilen insan varoluşu olmaktadır.’ da denilebilir.

Dasein dâhil hiçbir varolan, ki, Dasein’ın sıradan bir ‘varolan’ çerçevesine sığmadığı az önce belirtilmişti, diğer varolanlardan yalıtılmış, bağımlı koparmış bir satır ve ufukta varolmamaktadır. Fenomenleryalıtık ve özerk değildirler, ‘diğer şeylersiz şey’ olmaz.Hatta, varolmaya açılmada, Heidegger’in orijinal ifadesiyle “Şeyler, ‘şeylerler’”.²⁹ Bu ‘şeylerin şeylemesinin’ ve birbirlerine bağlanmalarının nihai kerte de ufku, işbu tespit Dasein için de geçerli olmak üzere dünyadır. Varlık ve Dasein’ın dünyası hem nihai hem de bütünleşmiş (integrated) bir ufuktur. Varlık ve Dasein ilişkisine, varlığın noktai nazarından bakıldığında, Dasein, varlığın bizatihi kendisinin, kendisini tezahür ettirme, açığa çıkarma modudur. Varlık, bu anlamda, Dasein olmadan da olabilmekte ama açığa çıkma, ‘dil’e gelme imkânını hiçbir zaman yakalayamamaktadır. İşte bundan sebep aynı zamanda, ‘Dil varlığın evidir.’³⁰ Bu, varlığın tarihsel kaderidir. Heidegger, Kartezyen dualizmi, onun karşıt kutbuna yerleşerek değil, bilakis bütününü üzerinden geçerek aşmaya çalışmıştır.Heidegger, ‘zihin-beden’ dualizmiyle berraklaşan felsefi düşünme biçimini Descartes’e karşı çıkmak, onun zıt kutbunda konumlanmak için bile ‘kullanmadığı’ için, o, insan varlığına yönelik açıklığa Dasein’ı üzerinden varmayı hedefler ve bu Dasein, sadece ve sadece dünyayla—bağlantısı içinde anlaşılabilir. Zira, Dasein, *dünya—içinde—varlık*’tır.

Varoluş, Dasein’ın varlık imkanlarından biridir, lakin insan ‘*olguşal*’ (*facticity*) olarak ‘*düşme/düşmüşlük*’ (*falling*) düzleminde de hayatını devam ettirebilir. Bir gerçeklik olarak düşmüşlüğün sorumluları teknik ve bilimdir. Ve fakat, teknik ve bilim denildiğinde, düşmüşlük, yeni bir durummuş gibi anlaşılmalıdır. Heidegger için bu durumun başlangıcı Sokrates sonrası Eski Yunan dünyasına kadar geri gitmekte ve kendisinin kullanımındaki *Batı metafiziği*yle çevrenmektedir. Çünkü Yunan filozofları, bir yandan “*her şeyi açıklayabilecek bir şey*” arayışına girmişler,

²⁹ J. Glenn Gray, “Sadeliğin İhtişamı” *Philosophy East and West*, C. 20, No.3, Temmuz, 1970, s. 227-240, içinde: *Heidegger*, (çev. ve haz. Ahmet Aydoğan), İst., Say Yay., 2008, s. 32.

³⁰ Martin Heidegger, *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, (ed. David Farrell Krell), USA, HarperSanFrancisco, 1993, s. 217.

diğer yandan da ‘şeyleri’, hinterlandlarından kopararak prodüksiyonist formlar niteliğiyle tasarlamışlardır. Bu sebeple, yukarıda değinildiği gibi, bir *metafizik* oluşturmuşlar ve bu metafiziğin zemininde giderek böyle bir düşmüşlüğe sebebiyet vermişlerdir. Burada, yeniden varlık ile Dasein’ın bağlantısına dönülerek şu da söylenmelidir: Heidegger’in bakışında merkezde duran “özne”, “zihin” “töz”, “teorik akıl”, “Geist”, “sınıf” yahut “bilinç” olmadığı gibi, biyolojik ve antropolojik belirleme alanındaki “insan” da değildir. Ayrıca, artık insan, epistemolojik nesneyi “kesin” biçimde kavrayan, bu nesnesinden ve koşullardan bağımsız epistemolojik özne olarak; ‘bir bilen’ olarak insan değildir. Heidegger’in Dasein insanı, merkezinde bilginin-bilmenin değil, *hep—ölüme—doğru—olmaya, yabancı* bir dünyada yaşamaya ilişkin endişelerin/kayguların/*ihtimamların* bulunduğu, gerek kendi varlığının dâhil olduğu varlığa dair, gerekse de bizatihi kendi varlığına dair sorular soran *kaygılı* bir varlıktır. Olanaklar alanı sınırlı bir dünyada ve böyle bir *zamansallıkta* merkezde duranın doğrudan varlık olması dolayımında Dasein, insanın sahipliğindeki bir varlık minvali değil, varlığın sahipliğindeki bir insan minvalidir. Öte taraftan *yabancılık* söz konusu edildiğinde, Heidegger için, *yabancılaşıma, fırlatılmışlıkla, (thrownness)* insana ilişkin *olqusallığın* mahiyetiyle doğrudan bağlantılıdır. İnsanın dünyaya fırlatılmışlığı açık bir olgudur. İnsanın olgusallığı fırlatılmışlığıdır; kendini yapısal anlamda sınırlı bir dünya içinde, yapabilirliklerinin ufku anlamında *hep—ölüme—doğru* sınırlı olarak buluşudur. Bu sebeple, bu dünyada insan esasta evindeymiş gibi değil yabancıymış gibi, hatta, evsizmiş, öksüzmüş gibi bir unutulmuşluk ve terk edilmişlik içindedir ama ‘herkes’ veya ‘onlar’ tarafından koşullandırılan *hergünlük (everydayness)* Dasein’ı, yanıltıcı bir biçimde evindeymiş gibi hissettirir. Heidegger, bu ‘herkes’ ya da ‘onlar’ı da ‘kişisizleştiricilik’ doğrultusunda sorgulamayı ihmal etmez. Bu durumda sadece insan Dasein’dır ki, onun hem sorgulamaları, hem de yorumları/anlamaları, seçmeleri, imkânları, alternatifleri vardır. Bir yandan sadece insanın kendisi varlık sorusuyla sorgulanabilir, bir yandan da sadece insanın kendisi varlık sorusuyla sorgulayabilir.³¹ Heideggerinki, bu çerçevede bir varlığın hermenötik fundamental ontolojik fenomenolojisidir.

³¹ Inwood, *A Heidegger Dictionary*, 1999, s. 97; Matthias Mahlmann, “Heidegger’s Political Philosophy And The Theory Of The Liberal State”, *Law and Critique*, 14, 2003, s. 234.; Sezai

2.2.Genel Olarak Heidegger'in Siyaset Felsefesi

Bu bölümde, *Varlık ve Zaman*'da geliştirilen sorular için, 'indirekt yollarla ulusal/millî (national) ve toplumsal (social) soruları bile etkileyen temel düşünme meseleleri'³² ifadesini kullanan Heidegger'in, varlığın anlamının sorgulanmasına dair kendi sorgulamalarının "indirekt yollarla" olanları dahil siyasal mahiyetteki olası anlamları üzerinde durulacaktır. Bu sebeple de ortaya önce, taşınan siyasallığa dair genel bakışlar konulacak, daha sonra ise meselenin Batı modernitesine ilişkin temel siyasal çıkarımlarının değerlendirilmesine geçilecektir.

Karakoç'un da belirttiği gibi, "herkes gibi olmak, olmayacak gibi bir şey/herkes gibi olmak, olmamak gibi bir şey". Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, İstanbul, Diriliş Yayınları, 2005, s.549

³² Heidegger, "Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview (September 23, 1966), (trans. Maria P. Alter and John D. Caputo) içinde: *Heidegger, Philosophical and Political Writings*, 2003., s. 27; Heidegger, "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir", içinde: *Heidegger ve Nazizm* (der. Ahmet Demirhan), Ankara, Vadi Yay., 2002, s. 246.

2.2.1. Heidegger Felsefesinde Genel Siyasal İçerimler

Heidegger; Platon'un *Devlet*'i, Aristoteles'in *Politika*'sı, Machiavelli'nin *Prens*'i, Hobbes'un *Leviathan*'ı, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* nevinden doğrudan siyasal bir eser yazmadığı gibi, genel olarak, farklı saiklerle meydana getirdiği eserlerinde, ve özelde, "ontoloji tarihini bozma ödevi" yüklediği temel eseri *Varlık ve Zaman*'da; devlet, adalet, yönetim biçimleri, siyasal sistem türleri, itaat, direnme, egemenlik, kamu erkleri, uluslararası siyaset, sivil toplum, toplumsal cinsiyet—sınıflar—siyaset ilişkisi, anayasal meseleler gibi doğrudan siyasal denilebilecek konuları da açıklıklairdelemiş değildir. O, "Felsefi psikoloji, antropoloji, etik, "siyaset", şiir ve edebiyat, biyografi ve tarih yazımı hep farklı yol ve çeşitli düzeyler izleyerek *Dasein*'in tutum, kapasite, kabiliyet, imkân ve tecellilerini ele almışlardır."³³ demiştir lakin 'siyaset' dâhil adı geçen disiplin, saha ve uğraşların faaliyetlerini hem yetersiz görmüş hem de kendi özelinde, ifadedeki siyasal çözümlemelere doğrudan alan açmaktan kaçınmıştır

Heidegger'den evvelki 'dünya resmi'ne³⁴ bakıldığında görülür ki, Kopernik, Bacon, Descartes ve Newton gibi doğa filozoflarından Locke'a, Hume'dan, Kant'a, Hegel'den Dilthey ve Husserl'e kadar bir dizi paradigma inşa edici büyük şahsiyet

³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 16, 20; *Varlık ve Zaman*'ın, açık bir siyasal içeriminin bulunmadığına dair bkz. Karsten Harries, "Heidegger as a Political Thinker", *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4, (Jun. 1976), s. 645; Bourdieu ise Heidegger'in, [bilindik] felsefi alanlardan görece özerk olduğu düşüncesindedir. bkz. Pierre Bourdieu, *The Political Ontology Of Martin Heidegger*, (trans. Peter Collier), Cambridge, UK., Polity Press, 1996, s. 2; Blitz'e göre, yazılarının etik, estetik veya başka bir felsefi alan ile ilgili olmadığını Heidegger'in kendisi de iddia etmiştir. bkz. Mark Blitz, "Heidegger and the Political", *Political Theory*, Vol. 28, No. 2, April 2000, s. 167; Joanna Hodge'ye göre de, Heidegger, felsefenin alt-disiplinli; bölünmüş yapısına ısrarla karşı durmuştur. bkz. Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*, London, Routledge, 2001, s. 47; Strauss da, Heidegger'de siyasal felsefenin yer etmediği kanaatindedir. Bkz. Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, USA, The University of Chicago Press, 1983, s. 34.

³⁴ Heidegger açısından, "Teknoloji ve bilimin yaptığı, hakikat açıklamak değil, *dünya resimleri* yaratmaktır. Dünya resimleri yaratılırken dünya, belirli bir biçimde resmedilir. Dünyayı belirli bir biçimde temsil etme anlamına gelen resmetme, insanların bu resme ya da temsile göre kendilerini yönlendirebilmelerini, örgütleyebilmelerini ve egemenlik altına alabilmelerini sağlamaktadır. Böylece dünya, bilim ve teknolojinin egemenliği altına girmektedir. Heidegger'e göre bu gelişme, tesadüfi olmayıp, Batı düşünce dünyasının nihai sonucudur." bkz. Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2004, s. 73.

açısından bilgi, Batı zihin ve modernitesinde epistemolojik nesneye dair bilgi olarak kavranmakta ve bilinç içeriklerinde açığa çıkmaktadır. Hakkında bilgi sahibi olunan ‘mevcudiyet’in ve özellikle bilgi sahibi varlık olarak insan *Dasein*’in varoluşunun ne anlama geldiğine; varlıkla bağlantısı içinde ‘*kendini bilme*’ye ve giderek varlığın anlamına dair güzergâhın, esas yön tayin edici ‘yönelimsellik’ niteliğine kavuşamadığına şahit olunmaktadır. Nesneden ve dolayısıyla da ‘*yaşama dünyası*’ndan yalıtık hale getirilmiş radikal özerk epistemolojik özneye aşırı bir merkezî rol veren Batı felsefe ve biliminin genel doğrultusuna uygun bir ‘açıklama’, hatta dahası hermenötik; ‘anlama/yorumlama’ tarzı, sonuçta varoluşu ve ‘varlığın anlamı’ını ciddi düzeyde kapatarak onun ‘hakikatinin’ üstünü örtmeye devam etmektedir. Bu tablo karşısında Heidegger, gerek felsefesinin temel *yönelimselliği*, gerekse de tekniğe ve hâliyle beraberinde, tekniğin modern kapitalist Batı medeniyetindeki endüstrileşme süreçlerinin paralelinde ortaya çıkmış bulunan gelişkin versiyonüküresel teknolojiye dair tasavvuru da içinde bulunmak üzere, Batı’ya yönelttiği eleştirilerin felsefi ve siyasal kökenselliği bakımlarından sahici biçimde farklı bir yerde durmaktadır. Diğer taraftan, onun, dönüp dolaşıp kendisine geldiği varlık; doğa bilimleri olsun, doğa bilimlerinin imitasyonu üzerine kurulu bulunan insan ve toplum bilimleri olsun, genel pozitivist bilim paradigması açısından ‘gözlemlenebilir fiziksel olgular/fenomenler’ kategorisine de, ‘matematiksel ideler’ kategorisine de sokulamaz. Varlık, benzer biçimde, estetik, varoluşsal, etik sferlere görece duyarsız kalan Analitik Felsefe yönüyle de sorunludur. Farklı bir söyleyişle, Heidegger’dekivarlığın hakikati, gerçekliğin sadece *materyalize edilebilir* ‘nesnel’ formunda varolduğu hipoteziyle uyuşmamaktadır. Konuya, bilimlerin perspektifinden değil de varlığın perspektifinden bakıldığında bu sefer de ortaya bilimsel yöntemleri uygulayarak elde edilen sonuçların, hakikatin ‘gizini açıp’ billurlaşmasına yetmemesi gibi bir sonuç çıkmaktadır. Heidegger’in teknik tasavvuru da varlığa ilişkin işte bu aynı problemlili zeminin bağlamında bulunmaktadır. Bu manzara (çizimi) bir yönüyle varlık sorununun *küresel teknolojik hegemonya altında varlık sorunu*³⁵olarak devam etmesi anlamını taşıırken, diğer yönüyle kendisi de bu

³⁵ İdiris Demirel, “Batı Avrupa Bilimine Ontolojik Temelleri ve Avrupamerkezci İdeolojik İçerimleri Ekseninde Heideggeryen Bir Yaklaşım”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C: XXVII, Sayı 1, 2008, s. 49; İdiris Demirel, “Yoktan da Vardan da ötede bir Var vardır Heidegger Okumaları Etrafında”, *Dergâh* C: XXI, S: 246, Ağustos, 2010, s. 10–11 ve 22–23;

teknikğin boyunduruğu altında bulunan modern endüstriyel Batı medeniyetine, onun teknik ve bilim gibi varoluş minvallerine dönük sahici eleştiriler anlamını taşımaktadır.

Yanıltıcı ve *yabancılaştırıcı* bir teknikğin ve bilimin kılavuzluğunda yol alınmasının doğal sonucu olarak tekrar ve tekrar tezahür eden vakıa, yukarıda da değinildiği gibi, *düşmüşlüktür*. Seçmelere, alternatiflere, imkânlarla, hangi *yönelim*intercih edileceğine insanın ‘özgürce’³⁶ kendisinin değil, koşuşturmanın; *hergünlülüğün*(*everydayness*) trafiğinde onu *çerçeveleyen* sosyal sınıfın, cinsiyetin, kültürün, grubun, etnisitenin vb. karar vermesi, düşmüşlüğü; Batı metafiziğinin başlangıcından sonraki ‘modern’ *kitle toplumlarına* ilişkin muasır alâmetifarikalarıdır. Bu hâl, otantiklikten yoksunluktur. Kaybolmuşluktur. Bir bilmeme durumu değil, bilmediğini dahi bilmeme durumudur. Bu yapısallıkta otantikliğini yitiren Dasein, başa çıkmakta zorlandığı özgürlüğünü kalabalıkların; ‘onların’; ya da kamunun (the They, das Man) yargılarına ve belirlemelerine teslim ettiğinden dolayı kendi kendini bilememektedir; fakat bu olumsuzluğa karşı varlığın varoluş minvaliolarak Dasein, son aşamada özgür olduğu için ve varlığın hakikatinin yolları kapalı bulunmadığından dolayı, insan, dünyada varoluş durumundan doğan ontolojik sorunun üzerine eğilebilmeye ehildir, yetkindir ve cesaretle eğilmelidir de. Sözün özü, Habermas’ın ifadesiyle, “entelektüel çevresinin yaygın Batı karşıtı duygularını paylaş[an]”³⁷ filozofun bütün çabası bahsi geçen unutulmuşluğa karşı varlığınhakikatinin Platon öncesindeki gibi kendi otantikliğine uygun tarzda dile

Heidegger’e göre, “Bilimsel durum, tüm bilimlerdeki şu düsturla belirlenmiştir: Spekülasyonlar ve boş kavramlar değil *deneyim olguları*. Bu düsturun egemen olmasının pek çok sebebi vardır, özellikle de idealist sistemlerin çöküşü önemli bir sebeptir. Bilimler, bütün güçlerini o dönemde de birbirinden ayrılmaya başlamış olan tarihbilimsel dünya ile doğa deneyimi alanlarındaki deneyim sahalarına odaklanmaktadır. O dönemde felsefi akıl yürütme babından canlı kalabilenler de, adına *doğabilimsel dünya görüşü* denen cansıkıcı ve kaba bir maddecilik içinde egemenliğini sürdürüyordu.”, *bkz.* Heidegger, “Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena”, içinde: Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2004, s. 130.

