

# FELSEFE DÜNYASI

2010/1 Sayı: 51 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER  
Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. İsmail KÖZ  
Doç. Dr. Erdal CENGİZ  
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

20.00 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 YeniMahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## HEIDEGGER, POLİTİKA VE ETİK

Derda KÜÇÜKALP\*

### Giriş

Heidegger'in düşüncelerinden politik ve etik çıkarımlarda bulunmayı amaçlayan bir çalışmanın iki önemli sorunla karşı karşıya olduğu söylenebilir. Böyle bir çalışmanın yüzleşmesi gereken ilk sorun, Heidegger'in düşünceleri ile politika ve ahlak felsefesi arasında bir ilişki kurmanın güçlüğüdür. Bilindiği üzere, Heidegger münhasıran ahlak ve politikaya ilişkin bir felsefe geliştirmeyip açık bir şekilde bu yönde bir eğilimden kaçınmıştır. Diğer sorun, Heidegger'in 1933-1934 yılları arasındaki rektörlüğü döneminde Nazi yönetimi ile ilişkisinden kaynaklanır. Bu dönemde Heidegger'in, Nazi yönetimine yönelik övücü beyanatları ve hem bu beyanatlarda hem de rektörlükten ayrılarak Nazi yönetimi ile arasına mesafe koyduktan sonraki bazı eserlerinde nasyonel sosyalizme yüklemiş olduğu anlam, düşüncelerinin nazizm ile ilişkilendirilerek değerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. İki sorun birlikte düşünüldüğünde, ilk bakışta oluşabilecek yargı; çalışmalarının bütünü açısından Heidegger felsefesinden politik ya da etik sonuçlar çıkarmaya çalışmanın zorlama bir çaba olacağı gibi, Heidegger'in ağırlıklı olarak belirli bir dönemle sınırlı açıkça politik nitelikli belirli düşünceleri referans alındığında ise, ulaşılabilecek sonuçların "tehlikeli" olacağı yönündedir.

İlk sorun her ne kadar Heidegger'in düşüncelerinde sistematik bir politik felsefe bulunamayacağı gerçeğine işaret etse de, onun düşüncelerinin genel anlamda politik düşünce bakımından önemini teslim etme yönünde bir engel oluşturmaz.<sup>1</sup> Tersine, Heidegger, modern dönemde yaşanan krizi, kökenini Sokrates'e kadar geri götürdüğü Batı düşünce geleneği ile ilişkilendirdiği için, günümüzün politik sorunlarını daha derinlemesine anlamamıza imkan sağlar. Heidegger'in spesifik olarak ahlak ya da politika konuları üzerinde durmamış olması, ahlaki ve politik sorunları önemsememiş olmasından değil, öznenin kesinliğinden hareketle varlığı da bir ke-

\* Uludağ Üniv. Fen – Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Robert Dostal, 'Friendship and Politics: Heidegger's Failing', *Political Theory*, Vol. 20, No. 3, August 1992, s. 399.

sinlik alanı olarak nesneleştiren ve kesin bilgisine sahip olmak için Varlığı farklı bilgi alanlarına ayırıştırarak modern bilim paradigması ile olan mesafesinden kaynaklanır. Heidegger'in, insanlığın modern dönemde karşı karşıya bulunduğu duruma ilişkin değerlendirmeleri, insanlık için iyi olanın arayışı içinde olan politik felsefeyi doğrudan ilgilendirir. Bu değerlendirmelerin politik felsefe bakımından önemi ise, modern bilimin bütün branşları gibi, kendi üzerine düşünebilme yeteneğinden yoksun olan, dolayısıyla da belirli bir politik durumu açıklama ile sınırlı kalarak hayati sorunları ıskalayan politik bir teoriden de daha fazlasına gönderme yapar.

Öte yandan, bazı beyanatlarından ve Nazi yönetimi ile belirli bir dönemle sınırlı kalmış ilişkisinden hareketle, Heidegger'in düşüncelerinin politik sonuçlarını totalitarizmle ilişkilendirmek de, çalışmalarının bütünü göz önüne alındığında Heidegger'e haksızlık etmek olacaktır. Öncelikle, Heidegger'in övgüsünü yaptığı nasyonal sosyalizm ile nasyonal sosyalizmin Almanya'daki pratiği arasında bir fark söz konusudur. Heidegger, Nazi ideolojisinin biyolojizme, ırkçılığa ve antisemitizme dayalı milliyetçilik anlayışını hiçbir zaman tasvip etmemiştir.<sup>2</sup> Daha da önemlisi, Heidegger, kendi düşüncelerini totalitarizm ile ilişkilendiren liberal perspektiften çok daha şümulü bir totalitarizm eleştirisi sunmuştur. Liberal perspektifin totalitarizm eleştirisi, nazizm, faşizm ve sosyalizm eleştirisi ile sınırlıdır. Liberal perspektif, liberalizmi, totaliter olarak nitelendirdiği söz konusu ideolojilerden özsel olarak ayırarak, modern yaşamda özgürlüğün biricik imkânı olarak sunar. Oysa Heidegger, Amerikanizm olarak nitelendirdiği liberalizmi, insanı her yerde özgürlüğünden yoksun bıraktığını düşündüğü modern tekniğin bir tezahürü olarak görür. Heidegger'e göre Bolşevizm de, Amerikanizmin bir tarzıdır ve özünde aynı mantığa sahiptir.<sup>3</sup> Heidegger belirli bir dönemde, Amerikanizm ve Bolşevizm karşısında insanın kurtuluşu için nasyonal sosyalizme ümit bağlamış olsa da, daha sonra nasyonal sosyalizmin pratiğini de, insanın zamanı ve dünyayı kontrol etme arzusunun karakterize ettiğini düşündüğü teknoloji sorunu ile ilişkilendirmiştir<sup>4</sup>.