³⁶ Heidegger’e göre, “... insan ancak kaderin alanına ait olduğu ve yalnızca itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen ve işiten biri haline geldiği ölçüde tam da özgür hale gelir. Özgürlüğün özü, *kökeni bakımından*, iradeyle veya insanî iradenin nedenselliğiyle bağlantılı değildir.”, *bkz.* Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 68.

³⁷ Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2004, s. 64; Jürgen Habermas, “Eser ve Weltanschauung: Alman Perspektifinden Heidegger Olayı”, (çev. Ahmet Demirhan), içinde: *Heidegger ve Nazizm*, (der. Ahmet Demirhan), , Ank., Vadi Yay., 2002, s. 111; Alman mandarin entelijansiyasının kuvvetli anti-modern duygular taşıyışına ilişkin olarak da *bkz.* Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1990, s. 23-24.

gelmesini sağlamanın imkânlarını yoklama çabası etrafında yoğunlaşmakta ve bu yoğunlaşma, ‘Batı’, ‘medeniyet’ ve ‘modernite’ kavram ve olgularıyla örülen yapı ve süreçlere yönelik genel bir siyasal eleştirelilik ve ‘karşıt duygular’ anlamına da gelmektedir.

Heidegger’in kullanımında teknik ve ona yönelik irade, sınırları gerçekten olmayan; sınırsız bir özgürlüğe gidişi sembolize *etmemektedir*. Olumsuzluklar tersi bir durumu ifade etmektedir. “Modern teknikte hâkim olan gizini—açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır.” ‘Doğaya, ona meydan okuma anlamında saldırılmakta’ ve *Dasein*’in kendisi de, bu teknik dolayımında enerjisi için tüketilen bir doğal kaynağa, enerji rezervine, ‘*insan kaynakları*’ derekesine *düşmektedir*.

Heideggeryen bakışta, yukarıdaki mezkur olumsuz tablo, özgürlüğe getirilen daha kökensel bir sınırlamanın, teknik zihniyetin bir açılımı olarak teknoloji iradesine yönelen iradenin tam da kendisinde gizlenen kökensel bir -insanî-iradesizliğin göstergesidir. Öyle ki yeryüzünün çehresini değiştirmesi, sonuçta insanın kendi marifeti değildir. Çünkü insanlık, uzun zamandır teknolojinin tarihsel yazgısına sürüklenmiş hâdedir ve bu yazğıdan artık geri de dönemeyecektir.³⁸ Başka bir şekilde söylenecek olursa, insan ile teknoloji arasında egemenlik, insanın teknolojiye değil teknolojinin insana egemenliği şeklinde tahakkuk etmektedir. ‘*Şimdiki dünyamız modern bilimin bilme arzusu tarafından tamamen tahakküm altına alınmış durumdadır*’ ve *bu vetirede sözkonusu olan şey, ‘kadîm dünyaya baştan sona yabancı olan, ama yine de özsel orijinini kadîm dünyada bulan modern tekniğin hükümranlığıdır.*’³⁹ Bahsi geçen hükümranlık, teknik zihniyetin ve onun

³⁸Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 55-56; Heidegger, “Discourse on Thinking” (1955), (trans. John M. Anderson and E. Hans Freund), içinde: *Heidegger, Philosophical And Political Writings*, 2003, s. 91; Theodore Kisiel, “Heidegger ve Bilimin Yeni İmgeleri”, (çev. Mehmet Elgin), içinde: (der. Ö. Aktürk ve M. Bal), *Heidegger*, Ank., Doğu Batı Yay. 2010, s. 333-355., Ayrıca, “bir düzenleyici gizini—açma olarak modern teknik hiç de salt insan yapımı değildir.”, bkz. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 61.

³⁹ Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Hünler), İst., Paradigma Yay. 1998, s. 16; Yunanlıların (Greeks), evrene/kâinata hükmetmek için onu gözlemlemede ve kavramaya çalışmada ilk

modern versiyonu teknolojik yayılımın temel vasfı olan ısrarlı saldırganlığın bir sonucudur. Bu özellik, modern bilimin; insanın, varlığın tabiatını belirleyen temel özne olduğuna dair insan-merkezli; kibirli, meydan okuyucu, saldırgan *hümanist* varsayımdan kaynaklanmaktadır. Batı metafiziğinin asıl belirleyeni onun üretimciliği, tözselleştirilmişliği, hesapçı rasyonelliği olduğu kadar, bu ısrarlı hümanist saldırganlığıdır da. Sonuçta küresel teknolojik tahakkümde bir araya gelen de hesapçı rasyonellik ile ısrarlı saldırganlık olmaktadır. Teknoloji, varolanı olduğu gibi açığa-çıkartma çabasında değil, varolanı öznenin bilinç içeriklerine göre ‘çerçeveleme’ daha bile onu egemenlik altında tutma çabasıdadır ve insan, ısrarla ret de etse, kabul de etse, ona bağımlı hâldedir. Fakat ‘metafiziğin tarihinin kendi tamamlanışına erişinin’ ifadesi olan teknoloji, nötr diye düşünüldüğünde tahakküm altında kalmaktan öte, “*efendi—köle diyalektiği*”nde onun bir de esiri durumuna düşülmekte⁴⁰ kendini bir kez daha ‘açığa çıkararak’ fenomen de, nihayetinde, bu teknolojinin de kapsandığı, varlığın anlamının perdelenişi hadisesi olmaktadır.

Heidegger’de teknoloji sorunsalıyla ilgili bir ‘*kaygı*’ vardır ama bu kaygı, teknolojinin bizatihi kendisinden meydana gelmemekte yahut ondan kaynaklanmamaktadır. Teknolojideki, kaygıya yol açan “tehlake” onun kökensel ve özsel sonucu değildir. Burada asıl sorun, varlığın unutulmasından, bu unutulmaya yol açan ve onu pekiştiren ‘*Batı metafiziği*’nden, paralelinde, Batı metafiziğinin varlık ve ‘dünya resmi’ ile sarmalanan bir tarzda Batılı radikal özerk, epistemoloji odaklı, kibirli ve mütehakkim “özne” olarak insan varlığı ve insan doğası tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Doğa bilimleri de, onun imitasyonuna koşullanan toplum bilimleri de, insan bilimleri de, modern dönem ile birlikte büyük ölçüde Descartes’in tahkim ettiği, varlığa teğet geçen, böyle bir bilimsel anlayışın zemininde yükselmektedirler. Heidegger’in eleştirilerinin ana hedefini de işte Batı indinde olumlu ve ayrıcalıklı bir yerin sahibi bulunan bu varlık ve insan anlayışı oluşturmaktadır. Merkezinde Batı’nın bulunduğu ve teknolojiyle, bilimle oluşturulup yönetilen modern kapitalist medeniyetin yol açtığı insani, toplumsal felaketler,

olduklarına dair bkz; William Ebenstein, Alan Ebenstein, *Great Political Thinkers Plato to the Present*, USA, Thomson/Wadsworth Publ., 2000, s. 9.

⁴⁰ Harries, “Heidegger as a Political Thinker”, s. 664; Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 2003, s. 176-177; Heidegger, “Teknolojiye İlişkin Soruşturma”, s. 181-209; Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 44; Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 1998, s. 10.

çevreye verilen zararlar, ekosistemin nasıl bozulmakta olduğu, bunların tek tek sayılması, ele alınıp eleştirilmesi gereken asıl mesele yahut problemler bu ve benzeri sonuçlar değildir. Asıl üzerinde durulması gereken, bu meselelere de yol açan daha derindeki sapmalar olarak, Heidegger'in de eleştirilerini yönelttiği, 'Batılı', 'modern', 'medeni', 'bilimsel' varlık ve insana ilişkin sapmalardır.

2.2.2. Heidegger ve Batı Modernitesine İlişkin Siyasal İçerimler

Batı'nın; Yahudilik, Yunan felsefesi, Roma siyasi ve hukuki tecrübesi, Hıristiyanlık, modernite, belirli bir bilgi yapıları rejimi, emperyalizm, sömürgecilik, kapitalizm ve teknoloji gibi, bir zihin ve medeniyet olarak ben-bilincini inşa eden, düşünsel, dinsel, sosyo-kültürel ve siyasal özelliklerini; farklı yönler itibarıyla eleştirmekten geri durmayan birçok önemli Batılı düşünür olmuştur. Fakat Heidegger'deki gibi şümulü ve eklektik-tarzda-olmayan eleştirel perspektifler çok azdır. Örneğin Hegel, Hıristiyanlığın Katoliklik biçimini 'kısmi' şekilde olumsuzlarken, Protestanlığın Germanik dünyasını olumlu, Marks ve Weber ise kapitalizmi bütüncül ya da 'kısmi' olarak eleştiriye tabi tutarken Batı bilim ve teknolojisini olumlamaktan, ve hatta yüceltmekten geri kalmamışlardır.⁴¹ Hâlbuki Heidegger bu olumsuzlamaya teknolojiyi, bilimi ve onlarla ilişkisi içinde endüstri süreçlerini katarak daha bütünleşik ve kökensel boyutlara gitmekte bir duraksama göstermemiştir.

2.2.2.1. Varlık, Doğa ve İnsan Varlığı

“Modern sanayi, modern ekonomi, modern hukuk, hatta sanatsal ve dinsel ihtiyaçların modern tatmin şekli, bunların hepsini, bir toplumu kaygılandırması

⁴¹Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (çev. Zeynep Gürata), Ank., Ayraç Yay. 1997, s. 21, 23 vd.; David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), İst., Paradigma Yay. 2005; Kant'ın, kendinden önceki Batı modernite ve bilimine eleştirel yaklaşımı için, s. 52-55; J.J. Rousseau'nun, eleştirel yaklaşımı için, s. 57-62, Herder için, s. 63-64, Romantikler için, s. 65-67 vd.

gereken meseleler olarak gören”⁴²Heidegger’in, modern Batı’lı zihinve medeniyete karşı çıkışında, varlık, doğa ve insan varlığı kavrayışlarının da payı bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, düşünür için buradaki esas mesele, Batı’nın sömürgecilik, emperyalizm, kapitalizm biçimlerinde görünürlük kazanan modern olumsuzluklarına da temel olan daha derindeki meseledir. Bu ‘sonuçların’ da varlığının açıklamasını oluşturan aslî mesele yine varlığa kadar geri giden, onun yanlış anlaşılmasına, unutulmasına, gayrisahih tarzlarda ikame edilmesine ilişkin olan meseledir. *Dünya üzerinde egemenlik ve efendilik peşinde koşan, tahakküm kurucu, saldırgan bir modern Batı ve böyle bir moderniteye ‘uygulama’ imkânları verecek, mezkûr saldırganlığı besleyecek, doğa üzerindeki; dünya üzerindeki tahakkümün ‘aracı’ olacak, kendisinden güç/iktidar istihraç edilecek tarzlarda işlemselleştirilen bir teknoloji niçin vardır, üstelik bir de ‘Dasein, daha kendi zati varlığına temelden asla hâkim olamaz’⁴³ iken? ‘Bu böyledir’ zira en temelde varlığın unutulması söz konusudur. Bu unutmaya çerçevesinde, ilgilerin ikincil alanlara dağılması; hakikatin perdelenmesi sonucunda belirginleşen, yukarıda daha önce söz konusu edilen ‘dünya resmi’ni hem açığa çıkartan hem de onu meşrulaştıran problemleri bir varolanlar ile insan varlığı ve doğası anlayışı söz konusudur.*

Platon’dan Descartes’e, Locke’tan Hume’a, Hegel’den Dilthey’e uzanan güzergâhta, yani Batı metafiziği güzergâhında, felsefî ve bilimsel bağlamdaki Batı ‘insan’ı, birincisi, epistemolojik bir insandır, bilen öznedir. Bilim merkezlidir. İkincisi, insan, münferit, yalıtık, atomize bir entite, birey olmakla beraber, onun birlikteliği söz konusu edilecekse de bu birliktelik, (sivil) toplum ve/veya (toplumsal ve ekonomik) sınıflar üzerinden ve ister “devlet—sivil toplum” ayrışmalarıyla, isterse “sınıflar arası ve içi” ayrışmalarla olsun, temelde çatışmalarla, ‘öteki’ üzerinde egemenlik tesis edici arayışlarla tahakkük eder. Heidegger’in insanı ise

⁴² Otto Pöggeler, “Heidegger, Bugün”, (çev. Doğan Özlem), içinde: Otto Pöggeler, Beda Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (çev. Doğan Özlem), İst., Paradigma Yay., 2001, s. 24.

⁴³Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 301; ‘Efendilik’ bahsinde Heidegger şöyle de diyor: “... insan nesnesizliğin ortasında yalnızca el—altında—duranın düzenleyicisi olur olmaz, aynı insan düşüşün en uç noktasına iner; yani insan kendisinin el—altında—duran olarak ele alınacağı noktaya iner. Bu arada tam da böyle tehdit edilen biri olarak insan, kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Böylece insanın karşı karşıya kaldığı her şeyin yalnızca insanın ürünü olduğu ölçüde mevcut bulunduğuyla ilişkin yanıltıcı izlenim yaygınlık kazanır.” bkz. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 71.

Marx'ın sınıfsal yaklaşımındaki proletaryasının proleteri olmadığı kadar, Hegel'in, en gelişkin ifadesini ancak Protestan Germanik Dünya'da bulabilecek olan Avrupa-merkezli bireyi de değildir. Locke ve Descartes'ın subje/zihin/özne insanı olmadığı kadar, Hıristiyanlığın insanı da değildir, tıpkı Aristoteles ve Platon'un kavrayışlarındaki siyasal insan da olmadığı gibi... Örnekler çoğaltılabilir, lakin o, moderniteyi; ortadaki sömürü ilişkileri 'sonucu' vesilesiyle de, kapitalist sömürü ilişkilerini kolaylaştıran teknoloji 'aracı' vesilesiyle de değil, en başta *başta varlığın anlamı* sorgulamalarıyla insan ya da insan doğası anlayışı üzerinden olumsuzlamaya devam eder. Bu olumsuzlamaya paralel olarak da ortaya alternatif bir varlık ile insan varlığı olarak, özellikleri daha evvel açıklanan çerçevede, Dasein anlayışını koyar. "Düşüncem, Hölderlin'in şiiriyle kesin bir ilişki içinde durur."⁴⁴ diyen Heidegger'in Hölderlin ve benzeri şairlerin ve dolayısıyla şiirlerin(in) yardımıyla ortaya koyduğu bu anlayış, hegemonik Batı zihin ve modernitesine gerek 'yöntemi' gerekse de özü itibarıyla karşıt bir anlayıştır.

İnsanlar noktai nazarındaki belirli bir varlık ve varolanlar kabulü, medeniyetler genelinde belirli sonuçlara yol açtığı için varlığı unutan ve ilgiyi bilmeye; tahakküm için bilmeye odaklayan bir varlık tasavvurundan ortaya Batı'nınki gibi saldırgan bir modern medeniyetin çıkması sürpriz değildir. Bu saldırganlığın modlarının dönem dönem, sömürgecilik, emperyalizm, kapitalizm, doğrudan askerî işgaller... gibi farklı ad ve tarzlarla vuku bulması ise gerideki esas tabloyu değiştirmemektedir. Bu tezahürler, ihata edip yönlendirdikleri modern Batı'nın da olumsuz bir satıhta görülmesinin gerekçelerini oluşturmaktadırlar.

"Batı Avrupa bilimi iç ayrışma ve partikülerlik niteliklerine karşı/n yine de tek bir hatta konumlanmaktadır. Değişik epistemolojik akımlar ile epistemolojik çoğulluk paralelindeki farklı insan ve toplum bilimleri anlayışlarının sözkonusu edilebilmesi ayrışma ve partikülerliği gösterirken, etik, estetik ve öteki varlık boyutlarına ilişkin sferleri

⁴⁴ Heidegger, "Only a God Can Save Us", s. 42,43; Heidegger, "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir", s. 265; Demirel, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 30, Haziran-2016, s. 650. Heidegger'in, Hölderlin'e, bir başka yazar ya da düşünüre kıyasla, git gide çok daha fazla yer ayrışına dair bkz. George Pattison, *Routledge Philosophy GuideBook to the Later Heidegger*, London, USA, Canada, Routledge, 2000, s. 159 vd; Beistegui, *Heidegger and the Political*, 2002, s. 48, 94, vd.

anlamsızlaştıran yahut türevleştiren materyalize bir konsepsiyondan hareket edilmesi, Batı Avrupa biliminin, en dipte tek bir ontolojik hatta konumlandığını açığa çıkarmaktadır.”⁴⁵

Mezkur materyalize ontolojik hattın altı çizilerek, vakıaya bir kez daha Heidegger yönüyle bakılacak olunursa eğer, varlık, dünya, doğa, insan, ‘şeyler vs. karşısında onların ortaya çıkmasına; ‘dil’e gelmelerine uygun bir tavır takınmak nasıl mümkünse, meydan okuyucu, manipüle edici, ve hatta tahakküm kurucu saldırgan bir tavır takınmanın da öylece mümkün olduğu görülecektir. Batı, ikinci seçeneği; varlığı unutmayı, tahakkümü, güç/iktidar peşinde koşmayı seçmekte, olumsuzlanması da bu sebeple olmaktadır. Bir: Muayyen bir varlık ve akabinde insan varlığı; insan doğası; ‘özne’ anlayışı, iki: Muayyen bir teknik ve bilim anlayışı, üç: Güç/İktidar-yönelimli (will to power) muayyen bir doğa; dünya anlayışı, dört: Modern Batı medeniyeti. Bu dört öge birbirleriyle geçişen karakteristikler ve anlayışlar olarak görülmelidir. Tekrar söylenecek olursa: Birincisi; varlığı mevcut—olma anlamında kavrayan ve bu suretle asli hakikat fenomeninin üzerini kapayan, çokluk, egemen konumdaki ⁴⁶ varlık ve insan varlığı anlayışı, ikincisi; insan varlığının sahip bulunduğu (düşünülen ama zamanla insan varlığını kendisi sahip bulunan) teknik ve bilim ‘araçları’, üçüncüsü; insan varlığının teknik ve bilim araçlarının yardımıyla, üzerinde egemenlik kuracağı nesnelere/şeyler alanı olarak tasarımılanan *materyalize* doğa yahut dünya, dördüncüsü anılan karakteristiklere yönelik geçişmelerin merkezî ‘sevk ve idare’ ‘karargâhı’ olarak modern Batı. Ontolojik ve epistemolojik sapmalarla cisimleşen malum mezkûr dinamiklere ilişkin hakikatin, özüne aykırı tasvirinin ilk sorumlusu Platon idi. Düşünmenin güzergâhını varlık—ontoloji merkezinden bilme—epistemoloji merkezine kaydırmasından; otantik olmayan bir varlık anlayışına kapı aralamasından; olmak’ı, prodüksiyonist çerçeveye; üretilmiş olmak’a indirgemesinden, yani kısaca Batı metafiziğini başlatmasından ötürü, varlığı unutturan, unutuşu da unutturan, hakikatin; gizini, kendi otantikliğine uygun tarzda açmasının yollarını kapatan ‘Batı metafiziği’ yanlışlığının temellerini Platon atmıştı.

⁴⁵Demirel, “Batı Avrupa Bilimine Ontolojik Temelleri...”, s. 51.

⁴⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 335; Demirel, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 30, Haziran-2016, s. 650-652.

“Sokrates ve Platon, felsefeye adım atan ilklerdi. Yani varoluş sorusunu analitik—rasyonel bir kisve içinde ilk soranlar idiler. Onları hem büyük bir erişimdi hem de bir düşünüş ârazi. Anaximander, Heraklit ve Parmenides, önce gelenler olarak, ‘filozoflar’ olma gereğini duymamışlardı. Onlar ‘düşünür’ (Denker), varlığın radikal çarpılmasına tutulmuş adamlar idiler. Onlar birincil ve böylece de daha sahici bir düşünme boyutuna veya tecrübesine aittiler.”⁴⁷

Varlığın unutulmasına sebep olan yanlışlığı, yani metafiziği, modernleştiren ise Kopernik, Galilei, Bacon, Descartes, Newton gibi doğa felsefecilerinin veya bilimcilerinin genelde tamamı olmakla birlikte, daha özelde Descartes idi. “Bilen özne” anlayışı, “Bilen özne” kimliğiyle insanın teknik ve bilim ‘araçları’ sayesinde mutlak bir biçimde, zamansal olmayan “kesin” bilgiye ulaşmaya muktedir bulunduğu anlayışı, matematikselleştirilen kesin bilginin işlevinin de doğa, insanlar, şeyler vs. üzerinde; hiçbir olağanüstülüğü kalmayan, mekanik tarzda ‘kendi kendine’ işleyen ve nihayetinde, daha sonraki Weberyen ifadeyle, ‘büyüsü bozulmuş’ olan doğa ve/veya dünya üzerinde iktidar kurma araçsallığı olduğu anlayışı; bu üç anlayış her biri diğerini besleyerek, tekraren, genelde doğa felsefecileri/bilimcileri, özelde Descartes’la sağlamlaştırılmış ve dördüncü dinamik olan modern Batı’yı bir taraftan belirlemiş, bir taraftan da onca belirlenmiştir. Kısacası, merkezinde modern Batı medeniyetinin bulunduğu bir ortamdaki belirli bir insan varlığı varsayımı, belirli bir teknik ve bilim varsayımı ve yine belirli bir doğa/dünya varsayımı birbirlerini besleyerek işlemselleşmekte ve Heidegger’in, türev sonuçlara değil asli dinamiklere yönelttiği eleştirisindeki siyasallık da bu minvalde açıklık kazanmış olmaktadır.

2.2.2.2. Aydınlanma ve Aydınlanmacılık

⁴⁷ Steiner, *Heidegger*, 2003, s. 65; Habermas’a göre, “Plato’nun Varlığı unutan, teorik olarak nesneleştirilen- düşüncesi, (farklı evrelerde) modern öznel düşünce keskinleşir. Heidegger’in çeşitli konular üzerine aydınlanan düşünce olan “temsile dayalı düşünce”yi analizi, hedefi olarak, modernliğin belirleyici manevi güçleri olan doğa bilimleri ile teknolojinin dayandığı ontolojik öncülleri seçer. Bir metafizik tarihi bağlamında, “teknoloji”, kendisini pozitivistik bilim, teknolojik gelişme, endüstriyel emek, bürokratikleşmiş devlet, mekanikleşmiş refah, kültürün yönetilmesi, kamuoyunun diktatörlüğü ve genellikle şehirleşmiş kitle uygarlığı olgularında gösteren, bir irade iradesinin ifadesidir.” bkz. Habermas, “Eser ve Weltanschauung...” s. 118.

Heidegger'in, her şeyden önce düşünme ve sorgulamasının merkezinde *varlığın anlamının* bulunması sebebiyle, Aydınlanma'yla; onun akıl, bilim, medeniyet, modernite, ilerleme vs. odaklı anlayışları ile "yol"unun daha ilk başta ayrıldığı söylemek gerekmektedir. Zimmerman'a göre, 'Aydınlanma'nın özgürleştirme vaadi, Heidegger için aslında radikal, total bir insanî köleleşme çağının yolunu açmıştır. Düşünür, bu sebeple, Aydınlanma'ya da onun "ilerleme" görüşüne de inanmamaktadır. İnanmamaktan da ötede, Nietzsche ile ilgili bir değerlendirmesinde, "*Dünyada insanların yaklaşmakta olan dünya savaşlarına dair henüz hiçbir şey bilmediği, "ilerleme"ye olan inancın, sivilleştirilmiş halkların ve devletlerin neredeyse dini olduğu bir dönemde Nietzsche çılgınlığını kopardı...*" diyerek, 'sivilleştirilmiş halkların ve devletlerin neredeyse dini olan' düşünme biçimiyle arasındaki mesafeyi belli etmektedir. Onun açısından, Aydınlanma'nın yücelttiği "*Modern insan; felsefesinde, biliminde ve etkinliğinin her yönünde, soyutlayıcı, hesaplayıcı ve her şeyi hâkimiyeti altına alıcı çılgın yönelimiyle, bizzat bu yönelimin kendisinin kurduğu bir tuzak içerisinde.*" Burada ayrıca, Heidegger'in, Aydınlanma hümanizminin temel arayıcı 'metafiziğini' bu suretle dekonstrüksiyona tabi tutmasının ise onun aynı zamanda hem bu 'insan merkezli' temelleri reddeden totaliter bir siyasal rejimi desteklediği şeklindeki yorumlara, hem de tam aksine, totaliter siyasal rejimlere karşı çıktığı şeklindeki yorumlara kapı araladığı,⁴⁸ her halükârda bilimde/epistemolojide kesin, total temeller arayışı ile siyasette kesin, total temeller arayışı arasında içsel bir bağ bulunduğunun düşünüldüğü, eklenmelidir.

⁴⁸ Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik", s.14; Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, (çev. Hüsamettin Arslan), İst., Paradigma Yay., 2011, s. 436, 440; Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, 2009, s. 32; Heidegger'in Aydınlanmayı ve onun 'aklını' eleştirdiği yerde, genel olarak Almanlardan da bahsetmek gerekir. Hühnerfeld'e göre, "Akıllı yücelten Aydınlanma, hiçbir ülkede Almanya'daki kadar dar kalıplar içine sıkıştırılmış bir halde kalmamıştır... Alman düşünürleri Aydınlanma'nın İngiliz ve Fransız patentli düşünceleriyle tanışıp bunlarla kaynaştıklarında bile, onların kafalarından görkemli, fakat irrasyonel yönelimli felsefe sistemleri çıkmıştır. Rasyonellik Almanya'da hemen her zaman işe yarayan, fakat aynı zamanda sınırlı bir şey sayılmıştır. Pek çok Almanın gözünde, sadece rasyonel(ist) olmakla yetinen bir kişi "yüksek duygular"dan nasibini alamaz. Akla karşı bu kayıtsızlık, gitgide ona karşı horgörüye, horgörü de nefret ve kine yol açar." Bkz; Hühnerfeld, *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, 1994, s. 19-20.

Heidegger'in Batı metafiziğini; ondaki totalleşme güdüsünü; temel arayıcılığı; tam kontrol yönelimini eleştirmesi *pragmatist* yönden insanî bilginin ve siyasal gücün sınırlarının belirlenmesine katkı olarak görülmüştür. Pragmatizm yönüyle, araştırma, bilgi ve bilgiye dayalı kurumlar özleri gereği daima sınırlı, revizyona açık ve sorgulanabilir. Postmodernler ve postyapısalcılar olarak onlar, Heidegger'in; Aydınlanma'nın bilim, felsefe, ekonomi, psikoloji ve siyasetin 'mutlak rasyonel temellerine duyduğu inancın' kibirli radikal, totalleşen boyutlarını eleştirisini, doğal olarak olumlu karşılamaktadırlar. Aydınlanma, bu açıdan, bilim alanında nihâî temeller ararken, insani sorunlar ve dolayısıyla siyaset alanında da nihai temeller aramış, ikinci arayış, ilkinin dolayimsız sonucu olarak meydana gelmiştir.⁴⁹ Yukarıdaki paragrafta farklı biçimde açıklandığına, siyasal totaliteryanizmler bilimde nihai doğru arayışı şeklindeki totaliteryanizmlerin devamı niteliğindedir. Bu 'metafiziği' motive eden ise üstü örtük güç/iktidar güduları olmaktadır. "Bilgi güçtür"⁵⁰ sözü de varlık alanına işte tam bu içbağ(lam)ı dillendirmek için çıkmış gibidir.

'Aydınlanma, insanın maddî güvenlik ve konfor karşılığında kendi özünü pazarlamaya başladığı son dönem olduğu ve böyle bir dönemde yaşanıldığı için', Heidegger, muhafazakâr reflekslerle mevcut toplumu 'muhafaza etme' endişesi taşımamaktadır. Onun perspektifinden, kırsal hayatın; taşranın dışındaki her şey, içi boşalmış haldedir ve çürümüştür. Grek (Yunan) kültür ve sanatının diriltilmesi yoluyla da moderniteye meydan okunması imkânı yoktur. Çünkü moderniteyi, onun teknolojisini mümkün kılan şey de zaten Grek metafiziğinin bizatihi kendisidir. Almanlar, Batı'yı kurtarmak için, Grek kültürünün de kaynağı durumundaki 'asli' kaynakla özgün bir yüzleşme tecrübesi geçirmeliydiler. Aydınlanma, kendini yeni bir şey olarak; insan aklının ve özgürlüğünün kendi kendisini sergilemesi sadedinde yeni bir şey olarak gösteriyordu ama Heidegger'e göre Aydınlanma, aslında 'yeni bir şey'

⁴⁹ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 440, 448; Bilim alanındaki her konuyu, her realiteyi, her doğayı, hakikati tamamen bilme arzusunun, siyasal imasının göz önünde bulundurulması suretiyle, postmodernler tarafından da tenkit ediliyor oluşuna ilişkin bkz., Fried, *Heidegger's Polemos*, 2000, s. 3.

⁵⁰ Modern siyasetin bilimsel alt yapısını hazırlayan doğa bilimcileri/felsefecileri arasında yer alan Bacon yönüyle, doğa, bir kadın gibi zapt edilecek bir nesnedir. Bilimin yeni amacı insana daha fazla güç vermektir. Güç, doğaya hükmetmek için aklın kullanılmasıdır. Akıl, tefekküre dayalı amaçlar için değil, güç ve kontrol için kullanılır. bkz., Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasî Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, (çev. Fatih Demirci), Ank., Adres Yay., 2010, s. 213.

değil, modernitenin nihilizme giden yoldaki bir büyük meselesiydi ve yine Aydınlanma, özgürlüğün faili olmak bir yana, tam aksine bizzat ‘matematiksel doğa biliminin ve genelde rasyonel düşünmenin tahakkümü altındaydı’.⁵¹ Dolayısıyla ‘‘asli’ kaynakla özgün bir yüzleşme tecrübesi geçirme’ yolunda daha kendisi ‘tahakküm altındaki’ ‘Aydınlanma’dan bir işe yararlık beklemek beyhude bir çabadır.

2.2.2.3. “Herkesleştirme” ve “Kişisizleştirme”

Zimmerman’a göre, “*Heidegger, insanî varoluşun birbirinden bağımsız varolan izole edilmiş ego’ların/ben’lerin oluşturamayacağı ilişkilere bağlı, kontekstüel, holistik, katılımlı bir olay olduğunu öne sürer. Onun için, kendisinininkinden bağımsız başka “benler” olup olmadığına ilişkin sorular yanlış sorulardır.*”⁵² İnsanî varoluşun bu katılımlı ve ‘ilişkisel’ özellikleri, onun herkesleştirilebileceği’, dolayısıyla da ‘kişisizleştirilebileceği’ ve bu yönelimlere ilişkin süreçlerin doğal yahut olumlu addedilebileceği anlamına bilhassa gelmemeli iken, tam da bu yönlerde bir eğilimin varlığı dikkat çekmektedir. Mevcut Batı’lı zihin, medeniyet ve moderniteye ait yapı ve süreçlerde, Heidegger’e göre, “... *her başkası bir başkasının yerini alabilmektedir. Burada önemli olan, birlikte—olma yüzünden Dasein tarafından farkında olunmayarak zaten devralınan o başkalarının göze batmayan hâkimiyetidir. Böylelikle Dasein’in kendisi de o başkalarına ait olmakta ve iktidarlarını kuvvetlendirmektedir.*”⁵³ Bir başkasının yerini alma ve bu yolla herkesleş(tir)me, söz konusu modern teknolojik medeniyetin kurumlarının, toplumsallaştırma pratiklerinin ve insan varlığını değerlendirme biçimlerinin beklenilir sonuçları olarak meydana çıkmaktadır.

⁵¹ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 55, 69.

⁵² Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 59.

⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 133.

Herkese açık kamusal toplu taşıma araçları kullanılırken ya da medyalardan yararlanılırken, herkes, herkes gibi olmakta, böyle bir *hep—beraber—olmaklık* ise Dasein'ı 'başkaları'nın varlık minvali içinde eritmektedir. Bu durum, 'başkaları'nı yekdiğerinden ayıran berrak fark ve açıklığın da kaybolması anlamına gelmektedir. Herkes, işte böylece, ortaya, bahse konu *dikkat—çekmezlik* ve *tespit—edilemezlik* içinde kendi sahih diktatörlüğünü çıkarmaktadır. Bu hiç kimseye değil ama herkese ait diktatörlük ortamında misalen keyif alıp eğlenme, artık herkesinki gibidir. Sanat ve edebiyat ilgisi herkesinki gibidir. Okuma, 'izleme', görüş beyan etme, 'kamuoyu'... yine 'herkesleştirilmiştir.' Büyük kalabalıklardan yani herkesten geri çekilme de yine herkesinki gibidir. Daha önce değinilen o *hergünkülüğün* varlık minvali, herkes; herkeslik; herkesleşme ile belirlenir olmaktadır. Bu satıhta, "Her yerde özgürlükten yoksun ve tekniğe bağlanmış haldeyiz[dir]."⁵⁴ Yani, bu satıh aynı zamanda bütün o bağımsız özne anlayışlarının da siyasal prestijinin yükseklik ve önemi sarıh *özgürlük* kabullerinin de var olup olmadığı üzerine yeniden düşünülmesi gereken yerdir. Zira modern Batı'nın dünyayı bu söz konusu bağımsız ve hâliyle özgür öznenin hâkimiyeti altında bulunan bir yer olarak resmeden farklı kitle kültürü medyalarıyla demokratik devlet düzenlerinde, belirli hiç kimseye ait olmayan fakat işin içinde 'herkes'in yer aldığı, teknolojik enstrümantallerle, ama daha önemlisi *varlığın teknolojik kavranışıyla* kök salıp yaygınlaşan, varlığın kendini insanlıktan giderek daha çok gizlediği bir anonim 'diktatörlük' söz konusudur. Aslında, Heidegger'e göre, ister sosyal çeşitleriyle olsun, isterse liberal çeşitleriyle olsun ekonomik analiz, modern köksüzlüğü açıklayamaz, çünkü kendisi de modernitenin; ondaki köksüzlüğün ürünüdür. Heidegger, kişiliksizleşmenin, ne liberal ne Marksist perspektiflerden bakıldığı biçimlerde ekonomik saiklerle değil, ontolojik saiklerle alakalı olduğunu kabul eder. Kişiliksizleşme, herkesleştirilmeyle ilişki içinde, maddi-

⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 133-134; Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 44; Heidegger; gazeteler, dergiler, kamuoyu... konusuna ve eleştirisine, 'kerestecilik' örneği üzerinden, otantik teknik ve teknoloji anlayışında da yer vererek, şöyle yaklaşır: "Ormanda kesilip biçilmiş kerestenin ölçüsünü alan ve görünüşte büyükbabasıyla aynı tarzda orman yolunda gidip gelen ormancı, bilsin veya bilmesin, günümüzde orman ürünleri endüstrisinde kâra geçmenin buyruğu altındadır. Ormancı, sonradan gazetelere ve resimli dergilere dağıtılan kâğıda duyulan gereksinimce meydan okunan selülozun düzenlenebilirliğine tâbi kılınmıştır. Gazeteler ve resimli dergiler, basılı olan şeyi yiyip yutacak bir kamuoyu oluştururlar; öyle ki böyle oluşturulan bir kamuoyu şekillenmesi, gazete ve resimli dergilere gösterilen talepte ele geçirilebilir hale gelir." bkz. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 60.

ekonomik sebeplerin bir sonucu değil, gayrisahihekonomik—maddi kaygıların hükümranlık sürdüğü bir dünyayı mümkün kılan insani—düşmüşlük durumuna ilişkin ontolojik sebeplerin bir neticesidir. Sonuç itibarıyla herkesleşme; kişiliksizleşme, köksüzleşme, birey ve/veya toplumların hakikatten kopuşunun değil, hakikatin kendisini birey ve/veya toplumlardan gizlemesinin sonucu olarak tezahür etmekte⁵⁵ ve modern Batı medeniyetine içkin tezahürler olarak onun olumsuz biçimlerde değerlendirilmesinin gerekçeleri arasında yer almaktadırlar.

Zimmerman, '*Varlık ve Zaman*'da, radikal, total kopuşun, kendi kendini ileri sürme imkânı olarak yüceltiildiğini düşünmektedir. Bu eserde, kamusalılık, toplum ve siyaset yalnızca konu dışı bırakılmakla kalınmamış, aynı zamanda yozlaştırıcı unsurlar olarak da görülmüşlerdir. Kendisini bu matrikste güçsüz hisseden güvensiz özne en iyi durumda ancak, kötülüğün, cari sosyal düzeni iyileştirme gereği duyulmaksızın soyut olarak topluma atfedilmesi ile teselli bulabilmektedir. Bu tablo, '*Varlık ve Zaman*'ın, mevcut toplumu kesinlikle onaylamadığı anlamına da gelmektedir. Heidegger, onaylamak bir yana, alternatifinin ana hatlarını her ne kadar çizmese bile, ondan radikal, total bir kopuş gerektiği fikrindedir.⁵⁶Bu cümleden olarak, bahsi geçen perspektif, düşünürün, kitle kültürü ile onun herkesleştiricilik ve kişiliksiz(leştirici)liğini olumsuz bir değerlendirmeye resmettiğini göstermektedir.

2.2.2.4. Güç-İktidar Teleolojisi

Heidegger'i, moderniteye karşıt bir konuma yerleştiren, Batı'nın teknolojisinin arkasında bulunan 'metafizik' bir gaye, bir zihin, güce-iktidara dönük bir "irade iradesi" (*will to will*) olarak da tezahür eden tahakküm altına alma; hükmetme; saldırma; gasp etme; 'efendilik karakteristiği, moderniteyle ortaya çıkmış bir nitelik değildir. Bu nitelik, kökensel olarak Sokrates sonrası Eski Yunan düşüncesine; Batı metafiziğinin tarihsel başlangıcına kadar geri gitmekle beraber, modern zamanlardaki ifadesini, genelde doğa felsefecileri-bilimcileri, özelde Descartes'la; Kartezyen

⁵⁵ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 63.

⁵⁶ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 64-65.

dünya görüşüyle bulmuştu. ‘Kartezyenizmi dışı vuranlar yalnızca rasyonalistler değil, empiristlerdir. Empiristler olduğu kadar, bilimsel bilginin neyi gerektirdiğini varsayımsal şekilde gösteren güçlü transandantal argümanları benimseyen herkestir.’⁵⁷ Kısacası, ‘şeyler’, doğa, dünya rasyonel; sekülerleştirilmiş; maddiyata büründürülmüş; matematikselleştirilmiş ve hesapla-kitapla, modern tekniklerle donatılmış, yukarıdan bir bakışla sahiplenilip idare edilecek prodüksiyonist metafizik bağlamın hammaddeleri hâline getirilmekte ve bu süreç mükerreren deveran etmektedir. Batı medeniyet ve modernitesinin kapitalizmi, sömürgeciliği ve emperyalizmi, anlatıla gelinen bu ‘hâlâ buharlaşmamış olan’ ‘katı’ özelliğın sebebi değil sonucudur. Bu özellik Batı’ya, tekraren, Platon’dan beri ait olan bir özellik ve yaklaşımdır. Enerjisi, modern zamanlarda teknoloji ile şarj edilmektedir ve o, kuvveden fiile bu yolla çıkmaktadır. Batı modernitesindeki, dünyayı kendi iradesinin tekeline, kendi yönetiminin altına almaya çalışan bir modernlik anlayışıdır. Bu ‘metafizik’; varlığın akışa bırakılmasını, oluşa-olduğu-gibi-gelmesini ve kendi otantik hakikiliği ile özgürce cisimleşip açılmasını engellemektedir.

Batı modernitesinin dünyası; kendisinin üzerinde egemenlik, tahakküm kurulmasını mümkün kılacak olan bilgisine erişilebilir bir mekanik doğaya/dünyaya dönüşürken, aynı modern medeniyetin insanı da bilgiyle, bu doğa, dünya, şeyler... karşısında ‘varlığın bekçisi/çobanı’⁵⁸ değil, efendisi, tahakküm kurucusu olan özneye dönüşmüştür. Bu kibirli ve saldırgan hümanist tavırla ulaşılan noktada modern teknoloji ile bilim, üretim—tüketim diyalektiğinde işleyen bir düzenek çerçevesinde yekdiğeriyle geçmiştir. Kendi etimolojisinden ve otantik kökeninden kopan teknik, bu üretim—tüketim mekaniğini ve ilişkilerini idare etmekten başka, dünyayı da tahakküm altına almıştır. Batı medeniyetinin mevcut modern biçimleniş ve işleyişinde gele gele, insanın idaresi altındaki teknikten, teknolojinin idaresi altındaki insana gelinmiştir. Zikredilen hususlar teknolojiye bir ‘tehlike’ barındığını göstermektedir. Fakat bu tehlike, düşünür için, ilk bakışta şaşırtıcı şekilde

⁵⁷ Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, (çev. Feridun Yılmaz), İst., Paradigma Yay., 2009, s. 104.

⁵⁸ Heidegger’e göre, “... insanın özü, düşünme yoluyla varlığı koruyarak varlığın özünün başında duran bekçi olmasıdır. İnsan ancak varlığın çobanı olarak varlığın hakikatinin başında beklediği zaman, kuru bir bilme isteğine kapılmaksızın, varlık yazgısının sahneye çıkmasını umabilir. bkz. Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 1998, s. 51-52; Otto Pöggeler, “Heidegger, Bugün”, s. 19.

bünyesinde olumlu bir anlam da taşır. Zira onun kendi sözleriyle “*Tehlikeye ne denli yaklaşırsak, kurtarıcı güç içindeki yollar o kadar parlak biçimde aydınlanmaya başlar ve o kadar da sorgulayıcı oluruz. Çünkü sorgulama düşüncenin dindarlığıdır.*”⁵⁹ Heidegger perspektifinden değerlendirildiğinde modern teknolojik bilimselliğin, kökensel olarak bağlı bulunduğu Yunanca *techne* teriminden koptuğu ve varlığın anlamının açığa—çıkarılması değil perdelenmesi, üstünün örtülmesi yönünde bir işlev görür olduğu göze çarpmaktadır. Heidegger bakımından, “modern bilimi motive eden itki, ‘şeylere’ egemenlik kurma güdüsüdür.” Bu kontrol arayışının özü, kendinde bir amaç olarak “daha fazla” güç devşirmedir. Bu sebeple, teknoloji çağı esasında bir ‘Tutkuya Tutku (Will to Will)’, kendi genişlemesi dışında hiçbir ‘amacı’ bulunmayan bir kendi kendini güçlendirme teleolojisidir.⁶⁰ Üstelik burada, ayrıyeten, etki alanını bütün bir Batı medeniyetine dolayısıyla da siyasal boyuta değin yayan, bütünüyle tahakkümcü, saldırgan, *iktidar iradesi* peşinde koşan süreğen bir nitelik ortaya çıkmıştır. Heidegger yönüyle, “...*Teknoloji çağında el—de—mevcut insan özne teknolojik sistemin gücünün takviyesinde yararlı bir araca indirgenir. Eğer teknoloji çağında insanlar enstrümental şeyler olarak görülüyorsa, bu Grekler başlangıçta insanları alet—edevat türünde artefektlere uygulanan kategorilere göre tanımladıkları içindir!*” Heidegger,

“*Prodüksiyonist metafiziğe bu tür bir katkıda bulunmuş olsalar da, Greklerin ayrıca en yüksek zamanlarında şeylerin ne iseler öyle olmaları karşısında enstrümentalist—olmayan korku ve hayranlıkla karışık saygı, merak, huşu duyma yetisine sahip olduklarına da inanıyordu.*”⁶¹

Teknoloji çağında, insanlar, doğal düzene uymak yerine doğayı kendi inanç ve beklentilerine uymaya zorlamışlardır. Bu tahakküm anlayışının sonunda da, doğanın,

⁵⁹ Heidegger, “Teknolojiye İlişkin Soruşturma”, s. 209; Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 72; “Tehlikeli olan şey teknik değildir. Tekniğin kötü cinleri yoktur, fakat... onun özünün gizi vardır. Tekniğin özü, gizini—açmanın bir kaderi olarak tehlikedir.” Bir başka ifadeyle, “Tehlikeye ne kadar yaklaşırsak, koruyucu güce giden yollar o kadar parlak bir biçimde ışıdamaya başlar ve biz de o kadar soruşturucu hale geliriz. Çünkü soruşturma, düşünmenin dindarlığıdır.” *bkz.* Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 82.

⁶⁰ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 187-188, 272.

⁶¹ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 282, 284.

insanî amaçlar için yetersiz kaldığının düşünöldüğü durumlarda ise yine insanlar onu, uygun gördükleri şekilde biçimlendirme, ‘çerçeveleme’ yoluna gitmişlerdir. Heidegger için bu teknolojik ‘yeniden çerçeveleme’ entiteleri yakışık almayan tarzda ifşa olmaya zorlamış, ortaya bir de yakışksızlıktan öteye, modern teknolojinin *Tutkuya Tutkusu*’nun çıkardığı, ‘insanlığın sınırsız isteklere sahip bir hayvan olduğı’ sonucu çıkmıştır. Varlığın bizatihi kendisini yeni bir içselleştirmesi; insanlığı nihilistik modernitenin kısıkacından yalnızca bu kurtarabilecektir. İşte bu güç/iktidar tutkusu, Batılı insanın doğanın güçlerini boyunduruk altına alma şeklindeki dizginsiz saldırgan düşünceyi benimsemesinden doğmuş, insanlık, kibir yüklü bir tarzda, kendisini her şeyin Tanrıvari temeli haline getirmiş ve yine her şeyi insanî taleplere tâbi kılma ve insanın, insan aklından daha asli/kaynak niteliğinde hiçbir aşkın boyutu yokmuş gibi hareket etme cihetine gitmiştir.⁶² Kapitalist küresel teknolojik endüstriden ve varlığın teknolojik kavranışından edindiğı enerjiyle beslenen modernitenin tahripkâr sonuçlarının da işte bu güç-iktidar teolojisiyle ilişkili metafizikten yalıtık değerlendirilemeyeceğı aşikârdır.

Heidegger’e göre: ‘Düşünme üzerine düşünmek, Batı’da mantık olarak ortaya çıkmış ve mantığın bilgileri çok yakın bir geçmişte bilimsel anlamda, üstelik kendini “lojistik” olarak isimlendiren istisnai bir bilim çerçevesinde verimli hale getirilmiştir. Bu bilim dalı, hususi bilimler arasında en hususi olanıdır. Günümüzde lojistik birçok yerde, bilhassa Anglosakson ölkelerinde şimdiden, katı felsefenin biricik mümkün biçimi olarak geçerlilik kazanmıştır, çünkü onun neticeleri ve metodları, teknik dünyanın inşasında doğrudan güvenli faydalar sağlamaktadır. Bu sebeple lojistik bugün, Amerika ve diğer ölkelerde, geleceğın biricik felsefesi olarak *ruhu tahakkümü altına almaya* başlamış bulunmaktadır. Lojistiğın kendini uygun bir tarzda modern Psikoloji, Psikanaliz ve Sosyoloji ile kaynaştırması dolayısıyla, gelen felsefenin *birleşik iktidar yapısı* kusursuz olmaktadır. Fakat bu, asla insanın eseri değildir. Bu disiplinler daha çok, geçmişe eskiye uzanan ve belki de Yunanca (Teknik) kelimelerine uygun düşen bir iktidarın maharetiyle kaim

⁶² Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 340, 359, 429, 431.

olmaktadırlar.’⁶³Toparlayarak söylemek gerekirse eğer, Heidegger, bahsi geçen bu görüşlerini açıklamak etmek suretiyle, güç-iktidar teleolojisiyle ilişkili siyasal içerimler bağlamında söyleyeceği kimi sözleri, kendisininin dışında kalan bir felsefe anlayışı üzerinden de dile getirmiş olmaktadır.

3. BÖLÜM: HEIDEGGER VE MODERN SİYASAL İDEOLOJİLER

3.1. Modern Siyasal İdeolojilere İlişkin İçerimler

Modern dünya, aynı zamanda, modern siyasal düşünce ve ideolojilerin dünyasıdır. Liberalizm, muhafazakârlık, milliyetçilik, sosyalizm gibi ana akım siyasal düşünce ve ideolojilere bakıldığında, onlarla ilişkili bir takım ilk belirlemelere, Platon’daki sosyalizm/komünizm anlayışında ⁶⁴ olduğu gibi Antik Yunan’da da rastlamak mümkündür. Fakat bu siyasal düşüncelerin, seküler birer “dünya görüşü” (*Weltanschauung*) olmaya yönelmeleri; moderniteyle birlikte ortaya çıkmıştır. Diğer yandan modernite de bu tür siyasal düşünce ve akabinde ideolojiler sayesinde belirginleşmiştir. Tabloya Heidegger yönüyle yaklaşıldığında, bu farklı siyasal ideolojiler üzerinde yoğunlaşılırken, bir temel mesele gözden kaçırılmaktadır; o da en baştan itibaren söylenile gelen *varlığın anlamı* meselesidir. Ona göre,

⁶³Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, 2009, s. 15-16; Özlem’e göre, Heidegger felsefesi, mantıksal bir düşünme çabasının gerçekleştirebileceği bir şey olarak açıklanamaz. bkz. Özlem, “Giriş: Heidegger ve Teknik”, s. 10.

⁶⁴ Tannenbaum ve Schultz, *Siyasî Düşünce Tarihi*, 2010, s. 75.

‘şöyle veya böyle, ifadede buldukları ve dünya—içinde—varolmak olarak Dasein’den bahsettikleri takdirde “dünya görüşü” denilenler... eksistensiyal yapılara mutlaka geri döneceklerdir’⁶⁵ ama bu geri dönme vuku bulmamıştır. Varlığa geri dönülmüş olsa bile, ‘dünya görüşü’ için geçerli olan, ‘siyasi eylemler’ için de geçerli olacaktır. Heidegger “Bir mevcut olanın sadece nazari olarak belirlenişi bile ihtimam—göstermeklik karakterine sahiptir, bir “siyasi eylemde” bulunmak veya dinlenmek maksadıyla eğlenmek de öyle.”⁶⁶ diyerek aslolanın ‘siyasalın’ ya da bir üstteki alıntıyla ‘dünya görüşlerinin’ kendileri değil, onun ihtimam—göstermeklik karakteri, yani, varlığın anlamı meselesine açılan yönü olduğunu özellikle belirtir.

3.1.1. Heidegger ve Liberalizm

“Liberal” kelimesi, 14. Yüzyıl’dan beri bilinmekte ve kullanılmaktadır ama siyasal bir çağrışım ve ideoloji olarak ilk kullanımı 19. yüzyıla rastlamaktadır. Lâtince liber, yani özgür insanların oluşturduğu sınıf, serf ya da köle olmayan anlamına gelmektedir. Liberal, bununla birlikte, yiyecek ve içecek yardımlarında bulunan, yani cömert olan kimse anlamında da kullanılmıştır. Ayrıca, “liberal”in özgürlük yanlısı ve açık fikirli kimseler için kullanıldığı da bilinmektedir. “Liberalizm” teriminin siyasal bir ifadeyi çağrıştırması 19. Yüzyılın ilk yarısına tekabül etmektedir. İlk kez 1812 senesinde İspanya’da kullanılan bu terim, daha sonraları tüm Avrupa’da bir siyasal akım olarak tanınmıştır.⁶⁷

Liberal ideolojinin temelini bireycilik anlayışı oluşturmaktadır. Liberalizmin metafizik ve ontolojik çekirdeği olmak niteliği de, ona ahlaki, ekonomik, kültürelvaroluş temeli sağlama niteliği de bireyciliğe aittir. Birey, bu bağlamda, toplum dâhil tüm kolektivitelere hem önceliklidir hem de onlardan daha gerçektir. Bireyin her tür dış yönlendirmeden bağımsız bir ‘özel alan’ı vardır. Bu bireyci

⁶⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 190.

⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 204.

⁶⁷ Andrew Heywood, *Siyasî İdeolojiler*, (çev. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi vd.), Ankara, Adres Yayınları, 2013, s. 41.

vasfıyla liberalizm, ayrıca kapitalizmin ideolojisi olarak görülür. Bunların yanı sıra özgürlük, hoşgörü, çoğulculuk, ilerleme de liberal ideolojide, yine bireye bağlanmak suretiyle; birey dolayısıyla, altı en çok çizilen değerler arasındadır.⁶⁸ Etkinlik itibarıyla liberalizmin en güçlü ve diğer siyasal düşünceleri de kendine benzetme vasfına sahip bir ideoloji olduğu belirtilmelidir.

William Ebenstein'e göre, eski liberalizm de, neo-liberalizm de, demokrasi felsefesiyle aynı inancı ve isteği paylaşır. Bu inanç, insanların zekâ ve düşüncelerini kullanarak toplum ve hükümet ve/veya yönetim işlerini ayarlayıp düzene sokabilecekleri inancıdır.⁶⁹ Bu perspektiflerden Heidegger'e gelinecek olursa eğer, Heidegger'in bakış açısı ile liberal ideolojik bakış arasında, birey-kollektivite ayrışmasından doğan bir uçurumun bulunduğu söylenmelidir. Çünkü liberalizmde, izole, yalıtık, bağımsız bir birey-özne mümkündür. Dahası bireyin bizatihi kendisi atomize bireydir. Savunulan da tam olarak budur. Oysa Heidegger'in Dasein anlayışında da değinildiğinde ilkin böyle bir izole, atomize, yalıtılmış birey, hakikat açısından mümkün değildir. Onun 'birey'i değil, Dasein'ı vardır ve Dasein da birlikte—Dasein'dır.⁷⁰ İkincisi de böyle bir birey(cilik), hipotetik düzlemde mümkün kılınsa dahi yine de savunulabilir değildir.

Heidegger'in görüşlerinin, liberalizm ile çatışmalı bir seyir izlemesinin önemli bir gerekçesi de hakikat tasavvuruna ilişkindir. Liberalizmde, hakikat, yukarıda temas edildiğinde, bireye bağlanarak açıklanırken, bu tutum Heidegger'de söz konusu olamaz. Hakikat, Dasein'da (birey'de değil!) 'gizini açar' yahut 'dil'e gelir ama o varlığını insana borçlu değildir. Bir diğer esaslı meseleye; kapitalizme gelince,

⁶⁸ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, (çev. Arzu Tüfekçi), İst., Paradigma Yay., 2006, s. 37, 48; Ahmet Cevizci, *Felsefe*, İst., Sentez Yay., 2008, s. 375, 377; Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Ebru Kılıç), İst., İst. Bilgi Üniv. Yay., 2006, s. 78; West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 2008, s. 253; Aytekin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Ank., Vadi Yay., 2001, s. 31, 35, 36.

⁶⁹ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev. İsmet Özel), İst., Şule Yay., 2005, s. 358.

⁷⁰Beistegui, Heideggeryen anlayışta, 'diğerleriyle birlikte varlık'ın, bir topluluk yahut halk için 'yazgısal' olduğu, topluluk yahut halkın kendisinin de işbu 'yazgı' tarafından belirlendiği kanaatindedir. Ne ki, 'yazgı' bireysel-münferit alinyazılarının bir toplamı değildir. Onun kendisi, bizim miras aldığımız, bizim 'başımıza gelen' bir şeydir. bkz. Beistegui, *Heidegger and the Political*, 2002, s.19.

Heidegger, kapitalizmi bir türev yahut sonuç karakteriyle görür. Esaslı bir entite ve işleyiş olarak değil! Onu, liberalizmdeki gibi olumlayarak değil olumsuzlayarak değerlendirir. Amerikan kapitalizminin düşünür açısından Sovyet komünizminden aşağı kalır yanı yoktur ve her ikisi de esasta modern küresel teknoloji tarafından belirlenmişlerdir.⁷¹ Bu konudaki diğer bir husus ise özgürlük mevzudur. Burada Heideggeryen bakış ile liberal ideolojininki arasında kısmi örtüşmeler vardır zira özgürlük, Heidegger'in de değerinin altını çizdiği bir hususiyettir. Fakat liberal ideolojinin özgürlüğün siyasal ve ekonomik içerimleri üzerinde durduğu yerde Heidegger onu daha çok siyasal ve ekonomik açıdan değil, kendi Dasein anlayışı ve ontolojisi üzerinden görür. “Heidegger dekonstrüksiyona tâbi tutulmuş, post—Kartezyen “ben”in geleneksel anlamda “özgür” olabileceğini asla iddia etmemiştir; onun için “özgürlük” varlığın zorunluluklarına teslim olma anlamına gelir. Heidegger’e göre, “özgürlük, insanın tikel şeyleri irade—etmesi veya etmemesi sorunu değildir. Özgürlük, insanın kendisini ona yöneltilen çağrılara teslim etmesidir. Özgürlük zaten hüküm süren Varlık’ın tahakkümünü kavramak ve kabul etmektir ve böylece de ‘özgürleştirici bir talebe çekilmek’tir.”⁷² Ve son olarak, liberalizm ayrıca teknolojiye, işlemselliğiyle; ilerlemenin bir sürükleyicisi niteliğiyle olumlu yaklaşırken, Heidegger teknolojiyi tam da bu nedenle sorgulamaktadır.

3.1.2. Heidegger ve Muhafazakârlık

Bir ideoloji olarak muhafazakârlık, milli gelenek ve tarihî deneyimlere özel bir önem atfeden eğilimleri yansıtmaktadır. Muhafazakârlık bu yönüyle milliliğe/ulusallığa; milliyetçiliğe açılırken, milliyetçilik de ulusal/milli gelenek ve tarihi deneyimlerin altını çizdiği ölçüde muhafazakâr bir karakter taşımaktadır.

⁷¹ Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 35-36; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s. 256; Zimmerman’a göre Heidegger, Amerika ile Rusya’ya, ortadaki siyasal farklılıklarına rağmen, metafizik bakımdan aynı kabul ediyor, onlara aynı iç karartıcı teknolojik cinnetin ve ortalama insanın yine aynı sınır tanımaz organizasyonu olarak bakıyordu. Amerikanizm ve Bolşevizm, modern teknolojinin nihilizminin farklı türleri idiler. Ki bu nihilizmin aşılması da yalnızca Alman Dasein’in tam bir dönüşümü/dönüştürülmesi ile mümkün olabilirdi. Bkz. Zimmerman, Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma, 2011, s. 94-95; Ne Heidegger’in liberalizmden, ne de muasır liberal teorisyenlerin Heidegger’den yararlandıklarına ve ayrıca ‘daha liberal’ Dasein yorumlarının da mümkün bulunduğu dair bkz. Jonathan Salem—Wiseman, “Heidegger’s Dasein And The Liberal Conception Of The Self”, Political Theory, Vol. 31, No. 4, August 2003, s. 533, 537.

⁷² Zimmerman, Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma, 2011, s. 439.

Özgürlük ve eşitlik gibi soyut ilkelerden çok, geleneksel milli, toplumsal değerlerin korunması, muhafazakârlığın asıl temel kaygısını oluşturur. Burada otoritedoğal ve önemli bir konumdadır. ‘Kendi otantik kültür ya da geleneklerinin özüne sadık bir kavrayış’ korunmak istenmektedir. Özel mülkiyet hakkı ise esastır. Sınırlı hükümet savunulmaktadır. Hak ve hürriyetlerin kullanımı kadar sorumluluk da önemlidir. Düzen, disiplin, aile, milli bağlar ve milli kimlik, yerel cemaat, toplumsal sınıf, din, lonca, toplumsalın önceliği ve kutsalın gerekliliği, ahlâkî gerekçelerle de altı çizilen *değerler*dir. Toplum bir organizma olarak düşünülür. Yetenek ve beceriler açısından eşitsizlikler adalete uygun addedilir. Soyut, *a priori* akıl yürütmelere karşı, insan aklının gücüne karşı, devrimlere karşı güvensizlik söz konusudur. Aydınlanma’nın tamamlanmamış projesini, ‘vaktinden evvel’ reddetmiş olan muhafazakârlıkta, değişim üzerindeki kanaatler itibarıyla daha olumsuzlayıcı bakış açılarından, daha tolere edici bakış açılarına değişik varyasyonlar *pragmatik* bir biçimde savunulabilmektedir. Diğer ideolojiler de olduğu gibi iç bölünme, çeşitlenme ve sentez çabaları muhafazakârlık için de geçerlidir.⁷³ Genel olarak bakıldığında, muhafazakârlığın liberalizmle de, milliyetçilikle de sentezlenebilecek yönlerinin mevcut olduğu görülmektedir.

Muhafazakârlıktaki ana tema olan geleneği muhafaza etme ile Heidegger’in uyduğu söylenebilir. Bununla birlikte, köklü kurumlara duyulan saygıyla, milli-toplumsal bağların korunup güçlendirilmesine yönelik kaygılar da ortaktır. Teknolojinin, insanları topraktan koparması ve köksüzleştirmesine yönelik kaygılar da benzerdir. Zimmerman’a göre, Heidegger’in yazıları, büyük ölçüde muhafazakâr ve hatta reaksiyoner siyasal görüşlerle renklendirilmiş yazılardır.⁷⁴ Muhafazakâr

⁷³Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, 2001, s. 93; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 2005, s. 270; Cevizci, *Felsefe*, 2008, s. 389; Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, 2006, s. 86, 89-90; West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 2005, s. 323; Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2006, s. 514; Robert Nisbet, “Muhafazakârlık”, (Çev. Erol Mutlu), İst., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (der. Tom Bottomore, Robert Nisbet), (çev. der. ve den. Mete Tunçay, Aydın Uğur), İst., Verso Yay., 1990., s. 97, 102, 113.

⁷⁴ Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 37; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s. 258; Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 86; Heidegger, millî, tarihî gelenekten değil ama düşünsel gelenekten olumsuz tarzda söz açar ve “Gelenek, Dasein’in tarihselliğini kendi kökünden koparır.” der. bkz; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 22; Heidegger’in, Jünger, Spengler, Schmitt gibi erken ‘Volkish’ ve ‘Romantik Hareketler’den etkilenen isimlerle ilgi içinde, muhafazakâr—milliyetçi olarak kodlanması için bkz. David J. Rosner,

ideolojideki, bireyin toplumsal ve tarihsel aidiyet duygusunun beslenmesi gerektiği yönündeki tasavvur ise bireyin, toplumsal ve tarihselden ayrı olarak varolabileceğini ön-varsayıdığından ötürü Heideggeryen bakışa yabancıdır. Aklın gücünden duyulan şüphe ve insan rasyonelliğinin sınırlarına yapılan vurgu ise yine ortaktır. Batı biliminin anladığı ve aktardığı şekildeki bir akıl ve rasyonellik anlayışı Heidegger için de muhafazakâr ideoloji için de derinden problemlidir. Muhafazakâr ideoloji, karamsar bir insan doğası anlayışını kabul etmektedir. İnsan doğası bozulmaya meyillidir ve bu meyil onun kusurlu; kusurlarla malûl bir varlık olmasından ötürüdür. İnsanın doğasından kaynaklanan bu zafiyetler ancak sert yaptırımlar ve güçlü bir devlet ile dengelenebilir. Bu şekildeki bakış açılarının Heideggeryen yaklaşımla kısmen örtüştüğü söylenebilir. Heideggeryen perspektifin özünde bir karamsarlık bulunmamakla beraber, onun, insanı, *hep—ölüme—doğru* varlık olarak tasarımılaması ve ölümü hatırlatması, karamsarlık algılamalarını mümkün kılmaktadır.

Liberalizm gibi muhafazakârlık da teknolojiyi esasta olumlamaş ve fakat ona zaman zaman eleştirel bakışlar da getirmiştir. Diğer yandan muhafazakârlık teknolojik devinimlerin yol açtığı değişikliklerin hızlı değil daha yavaş gerçekleşmesi isteği ve değişimin geleneği muhafaza eden bir değişim olması beklentisiyle liberalizmden ayrılmaktadır. Bu bakımdan muhafazakârlıkta değişime büsbütün karşıtlık söz konusu edilmemekte ve teknoloji bu minvalde olumlu bir rol oynamaktadır. Ama, Heidegger’de durum böyle değildir. Heidegger’inki aslında Batı zihin ve medeniyetinin hem başlangıcından gelen serencamından hem de mevcut modern durumundan; statükodan yana bir ‘derttir’ ve statükonun ‘muhafaza’sından değil ‘değişim’inden yanadır, onun vaziyeti idare edecek ‘ıslahat’ ya da ‘restorasyonlarla’ düzelemeyeceğinin ayırındadır, düşüncelerinin bu açılardan muhafazakârlığın ideolojik tabanına oturmadığı söylenmelidir.

3.1.3. Heidegger ve Sosyalizm-Marksizm

“Conservatism and Chaos: Martin Heidegger and the Decline of the West”, *Comparative Civilization Review*, 2009 Fall, s. 106—107; Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, 1990, s. XV; Ayrıca bkz. Bourdieu, *The Political Ontology Of Martin Heidegger*, 1996, s. 9-11.

Sosyalizm, materyalizm temelli bir dünya görüşüdür. Bu görüşte en baskın unsur, eşitlik vurgusudur. Muhafazakârlığa karşıt ve liberalizme paralel tarzda, daha evrenselci bir doktrin olma eğilimi söz konusudur. Burada, tarihsel materyalist diyalektik değişimin altı çizilir. Karşı çıkılan kapitalizm, ayrıca işçi kitlelerini yabancılaştırdığı düşünüldüğünden *yabancılaşma* üzerinden de eleştirilir. Sosyalizm, zaman içerisinde Marksizm’le özdeş hale gelmiş, Marksizm, geriye kalan sosyalizm çeşitlerini itibarsızlaştırmıştır. Marx, önem verilecek unsurları ‘tersine çevirerek’ ‘üretim güçleri’ni toplumun temeli olarak alıp, hukuk, yönetim, din gibi geriye kalan ilişki ve biçimleri ‘üst yapı’ saymıştır. Ebenstein’e göre, “*Sosyalizm, kapitalizm kalesinin dışarıdan bir işgali değil, bizzat kapitalizmin bir ürünüdür. Her ikisi arasındaki çatışma bir aile kavgasıdır.*”⁷⁵ Sosyalizmin, modern Batı zihin ve medeniyetiyle; onun, Aydınlanma, rasyonalizm, teknoloji, Batı bilimi gibi ‘modern’ yönlerine sahip çıktığı kertede büyük ölçekte *bütünleşme* hattı üzerinde ve fakat bilhassa kapitalizm karşıtlığı bakımından da kısmi ölçekte bir *ayrışma/çatışmacılık* hattı üzerinde durduğu belirtilmelidir.

Heidegger’in, kapitalizm karşıtlığında sosyalizm ile aynı kaygıları paylaştığı ifade edilebilir. Keza, *yabancılaşma* da bir haletiruhiye olarak (kapitalizmin sonucu olarak değil!), öneminin altını Heidegger’in de çizdiği hususlardandır. Toplumun ontolojik olarak bireyden önce gelmesi de, birlikte—varolmaktığı kapı araladığı ölçüde Heideggeryen bakışla uyurur gibi gözükmemektedir zira sosyalistler için de, “Biz, tamamen asosyal etkiye—kapalı bireyler değiliz. Ortak bir sosyal hayat nedeniyle başka birilerinin parçasıyız.” Sosyalizm açısından, “*kapitalist düzende, mübadele ve para insanlar arasına girer, onlara aracılık edip, etkileşimlerini kontrol altına alır. İnsanlar burada, özsel ilişkileri yabancı bir güç tarafından kontrol edildiği için, özgür olmayıp, özlerinden uzaklaşmış, yani yabancılaşmış bir varoluş*

⁷⁵ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 2005, s.316; Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, 2001, s. 56; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 2005, s. 364, 367, 393; Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, 2006, s. 133, 138-139, 148, 149; Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2006, s. 171 235, 271; Bottomore, “Marxizm ve Sosyoloji”, (çev. Mete Tunçay), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, 1990, s. 135.

hâli içinde ortaya çıkarlar.”⁷⁶ Aradaki kısmi benzerlikler bir yana Heidegger, Marksist olmadığı gibi daha geniş anlamda sosyalist de değildir. Dahası, Bourdieu, Heidegger’in, ‘bir yerde’, ‘Marxizm, işçi sınıfının kapitalizmidir’ dediğini de nakletmektedir.⁷⁷ Nitekim onun anlayışında sosyalizm-Marxizm de son kertede Batı modernitesine aittir. ‘Aydınlanmacı’ rasyonalist bir duruşla onun bilim ve teknolojisini olumlamaktadır. Heidegger, bir bilim ve teknoloji düşmanı olmamakla beraber onların mezkûr işlemselleşme biçimlerini, üst taraflarda söylendiği gibi sahici biçimlerde ve sosyalizmde olmadığı türde eleştirir. Yabancılaşmayı, haddizatında bir türev olan kapitalizm ile değil insan varlığının modları ile *varoluşla*, zikredilen *unutmakla*, *düşmüşlük*le...irtibatlandırır ve bir çeşit *yabancılaşmayı*, dünyayı kendi eviymiş gibi değil, geçici ikametgâhıymış gibi görmekle doğacak olan, *hep—ölüme—doğru—gidiliyor—olunduğu* gerçekliğinin getireceği *gurbetlik* hissi çerçevesindeki *yabancılaşmayı* pozitif addeder.⁷⁸ Teknoloji açısından bakıldığında, sosyalizmdeki teknoloji yanlı analizlerle Heidegger uyuşmaz. Marks için değişimin vektörü teknolojidir ve bu değişim ileriye doğrudur. Ontolojik açıdan, aklın kullanılmasıyla ve uygun teknolojilerle insan doğası yeniden inşa edilebilir, hâliyle sosyalizm rasyonel modernleştirici, pozitivist bir ideolojidir de.

Zimmerman’ın sözleriyle, “Marksistler için teknoloji kendi başına ve kendi içinde yabancılaştırıcı veya yıkıcı değildir, kapitalizmin himayesinde bu hale gelmiştir.”⁷⁹ Heidegger buna da katılmamaktadır, teknolojik değişimlerin modernleştirici niteliklerini de sosyalist ideolojinin zıddına, yukarılarda değinildiği gibi olumsuz addetmektedir. Esas olarak, Heideggeryen yaklaşım, “Mezkûr Batılı

⁷⁶ Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, 2006, s. 148; Cevizci, *Felsefe*, 2008, s. 399, 400-401; Christopher Pawling, “Rethinking Heideggerian Marxism”, *Rethinking Marxism*, Vol. 22, No. 4, (October 2010), s. 592; Marcuse, önceleri, Heidegger’in ‘existensiyalizm’i ile Marxism arasında, ikisinin de, insan varoluşunun dünyasının somut analizi ile ilgilenmeleri sebebiyle kimi ‘kombinasyonlar’ olabileceğini düşündüğünü belirtmektedir. *bkz.* Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*, (ed. Richard Wolin and John Abromeit), Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2005, s. 166.

⁷⁷ Bourdieu, *The Political Ontology Of Martin Heidegger*, Stanford University Press, 1996, s. 29.

⁷⁸ Heidegger’e göre, “Bu dünyada huzur ve güvenlik arayıp bulanlar, tam da bu dünyaya bağımlıdır, çünkü burası onlara esenlik ve güvenlik sağlamaktadır. “Esenlik ve güvenlik”, bu şekilde konuşanların ilişki tarzını nitelendirmektedir. *bkz.* Heidegger, “Din Fenomenolojisine Giriş”, Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2004, içinde, s. 127.

⁷⁹ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 430.

geleneği ve kapitalist medeniyeti tenkit açısından bir diğer önemli odak olan Marksizmle kıyaslandığında Marksizmin konuya ilişkin temelli bir ‘çelişkiyle’ mâlul bulunduğu görülür. Şöyle ki: Marksizm’de mekanistik ve giderek pozitivist epistemoloji ile onun tek—boyutlu varlık vizyonu kabul edilirken, aynı epistemolojinin bilim ve teknolojisiyle biçimlenip ‘dünyalaşan’ dünya, bir kapitalist—burjuva medeniyet dünyası olarak eleştirilmektedir. Oysa belirli bir epistemoloji, bilim ve teknolojinin ‘dünyalaştırdığı’ dünyayı olumlamama ama o epistemoloji, bilim ve teknolojinin kendisini olumlama tavrı, alenen bir ‘mâluliyettir.’ Heidegger’in ise sadece Avrupamerkezci kapitalist—burjuva medeniyeti değil, onun bilgi yapıları rejimi ve teknolojisini de olumsuzlaması” daha tutarlı bir düşünsel duruş olmaktadır. İlâveten, Marksistler, Heidegger’de bulunduğunu düşündükleri determinizmi reddederek, insanlığın kendisini teknolojinin kapitalist yanlış kullanımının imal ettiği zincirlerden kurtarabileceğini söylemişlerdir.⁸⁰ Bu insan—merkezli ‘kurtulma’ Heidegger açısından mümkün değildir zira burada salt insani çabanın muktadirliğini aşan ve doğrudan varlığın kaderi, ‘yol’u veya açılımla ilgili olan bir belirleme alanı söz konusudur. İnsânî iradelerin aşıldığı durumda, “*Bizi yalnızca bir Tanrı kurtarabilir*”⁸¹; bu ifade, Heidegger’in kendi ifadesidir ve geriye kalan ‘modern’ siyasal ideolojilerle uyuşmadığı gibi sosyalist/Marksist ‘kurtuluş’ ‘teolojisiyle’ hiç uyuşmamaktadır.

3.1.4. Heidegger ve Milliyetçilik

Millet ve milliyetçilik tabirleri, doğrudan siyasal içerimlere sahip kavramlar niteliğiyle Avrupa’da kullanıma on dokuzuncu yüzyılın sonunda girmiştir. Milliyetçilik hem kalın, dışlayıcı, muhafazakâr bir ulusal kimlik yaratmak için, hem de ince ve kapsayıcı bir ulusal kimlik oluşturmak için kullanılabilmiştir. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyılların liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm gibi büyük ideolojileri Fransız Devrimi’nde dile getirilen ve modern demokratik çağların temel

⁸⁰ Demirel, “Yoktan da vardanda ötede bir Var Vardır”, s. 23; Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 431.

⁸¹ Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 24; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s. 242 vd.

ideallerini oluşturan, 'özgürlük, eşitlik, kardeşlik' sloganlarının paralelinde, nasıl ki kendi özgürlük, eşitlik, kardeşlik (ve/veya dayanışma, cemaat) ideallerini geliştirmişlerse aynı vakıa, milliyetçilik için de yaşanmıştır. Bunun dışında genel olarak bakıldığında, milliyetçilikte, millet, milliyet, milli karakter, milli kendi kaderini tayin, milli çıkar, yurtseverlik, toplum, devlet benzeri kollektivitelere aidiyet (bilinci) gibi unsur ve hedeflerin altı çizilmiştir. Milliyetçilik, milli kendinin— bilincini, etnik ya da linguistik kimliği, siyasal içerimli bir doktrinin merkezi ilkelerine dönüştüren bir ideoloji olarak görülebilmektedir.⁸² Tek bir milliyetçilik formu ya da doktrini bulunmamakta ve işbu siyasal dünya görüşünün kendi varlık gerekçesi yahut doğası gereği farklı milliyetçilikler savunulmakla birlikte, liberalizm ve sosyalizmin, modernitenin iki büyük ideolojisi sayıldığı yerde muhafazakârlık gibi milliyetçilik de, Batı modernitesinin içinde, modernlikle daha mesafeli olmuştur.

Heidegger'den kendi düşünce dünyası ve felsefesi bağlamında nasıl ki açık bir liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm tasavvuru sadır olmamışsa milliyetçiliğe ilişkin bir tasavvurda sadır olmamıştır. Diğer açıdan, milliyetçilik denildiğinde akla gelebilecek öteki bir siyasal düşünce olan ırkçılığa, Heidegger, açıkça karşıdır.⁸³ Bundan başka, onunkisinin, düşünceyi, siyasal düşünce, sosyolojik düşünce, iktisadi düşünce, sosyalist düşünce, milliyetçi düşünce... gibi parçalara ayırıp kategorize eden yaklaşımların terkinde temellendiği tekraren hatırlanmalıdır ve fakat bununla birlikte, bilhassa milliyetçilik açısından bakıldığında, yurda, toprağa duyulan özlem, ulusal bütünlük, ulusal onur, edebiyat, şiir ve yurtseverlik duyguları; Almanya ya da Almanlar özelinde, *Volk/Halk* duyarlılığı, Alman diline gösterilen özen; 'Almanların tarihsel yazgısı', 'Almanların tarihî ve felsefî misyonu', 'Alman toprağı', 'Alman toprağına köklenmişlik' ifadeleri ve Almanya'yı, Avrupa halklarının 'kalbi' olarak görme düşüncesi; "Alman dilinin Greklerin diliyle ve onların düşüncesiyle deruni ilişkisi var aklımda özellikle. Bunu, bana Fransızlar da teyid etti. Düşünmeye başladıklarında Almanca konuşur onlar; bunu kendi dilleriyle yapamayacaklarından emin olarak." ve "Hölderlin ve Nietzsche, Almanların varlıklarını tarihsel olarak

⁸² Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2006, s. 291, 515-516; Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, 2006, s. 379-380.

⁸³ Inwood, *A Heidegger Dictionary*, 1999, s. 157-158; Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, 2001, s. 197.

bulmaları görevinin önüne bir soru işareti koydular.”⁸⁴ gibi cümle ve ibareler göstermektedir ki millet değerlerine bağlılık anlamında Heidegger’de milliyetçi bir yönelim mevcuttur. Diğer yandan, “... yalnızca insan olan insan diye bir şey yoktur.” yahut da “... birlikte—olma bakımından Dasein, öz olarak başkaları uğruna “var”dır. Bunu eksistensiyel bir öz—ifade olarak anlamak gerekir. Zira şu veya bu fiili Dasein yüzünü başkalarına çevirmese, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse veya onlardan feragat etse bile, o yine de birlikte—olma sureti içinde var olmaktadır.”⁸⁵ gibi perspektifler milliyetçilikten başka, muayyen sosyalizm ve muhafazakârlık türlerine de paralel düşmektedirler.

Heidegger açısından Almanlar, derin bir ihtiyacın, kendilerini/Almanları ontolojik bir göreve bağlama ihtiyacının bilincine varmayı reddediyor durumda kalmışlardır. Heidegger ise birçok değişik vesileyle hakiki özgürlüğün yalnızca böyle bir adanışta mümkün olduğunu dile getirmiştir.⁸⁶ Böylece, özgürlük tasarımını, liberal değil milliyetçi bir minvalde meydana çıkarmıştır. Heidegger, modern teknolojiadaki gelişmelerin, zaman, mekân, ‘şeyler’ ve insanlar arasında hiçbir önemli ontolojik farklılık gözetmediği ve bu gözetmeme tablosunun da kendi memleketi olan Almanya’yı tehdit ettiği kanaatindedir. Sadece modern teknolojiadaki gelişmeler değil, muayyen bir bilimsel tutum da hakikati tahrif etmektedir. Heidegger, insanî varoluşun transandantal yapısının, doğa bilimlerinin prensiplerine indirgenemeyeceği ve bu doğa-bilimsel prensiplerce anlaşılamayacağı görüşüne ömrü boyunca sadakat göstermiştir. O, Dasein’in, objektifleştirilmeye/nesneleştirilmeye uygun olmadığı fikrindedir. Burada devreye felsefe girmelidir. Çünkü modernitenin ve endüstrileşmenin kendisine yabancılaştırdığı insanlığın ruhanî yenilenmesi ancak

⁸⁴ Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 44; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s. 266; David J. Rosner, “Conservatism and Chaos: Martin Heidegger and the Decline of the West”, s. 110; Mahlmann, “Heidegger’s Political Philosophy And The Theory Of The Liberal State”, s. 240; Otto Pöggeler, “Heidegger’s Political Self-Understanding”, (trans. Steven Galt Crowell), içinde: The Heidegger Controversy: A Critical Reader, (ed. Richard Wolin), USA, The MIT Press, 1998, s. 217-218. Pöggeler’in, Hölderlin’in Arapça metinler yazmasını şartırtıcı bulduğu da eklenmelidir. bkz. Aynı yerde s. 234.

⁸⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 129-130; Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 77; Heidegger, “Beşeri tecrübemize ve tarihimize göre, en azından benim görebildiğim kadarıyla, temel olan ve büyük olan her şeyin, insanın bir yurdu olmasından ve bir gelenekte kökleşmiş olmasından neşet ettiğini biliyorum.” der. bkz. Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 37; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s. 259.

⁸⁶ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 75.

felsefenin hudutları dairesinde olasıydı. Lakin bu felsefe de, bir fildişi-kule disiplini değil, yeryüzü ile arasında mistik bir birlik bulunduğunu düşündüğü *Alman Volk*'unun ruhanî gelişimine kılavuzluk eden başlıca amildir. Onun, Amerikanizm ve Bolşevizmi modern teknolojik nihilizmin farklı türleri olarak yorumlamasını ve bu nihilizmin kıskacından yalnızca Alman Dasein'ın tam bir dönüş(türül)mesi ile çıkılabileceği görüşünü de aynı zeminde değerlendirmek gerekir.⁸⁷ Dolayısıyla Heidegger, özgürlüğü nasıl ki milliyetçi bir doğrultuda açıklamakta ise Almanlıkla dolayımıldığı felsefeye de aynı milliyetçi doğrultuda bir rol biçmiş olmaktadır.

3.1.5. Heidegger, Demokrasi ve Totaliteryanizmler

Demokrasi ve totaliteryen düşünceler, bir ideoloji niteliği taşımamalarından ötürü değil, ama başka bir sınıflandırmada, *siyasal sistemlerin* tasnifinde de kullanılmalarından ötürü, ideolojilerle birlikte de, ayrı da, değerlendirilebilirler. Literatürde siyasal sistemlerin demokratik olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılması bilinen bir siyaset bilimi tutumudur. Demokratik olmayan siyasal sistemler de otoriteryen ve totaliteryen sistemler olarak önce ikiye ayrılmaktayken totaliteryen sistemler de kendi içlerinde sağ; faşizan totaliter sistemler ve sol; komünist totaliter sistemler olarak ayrılmaktadır. Heidegger'in siyasal göndermeleri üzerinde durula gelinen varlık (ve onun bir süreği niteliğindeki) teknoloji felsefelerini bu matrikste de işlemek mümkündür. Bu açıdan doğrudan belirtilmelidir ki düşünürün varlık ve teknoloji felsefeleri, ne demokrasilerin ne de totaliteryen düşünce ve rejimlerin lehine olacak açık bir göndermeye sahiptir.

Dasein'ın önemi, *birlikte—varolmanın*, Dasein'ı yok edecek yahut ezecek tarzda değil ona içkin bir karakter niteliğinde belirginleştirilmesi; düşünürün, özel mülkiyete karşıt herhangi bir duruşunun bulunmayışı, hiçbir hâl ve şekilde “ırk” düşüncesinin savunulmaması, baskıcı, total bir devlet resminden uzak durulması,

⁸⁷ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 54, 95 vd; Mahlmann, “Heidegger's Political Philosophy And The Theory Of The Liberal State”, s. 239; Pöggeler, “Heidegger's Political Self-Understanding”, 1998, s. 218; Amerika ve Rusya'nın, metafizik bakımdan aynı görüldüklerine ilişkin bkz. Martin Heidegger, *Introduction To Metaphysics*, (trans. Gregory Fried and Richard Polt), New Haven – London, Yale University Press., 2000, s. 40, 47-48.

bütün bunları, onun totaliteryen rejimlerle arasına mesafe koyduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı mesafe koyma hadisesi, Batı demokrasileri için de geçerlidir. Nitekim Zimmerman'a göre, Heidegger, teknolojiyi genellikle Batılı insanlığın varlık anlayışındaki çöküşün nihai sonucu diye tanımlamış ve demokratik siyasal ideallerle kurumları bu çöküşün semptomları olarak görmüştür.⁸⁸ Mevzu semptomluk durumunun, düşünür yönüyle, Batı düşüncesinin, varlığa değil, varolanlara odaklanan bir ilgi dolayımında temayüz ve temerküz etmesi hadisesiyle birebir alakalı olduğu da burada ilaveten belirtilmelidir.

“Heideggerin Batı tarihinin diğer rakip çağdaş yorumları, süzün gelişi teolojik, liberal, ekonomik, Marxist, Hegelci ve natüralistik yorumları karşısında genellikle küçümseyici ve alaycı bir tavrı vardı[r].”⁸⁹ Çünkü Heidegger'in belirlemesinde, topluca ifade edildikte, siyasal ideolojiler de, bu varolan şeylerdendir, tıpkı bir siyasal düşünce ve sistem türü olarak demokrasi gibi. Demokrasi de, 'Hristiyan dünya görüşünün siyasal ifadesi' de, anayasal bir devlet fikri de... bütün bu ve benzeri 'gaye edinmeler de' Heidegger yönüyle, *yarı hakikatlerdir*, çünkü onlarda 'teknolojik dünyayla sahici bir yüzleşme' görülmez, yine çünkü, onların arkasında, 'teknolojinin, özünde, insanın üzerinde kontrol kurduğu bir şey olduğuna dair bir nosyon bulunmaktadır. Oysaki teknoloji, temelde, insanın üzerinde hâkimiyet kuramayacağı bir şeydir.’⁹⁰ Yani, sözü geçen bütün bu fenomenler ve diğer 'şeyler'; varolanlar olarak varlığa kıyasla ikincil kalmakta, ikincil kalmaktan öte işbu varlığın anlamının sorgulanmasına mani olduklarından, yine varlığa kıyasla değersiz nitelikte ve beraberinde olumsuz bir ışık altında alımlanmaktadırlar.

Heidegger'in perspektifinden liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm, milliyetçilik örneklerindeki modern siyasal ideolojilerin de, demokrasi ve totaliteryenizmlerin de, ortaya koydukları siyasal düşünce ve pratik alternatiflerin yanlışlığı yüzünden bir hata içinde buldukları şeklindeki bir değerlendirmeye yer

⁸⁸ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 86.

⁸⁹ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 458.

⁹⁰ Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 36; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s. 257.

verilmediğine dikkat edilmelidir. Modern siyasal ideolojilerin ve zikredilen yine siyasal rejimlerin en baştaki kökensel yanlışlıkları, Dasein’den sarfı-nazar etmeleridir. Dasein’in varoluşsal kavranışı, mezkûr ideoloji ve rejimlerin ilgi alanının dışında kaldığı için de temel meseleyi hermenötik *fundamental fenomenolojik ontoloji*yle anlamalarını mümkün kılacak sahih varlık minvalinden uzak düşmüş olmaktadır.

Heidegger’e göre, “Eğer “yaşamı” bir mesele haline getirip, ara sıra da ölümü dikkate taşıyorsak, bakışımızın menzili çok kısa düşecektir. Eğer “öncelikle” bir “teorik özne” üzerinde duruyor ve daha sonra ona bir “etik” ilave ederek onu “pratik yönleri bakımından” tamamlamaya çalışıyorsak, o zaman da tamamızı oluşturan objemizi suni ve dogmatik olarak içdiş etmekten başka bir şey yapılmamış olacaktır.”⁹¹ Heidegger, ‘bu kötü zamanlarımızda ihtiyaç duyduğumuz şeyin siyasal ideoloji değil, varlıkla doğrudan bir ilişki olduğunu söylüyordu. Ancak o zaman insanlık teknolojinin temel doğasıyla ilişkiye girebilirdi.’⁹² Alıntılarda çerçevelenen gayrisahih varlık minvalleri bir takım çabalarla yenilenebilir yahut tolere edilebilir değildir. Çünkü varlığın unutulmasına ya da gözden kaçırılışına dair en baştaki ‘metafizik’ sapma kaim olmaya; baki kalmayaher halükârda devam etmektedir.

Heidegger açısından “bilim, ancak şeylere kriter empoze etmek yerine, ölçüyü/kriteri şeylerden almayı başarabilirse hakiki olabilir. Ayrıca, insanî varoluşun radikal ölçüde sınırlı/sonlu olduğunda ısrar ettiği için, Heidegger insanlığın şeylerin “mutlak/kesin” ve “total” kavrayışını elde etmesinin ilkece imkânsız olduğuna inanır.”⁹³ Hal böyle olduğu için de, kesinlikçi; mutlakçı sağ/sol versiyonlu total siyasal ideoloji ve sistemlere de olumlu bakmamış olur. Tekraren söylenmesi gerekirse, genelde bilimde, özelde epistemolojide mutlak, kesin temeller yahut nihai hakikatler arayışının terki aynı zamanda siyasal ideoloji ve düşüncelerde de aynı arayışların terki anlamına gelmektedir. Belirtilen tablonun değişmesi ise insan istese

⁹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 334; ‘etik ilavesi’nden bahsedildikte, Heidegger’in kendisinin de ‘etik’ hakkında çok az yazdığı ve sadece etik sorunların ilgi alanına girmediğini belirttiği söylenmelidir. bkz. Hodge, *Heidegger and Ethics*, 2001, s. 1.

⁹² Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 177.

⁹³ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 392-393.

de istemese de fiilen teknolojiye bağımlı olduğu için, teknolojinin görmezden gelinmesi, inkâr edilmesi, ‘şeytanlaştırılması’ (demonizasyonu) ile değil yine teknoloji-dolayımında gerçekleşebilecektir. Çünkü Heidegger’in belirlemesinden anlaşılmaktadır ki varlık için “tehlike” nereden geliyorsa “kurtuluş” da ancak oradan gelecektir.⁹⁴ Ayrıca, tehlikenin de teknolojinin bizatihi kendisinde değil onun Batılı modern matrikste bürünmüş olduğu ‘çerçeveleme’, tahakküm kurma, doğayı/dünyayı üzerinde egemenlik sağlanması gereken bir ‘şeyler’ alanı olarak görme tarzında bulunduğu altı bir kez daha çizilmelidir.



⁹⁴ Düşünür, burada Hölderlin’in bir şiirinden yararlanır. “Tehlikenin olduğu yerde, /Koruyucu güç de serpilip gelişir.”, Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 73, 80; Heidegger, *The Question Concerning Technology*, 1977, s. 28, 34; Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 1998, s. 35; Heidegger’e göre: “... tekniğin özünü irdelediğimizde, çerçevelemeyi, gizini—açmanın bir kaderi olarak deneyimleriz. Biz zaten bu tarzda, kaderin serbest boşluğu içerisinde barınmaktayız. Böyle bir kader hiçbir şekilde, bizi, tekniği körü körüne kullanmaya veya şu da aynı kapıya çıkar ki, tekniğe karşı çaresizce isyan edip onu şeytanın işi olarak lânetlemeye sersemletici bir zorlanma içerisine hapsedmez.” bkz. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 1998, s. 69.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Heidegger felsefesine siyasal açıdan yaklaşmayı deneyen bir çalışmanın bilhassa karşılaşıacağı ilk tablo, onun, doğrudan siyasal bir eserinin bulunmamasıdır. Fakat Heidegger'in temel yönelimi konumundaki varlık felsefesi, siyasal içerimleri haizdir. Farklı bir deyişle, düşünüre yönelik siyasal ağırlıklı bir analiz, giderek de onun siyaset felsefesini doğrudan siyaset felsefesi eserleri üzerinden değil de teknik/teknoloji tasavvuru dahil varlık felsefesi zeminindeki çeşitli ifadeler, imalar ve başka bağlamlarla dolayımlanmış haldeki göndermeler üzerinden anlama çabası zorlu bir analizdir ama zorlama bir analiz değildir. Ayrıca, “*Varlığın anlamı nedir?*” sorusu, varlığın anlamını “Varlık ve Zaman” ile sorgulayan varlığın, yani Heidegger'in kendi varlık-anlamını nasıl içermekteyse, bir yandan Heidegger gibi yalın olarak varlığın anlamını sorgulayan, öte yandan da varlığın anlamını *Varlık ve Zaman* ile inceleyen varlığın, varlık-incelemesine kendi varlığının anlamının dâhil oluşunun anlamını da sorgulayan varlığın varlık anlamını da tıpkı öylece içerdiğinden,⁹⁵ değinilen siyaset felsefesi doğrultulu sorgulamanın zorluğu iyice pekişmektedir.

Varlığın anlamı meselesinden sarfı nazar edilişi; doğrudan söylendiğinde, varlığın—unutulmuşluğu hususu, modern küresel teknolojik medeniyetin içinde

⁹⁵Demirel, “Yoktan da vardan da ötede bir Var vardır”, s. 22.

bulunulan olumsuzluklarına sebebiyet veren esas amildir. İnsani—toplumsal dünyayı domine eden Batı metafiziği bu unutuşun bir diğer boyutudur. Açıkçası, insan varlığı, varlığı unutmuş ve otantik—olmayan bir anlayışa savrulmuştur. İnsan varlığı sadedinde radikal özerk epistemolojik bilinçli özne/zihin ve ‘insan doğası’ varsayımı; cari dünya ve doğa resimleri, teknolojik ‘çerçeveleme’ ve Batı bilimi en baştaki unutmadan ve muayyen ön kavrayışlardan; Batı metafiziğinden çıkmışlardır. Burada her hâlükârda dikkat edilmesi gereken husus, yukarılarda değinildiği üzere, muayyen bir Grek düşüncesi ile başlayan ve modern çağın şafağında Descartes ile tahkim edilen varlığa ilişkin bir yanlış anlayışın ve daha çok unutuşun güzergâhında billurlaşan ‘çerçeveleme’, ‘denetim’, ‘hükmetme’ ve ‘iktidar’ ile bir hegemonyanın kurulmuş olduğu gerçeğidir. Bu modern küresel teknolojik iktidar ilkin Batı’da tezahür etmiş ve modern Batı zihin ve pratiklerini koşullandırmış; akabinde, üstünlüğünü, merkezde yine Batı medeniyeti kalacak şekilde, Batı-dışı dünyaya yaygınlaştırmıştır. Zimmerman’a göre, ‘Heidegger’in siyasal yönelimi, özellikle de Aydınlanmanın değerlerini aşığılaması, Batı tarihini yorumunu derinden etkilemiştir.’⁹⁶ Onun, Batı’ya ilişkin faş edici bu etkiler bağlamında ortaya koyduğu ‘çerçeveleme’: Hükmetme; iktidar olma zihniyeti, ‘şeyleri’ ele geçirmek, onlara boyun eğdirmek, fenomenleri her ne iseler var oldukları o tarzda açığa çıkmaktan alı koymak biçimlerinde vuku bulmaktadır. Oysa gerekli olan Heidegger’e göre, şeyler her ne iseler o olmalarına izin vermektir. Onları, hakikatlerine uygun tarzda bilmenin yolu da zaten ancak böyle olabilir. Bu, *hakikatine uygun tarzda olmaya izin verme* meselesi, varolan olarak insanın kendi varoluşu için de geçerlidir.

Yaşanılan modern konjonktürde, kibirli, ayartıcı, ‘hümanist’ zihniyetle deveran eden bir tarihsel-toplumsal prodüksiyonist konjonktürde, “olmak”; “üretmiş—olmak”a, insanın kendisi de mekanik üretmek—tüketmek döngüsüne indirgenmiş, insan varlığı, insan varoluşundan sarfı nazarla üretim—tüketim çarkının bir dişlisi, bir ‘kaynak’, bir ‘araç’ oluvermiştir. ‘Şeylerin şeylemesi’ insanı da kapsamış, insan varolanlar arasında bir varolana, bir nesneye, açıkçası *şeye dönüşmüştür*. Bütün bu vakıa ve süreçlerin orta yerinde Heidegger’de, adına siyasal denilebilecek ne varsa, o

⁹⁶Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 86.

da, olumsuz bir bakıştan görülmüştür. Heidegger, evvelce de, kısmen alıntılandığı gibi:

“*Felsefi psikoloji, antropoloji, etik, “siyaset”, şiir ve edebiyat, biyografi ve tarih yazımı hep farklı yol ve çeşitli düzeyler izleyerek Dasein’in tutum, kapasite, kabiliyet, imkân ve tecellilerini ele almışlardır. Ama bu noktada sorulması gereken soru şudur: Söz konusu yorumlar, varoluşa—dair asli olabilirler ama, yine aynı derecede asli olmak koşuluyla eksistensiyl biçimde icra edilmişler midir acaba?*”⁹⁷ der.

Neden böyle olmuştur? Çünkü siyasal vakıa ve işleyişler de varlığın anlamını unutturma, giderek de insanı *şeyleştirme* işinde, hem ilgileri varlıktan varolanlara kaydırmak yüzünden, hem de hakikati kendi minvallerinde perdeleyerek manipüle etmek nedeniyle, eksistensiyl biçimde icra edilmemek babında olumsuz bir rol oynamıştır. Liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm, milliyetçilik, demokrasi, farklı tür totalitarizmler gibi modern siyasal ideolojiler de, tıpkı tekniğin ve çeşitli ‘siyaset’lerin örneğinde olduğunca, insanı; ‘çerçevelemenin’ hükümranlığında, kökensel bir gizini—açmaya girişme faaliyetinden, hakikatin çağrısını her nasılsa öyle deneyimleme imkânından alıkoymaları yönüyle olumsuzlanmaktadır.

Modern Batı medeniyetini domine eden Batı metafiziğinin ve dünyayı domine eden modern Batı medeniyetinin doğurduğu tablo yani Heidegger’in kendi hayat süresince de geçerli olduğu gibi, işbu iki binli yıllar da dahil, yaşanılmaya el’an devam edilen tablo; siyasal boyut da içinde bulunacak şekilde eleştirileri hak eden bir tablodur. Descartes ve Newton gibi doğa filizoflarının/bilimcilerinin, evreni saat gibi mekanikleştiren; makineleştiren, Tanrı’yı da saat ustası gibi işlevsizleştiren bakış açısı⁹⁸ gele gele insanın da saat gibi mekanikleştirilmesine; makineleştirilmesine gelmiş ve insan varlığının mekanikleştirilip *materyalize* edilemeyen yönü; tam da varlığa açılacak ve varlığın kendisine bir açılım imkânı bulacak-olan yönü yok sayılmış ya da unutulmuştur.

⁹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 16-17.

⁹⁸Tannenbaum ve Schultz, *Siyasî Düşünce Tarihi*, 2010, s. 210-211.

Ne Batı metafiziğinin Platon, Aristoteles, Ortaçağ Hristiyan düşüncesi ve Hegel adımları, ne Dilthey'in hermenötiği, Husserl'in fenomenolojisi, Marx'ın materyalizasyonu ve materyalizmi, Comte'un pozitivizmi, Weber'in hermenötik sosyolojisi, Freud'un psiko—analizi Batılı modern zihin ve medeniyetin içinde kalmaya ve içinde iş görmeye bir biçimde devam eden bu çabaların hiçbiri varlığa ilişkin meselenin “gizini,” kökensel ve kendi sahilliğine uygun tarzda ‘açmamıştır.’ Heidegger, nasıl ki modern küresel teknolojinin çevreye yönelik zararlarını sayıp dökme meselesi üzerinde uzun uzun durmamışsa, yine nasıl ki insani-toplumsal alanın kapitalist üretim tarzında veya bir başka ekonomik örgütlenme biçiminde dizayn edilmesimelesi üzerinde durmamışsa, siyasal süreç, olgu, ‘normların’ doğrudan siyaset bilimsel ve/veya siyaset felsefesi eksenli analizi üzerinde de öylece durmamıştır. Onun için nihai kertede tayin edici olan asıl husus siyaset bilimine yahut da siyaset felsefesine ilişkin olanlar değil, doğrudan varlığa ilişkin olan belirlemelerdir. Başka bir ifadeyle siyasal entiteler gibi *varlığa dönük olmayan* fenomenler değildir!

Varlığa ilişkin atıflar çerçevesinde, modern bilimsel devrimler ile birlikte tezahür eden, varolanların ancak materyalize edilip matematiksel düzlemde ölçülebilir nicelikler olabilecekleri; matematiksel, ölçülebilir nicelikler—olmayan ‘şeylerin’, var da olmayacakları, hâsılı başka bir hakikatanlayışından söz edilemeyeceği şeklindeki düşünsel dönüşüm, varlığın unutulmuşluğu sürecinde yeni bir evreye karşılık gelmiştir. Kökensel olarak Antikçağa geri giden bu sürecin, moderniteyle gelinen aşamasında, daha önce anılan doğa filozoflarının-bilimcilerinin zihniyetinde de ifade edilen, ‘insanın diğer varlıklar üzerinde efendi olduğu’⁹⁹ şeklindeki iddialar, aynı zamanda Batı dünyasının Batı—dışı dünya üzerindeki “efendiliğinin” yani Batılı modern medeniyetin Avrupamerkezci anlatılarıyla sömürgecilik ve emperyalizminin de yolunu açmış, bu ‘dünya resmi’ de Heidegger’e, eleştirilerinin temel gerekçelerinden birini temin etmiştir.

⁹⁹Descartes, Rene (1637), “Discourse on The Method of rightly Conducting The Reason and Seeking Truth in The Sciency”, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext93/dcart10.txt>(Erişim: 14.11.2016).

Heidegger'in gerçekleştirdiği eleştirilerden, Heidegger'e dönük eleştirilere gelindiğinde, temel hatları itibarıyla, şunları söylemek mümkündür: Varlığın anlamını müteâl varlıktan—müstakil bir güzergâhta ve diğer düşünce dünyalarına *tatminkâr ölçüde* açılmayan bir tarzda sorgulama teşebbüsü, kendisi başlıca bir eksiklik olduğu gibi, ayrıca Heidegger'in şahsını uzak tutmaya çalıştığı hâkim müesses felsefe (ve sosyal bilimler) paradigmasının eline; düşünürün varlık ve teknoloji felsefelerini de kendisine eklemeye imkânı sunmuştur. 'Varlığın ufku olan zaman', Heidegger'in düşünmesini de, günden güne departmanlaştırarak, rasyonel disiplinler matriksin içinde bir hermenötik fenomenolojik akıma, 'ekollerden bir ekole' dönüştürmüştür. Bu 'dram', düşünürün, tekraren, varlığın anlamını müteâl varlıktan—müstakil ve salt Batı'lı bir güzergâhta sorgulama pratiğiyle doğrudan bağlantılı olması hasebiyle, felsefesinin de temel problemlerinden biridir.¹⁰⁰

Üniversite ile ilgili bir meseleden yola çıktığı değerlendirmesinde kendi düşüncesinin '*Batı Avrupa düşüncesi geleneğine yaslanan bir düşünce*' olduğunu belirten Heidegger, 1966 yılındaki bir röportajında, "Geçtiğimiz otuz yıl boyunca, derslerdeki ve araştırmalardaki bütün eserlerim, sadece Batı felsefesinin bir yorumu olmuştur." demiştir. Yönelimlerinin 'Batı felsefesinin' yorumlanması etrafında deveran ettiğini dile getiren düşünür, bu dile getirmeyle aynı zamanda ve nihai kertede, varlık ve teknoloji felsefelerinin kökensel derecede karşıtlık sergilediği işte o malum Batı Avrupa düşüncesi geleneğinin de içinde kalmaya devam ettiğini işaretlemektedir. *Varlık ve Zaman*'ın sadece bir yerinde, Aristoteles, Thomas Aquinas ve Isaak İsraili'nin de isimlerinin geçtiği bir bağlamda İbni Sina'nın adını anan düşünür, onu başka vesile ile bir daha anmadığı gibi, ne çok bilinen diğer İslam düşünürlerine gitmiş ne de 'öteki' düşünce dünyalarına *derinlemesine* açılmıştır. Heidegger, hem '*Avrupa geleneğinin (tradition) yardımıyla ve bu geleneğin yeni bir alımlanmasının yardımıyla yürütülecek bir yeniden düşünmeye ihtiyacımız var*', hem de, '*Düşünme, faaliyetsizlik değildir; kendi içinde dünya misyonuyla diyalog içinde bulunan bir eylemdir.*'¹⁰¹ demiştir. Ama yeniden düşünme için ihtiyaç duyulan

¹⁰⁰ Demirel İdris, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S: 30, Haziran-2016, s. 651-652.

¹⁰¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2008, s. 227; Heidegger, "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir", s.247, 262, 264, 266; . Heidegger, "Only a God Can Save Us", s. 40, 42, 44.

geleneğin salt Avrupa geleneği ile sınırlandırılması, ‘dünya misyonu’ referanslarını ‘dünyasallaştırmamış’, aksine ‘Avrupa’ tekilliğiyle sınırlandırmıştır.

Yukarıda zikredilen hususları tekraren ve altını çizerek belirtmek gerekirse, düşünmenin ihata ettiği alanın genişletilememesi ve varlığın anlamını müteâl varlıktan—müstakil bir güzergâhta sorgulama pratikleri, zikredildiğince, kendileri birer eksiklik olarak tezahür etmekten başka, ortaya, düşünürün Batı/Avrupa biliminin kıskaçları içinde kalmasına yol açmak şeklinde de, yine negatif bir sonuç çıkarmıştır. Heidegger’e yöneltilebilecek olan bir diğer eleştiri ise şudur: Heidegger, *en temeldeki şey*; geriye kalan tüm fenomenlerin kendisinin varlığıyla açıklanabileceği *töz* görüşünü; yani netice itibarıyla kendisine ulaşılan *Batı metafiziğini* eleştirdiği için, arkada varlığın anlamının sorgulanmasına değgin, içinde yaşanan kısıtlanmış durumdan çıkış yolunda hareket edebileceği bir tür merkezî vektör ya da kaldıraç bırakmamış olmaktadır. Bu vektörün *töz*, ide, madde, Geist, bilim, birey, sınıf... mahiyeti ne olursa olsun doğrudan kendisi olumsuzlandığı için meydana “kurtarıcı olarak” kala kala “tanrı” kalmıştır.

*“Felsefe, dünyanın hâlihazırdaki şartlarının hemen dönüştürülmesine etkide bulunamayacaktır. Bu yalnızca felsefe için doğru değildir; bütün beşeri düşünce ve gayretler için de doğrudur. Bizi yalnızca bir tanrı kurtarabilir. Bize kalan tek sorumluluk, çökmekte olan bir zamanda tanrının ortaya çıkmasına ya da tanrının ortadan kaybolmasına, düşünme ve şiirleştirme yoluyla, bir tür gönüllülüğe hazırlanmaktır; çünkü ortadan kaybolan bir tanrı karşısında çöküntüye uğrarız.”*¹⁰²

sözleri düşünürün kendisine ait olduğu için, kendi düşünmesinin ve anıla gelinen felsefelerinin hareket için bir kalkış noktası niteliği taşıyabileceğini iddia etmek de ihtimal dışıdır. *‘insanın özü, kendisini teknolojinin özünde tezahür ettiren bir güç tarafından, bizzat insanın kontrol edemediği bir güç tarafından çevrelenmiş, zaptedilmiş ve bu öze meydan okunmuştur. Bu gerçekleşmeye yardım etmek, kişinin düşünceden bekleyebileceği bütün şeydir. Felsefe sona ermiştir.’*¹⁰³ ifadesiyle dile getirilen bu durum, hem düşünürün kendisi için de geçerli olarak, hem de

¹⁰² Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 38; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s.259.

¹⁰³ Heidegger, “Only a God Can Save Us”, s. 38; Heidegger, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, s.260.

‘sürüklendiği ve ‘artık geri de dönemeyeceği’ ‘tarihsel yazgı önünde’ açık bir insanî iradesizlik durumu olarak değerlendirilebilir.

Martin Heidegger’in felsefesini siyasal açıdan değerlendirmeye çalışan bu tezde, sonuç itibarıyla şu söylenmelidir: “Heidegger’e göre, Batının “çöküşü”... son zamanlarda değil, iki bin beş yüz yıl önce metafiziğin Platon’un ellerinde çöküşüyle başlamıştır.”¹⁰⁴ Bu olumsuz tablodan çıkmak doğrultusunda önce siyasal mı, ekonomik mi, kültürel mi, bilimsel mi... hangi adımların atılacağı, tezdeki temel doğrultu yönüyle sorulduğunda siyaset felsefesi bakımından neler yapılabileceğimesesi Heidegger açısından anlamlı değildir. Onun için yapılması gereken öncelikle düşüncenin farklı farklı departmanlara bölünmediği, siyasal felsefeleri yahut düşünceleri de ayırarak değil, içererek kapsayan, bütünleşik;hatta ‘tek bir’ bir düşünmeye odaklanmaktır. “Bizim hâlâ düşünmememiz, esasen daha çok, bu düşünülmesi gereken şeyin kendisinin insandan yüz çevirmesinden, çoktandır yüz çevirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.”¹⁰⁵ Bu bağlamda, atılması gereken ilk adım, doğa/dünya/şeyler üzerinde egemenlik kurmaya yarayacak tarzda araçsal bir bilgi/bilmek merkezli gayrisahih düşünmeden, ‘*düşünmenin günümüze kadar teşekkül etmiş bulunan şeklini temelden unutmamız şartıyla*’¹⁰⁶ fenomenlerin, açığa, her nasılsa öyle çıkmalarını mümkün kılacak, *varlığın anlamını sorgulayacak* ve onun efendiliğine değil ‘*çobanlığına*’ soyunacak bir düşünmeye doğru atılacak adım olacaktır.

¹⁰⁴ Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, 2011, s. 70-71.

¹⁰⁵ Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, 2009, s. 5.

¹⁰⁶ Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, 2009, s. 7; Demirel, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, S. 30, Haziran-2016, s. 652.

KAYNAKLAR

Beistegui, Miguel de, *Heidegger and the Political*, London: Routledge, 2002.

Bernstein, Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, (çev. Feridun Yılmaz), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Blitz, Mark, "Heidegger and the Political", *Political Theory*, Vol. 28, No. 2, April 2000.

Bolt, Barbara, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, (çev. Murat Özbank), İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.

Bottomore, Tom, *Marxizm ve Sosyoloji*, (çev. Mete Tunçay), (der. Tom Bottomore, Robert Nisbet), (Türkçe çevirileri der. ve den. Mete Tunçay, Aydın Uğur), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul: Verso Yayıncılık, 1990.

Bourdieu, Pierre, *The Political Ontology Of Martin Heidegger*, (trans. Peter Collier), Cambridge, UK: Polity Press, 1996.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.

Çüçen, A.Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yayınevi, 2003.

Demirel, İdris, "Batı Avrupa Bilimine Ontolojik Temelleri ve Avrupamerkezci İdeolojik İçerimleri Ekseninde Heideggeryen Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C: XXVII, Sayı 1., 2008.

Demirel, İdris, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 30, Haziran-2016.

Demirel, İdiris, “Yoktan da Vardan da ötede bir Var vardır Heidegger Okumaları Etrafında”,*Dergâh*, C: XXI, S: 246., Ağustos 2010.

Descartes, Rene, “Discourse on The Method of rightly Conducting The Reason and Seeking Truth in The Sciency”, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext93/dcart10.txt>,(1637), (Erişim: 14.11.2016).

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev. İsmet Özel), İstanbul: ŞuleYayımları, 2005.

Ebenstein William, Alan Ebenstein, *Great Political Thinkers Plato to the Present*, USA:Thomson/Wadsworth Publ., 2000.

Fried ,Gregory, *Heidegger’s Polemos From Being to Politics*, New Haven – London:YaleÜniversity Press, 2000.

Gray, J. Glenn, “Sadeliğin İhtişamı” *Philosophy East and West*, C. 20, No.3, Temmuz,1970, s. 227-240, *Heidegger* (çev. ve haz. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayımları, 2008.

Habermas, Jürgen, “Eser ve Weltanschauung: Alman Perspektifinden Heidegger Olayı”, (çev. Ahmet Demirhan), *Heidegger ve Nazizm*, (Der: Ahmet Demirhan), içinde, Ankara:Vadi Yayımları, 2002.

Harries, Karsten, “Heidegger as a Political Thinker”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 29,No. 4, (Jun. 1976).

Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (İng. çev. William Lovitt), New York – London, Garland Publ., 1977.

Heidegger, Martin, *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking(1964)*, (ed. David Farrell Krell), USA, HarperSanFrancisco, 1993.

Heidegger , Martin, *Being And Time*, (Trans: Joan Stambaugh), Albany, USA, SUNY Press,1996.

Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayımları, 1998.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayımları, 1998.

Heidegger, Martin, *Teknik ve Dönüş*, (çev. Necati Aça), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Heidegger , Martin, *Introduction To Metaphysics*, (trans. Gregory Fried and Richard Polt),New Haven – London: Yale University Press., 2000.

Heidegger , Martin, *Being And Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson), Oxford,United Kingdom: Blackwell Publ., 2001.

Heidegger, Martin, “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”, *Heidegger ve Nazizm* (der. AhmetDemirhan) içinde, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin, “Discourse on Thinking” (1955), (çev. John M. Anderson and E. HansFreund), içinde: Heidegger, Philosophical And Political Writings, (der. ManfredStassen), New York: The Continuum Int. Publ., 2003.

Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (çev. M. Ş. İpşiroğlu-S. K. Yetkin), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

Heidegger, Martin, “Only a God Can Save Us: Der Spiegel’s Interview (September 23, 1966), (çev. Maria P. Alter and John D. Caputo) içinde: Heidegger Martin, *Philosophical andPolitical Writings*, (der. Manfred Stassen), New York: The Continuum Int. Publ.,2003.

Heidegger , Martin, “Teknolojiye İlişkin Soruşturma” (çev. A. Kadir Çüçen), içinde, A.KadirÇüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yayınları,2003.

Heidegger , Martin, “The Phenomenological Method of the Investigation”, (1927) (çev. JoanStambaugh), içinde: Heidegger Martin, *Philosophical and Political Writings*, (der.Manfred Stassen), New York: The Continuum Int. Publ., 2003.

Heidegger , Martin, “Din Fenomenolojisine Giriş”, içinde, Ökten Kaan H., *HeideggerKitabı*, İstanbul: Agora Kit., 2004.

Heidegger, Martin, “Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena”, içinde, Ökten H. Kaan,*Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.

Heidegger , Martin, *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, (Çev. Rıdvan Şentürk), İstanbul: Paradigma Yayınları: 2009.

Hodge, Joanna, *Heidegger and Ethics*, London: Routledge, 2001.

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, (Çev: Doğan Özlem), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, UK: Blackwell Public, 1999.

Johnson, Patricia Altenbernd, *Heidegger Üzerine*, (çev. Adnan Esenyel), Bursa: Sentez Yayınları, 2013.

Kisiel, Theodore, “Heidegger ve Bilimin Yeni İmgeleri”, (çev. Mehmet Elgin), (ed. Ö. Aktürk ve M. Bal) *Heidegger*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Kymlicka, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Ebru Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2006.

Mahlmann, Matthias, “Heidegger’s Political Philosophy And The Theory Of The Liberal State”, *Law and Critique*, 14, 2003.

Marcuse, Herbert, *Heideggerian Marxism*, (ed. Richard Wolin and John Abromeit), London: University of Nebraska Press, 2005.

Nisbet, Robert, “Muhafazakârlık” (der. Tom Bottomore, Robert Nisbet), (çev. Erol Mutlu), (der. Mete Tunçay, Aydın Uğur), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul: Verso Yay., 1990.

Ökten, Kaan H., *Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.

Ökten, Kaan H., “*Varlık Ve Zaman*” *Kılavuzu*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Özel, Mustafa, *Medeniyet ve Modernlik*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

Özlem, Doğan, “Giriş: Heidegger ve Teknik”, Heidegger Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. Doğan Özlem) içinde, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Pattison George, *Routledge Philosophy GuideBook to the Later Heidegger*, London, USA, Canada: Routledge, 2000.

Pawling, Christopher, “Rethinking Heideggerian Marxism”, *Rethinking Marxism*, Vol. 22, No. 4, (October 2010).

Pöggeler, Otto, “Heidegger’s Political Self-Understanding”, (trans. Steven Galt Crowell), içinde: *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, (ed. Richard Wolin), USA: The MIT Press, 1998.

Pöggeler, Otto, “Heidegger, Bugün”, (çev. Doğan Özlem), içinde: Otto Pöggeler, Beda Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (çev. Doğan Özlem), İst., Paradigma Yayınları, 2001.

Rosner, David J., “Conservatism and Chaos: Martin Heidegger and the Decline of the West”, *Comparative Civilization Review*, 2009 Fall.

Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, (çev. Ali Nalbant), İstanbul: Kabalcı Yay., 2008.

Salem, Wiseman Jonathan, “Heidegger’s Dasein And The Liberal Conception Of The Self”, *Political Theory*, Vol. 31, No. 4, August 2003.

Steiner, George, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sahra), Ankara: Atlas Akademi, 2016.

Strauss, Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, USA: The University of Chicago Press, 1983.

Tannenbaum, Donald G. ve Schultz David, *Siyasî Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, (Türkçesi: Fatih Demirci), Ankara: Adres Yay., 2010.

Thomson, Iain D., *Heidegger Ontolojisi Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, (çev. Hüsamet Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.

Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

Vincent, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, (Çev. Arzu Tüfekçi), İstanbul: Paradigma Yayınları, İst., 2006.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (çev. Zeynep Gürata), Ankara: Ayraç Yay. 1997.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları: 2005.

Wolin, Richard, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press, 1990.

Yılmaz, Aytekin, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Ankankara: Vadi Yay., 2001.

Zimmerman, Michael E., *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yay., 2011.