Heidegger açısından bakıldığında, ahlâkî ve politik olanlar da dâhil olmak üzere, modern dünyada insanlığın yüzleşmek zorunda olduğu bütün sorunların temelinde, kökenleri Sokrates felsefesine kadar geri götürülebilecek ve bütün bir Batı

<sup>2</sup> David Farrell Krell, 'Heidegger, Nietzsche, Nazizm', *Heidegger ve Nazizm* (Der: Ahmet Demirkan), VadiYayımları, Ankara, 2002, s. 153.

<sup>3</sup> Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Translated by Ralph Manheim), Yale University Press, New Haven and London, 1959, s. 45.

<sup>4</sup> Michael Allen Gillespie, 'Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism', *Political Theory*, Vol. 28 No.2, April 2000, s. 160.

düşüncesi geleneğine hâkim olan düşünme tarzı bulunmakta olup, tüm bu sorunların, söz konusu düşünme tarzının bir semptomu olduğu söylenebilir. Heidegger'e göre, Batı düşüncesine hâkim olan söz konusu düşünme tarzını problemli kılan husus ise, onun metafiziksel ve hümanistik bir mahiyete sahip olmasında karşılığını bulur.

### Metafiziksel düşünce, Hümanizm ve teknoloji Sorunu

Heidegger'e göre metafizik, Varlığın, varolan olarak düşünülmesi anlamına gelir. Varlığın ne olduğunun sorulduğu her yerde Varlık, varolan olarak düşünülür.<sup>5</sup> Metafizik, Varlığı hep varolan olarak tasarımlediği için, Varlığın kendisi üzerine düşünemez.<sup>6</sup> Böylece, daha başlangıcından itibaren, Varlığın hakikati ile ilgili bir soru, metafizik düşüncenin dışında kalır. Çünkü, metafiziksel düşüncede, bütün varolanların kendisiyle irtibatlı olduğu, bu nedenle de, kendisi ışığında anlaşılabilceği Varlık yerini varolanların bütününe ifade eden bir varolan anlamında varlığa bırakır. Yani, metafizik düşüncede Varlık ile varolan arasındaki ontolojik fark ortadan kalkarak, Varlık bir varolan olarak tasarımılanır. Varlık bir varolana indirgendığı ölçüde, kendisi için ve kendisinde olageldiği şekilde, kendisini ifşa eden, yani zamansal olan ve bu nedenle de tasarımılanması ve ele geçirilmesi mümkün olmayan hüviyetini kaybederek, sabit, zamanüstü, ezeli ve ebedî nitelikleri haiz bir bilgi objesi haline gelir.<sup>7</sup> Yani Varlık, metafizikçinin, "bu nedir?" sorusunun cevabı olarak, mahiyeti ele geçirebilecek ve bütünüyle kavrayabilecek bir kendiliğe dönüşür. Heidegger'in de belirttiği gibi, metafiziksel bir soru, bir şeyin ötesi hakkındaki bir sorudur.<sup>8</sup> Metafizikçi, nedir? Sorusu ile, varolanın, Varlığın kendisini sunduğu zamansal mevcudiyetini yadsıyarak, onun değişmediğini, sabit olduğunu düşündüğü özüne, yani varolan olarak tasarımlediği varlığın bilgisine ulaşabileceğini düşünür. Fakat Heideggerci bir perspektifle değerlendirildiğinde, metafizikçi, varolanların Varlık'la ilişkisini ihmal ederek, Varlığı varolan olarak düşündüğü ve bu yüzden de, Varlığın kendisini ifşa ettiği zamansal mevcudiyetini gözden kaçırdığı için, aslında söz konusu olan Varlığın unutulmasıdır.

Heidegger, modern yaşamda deneyimlenen sorunu, metafiziksel düşüncenin hümanistik mahiyetinin bir sonucu olarak görmüştür. Heidegger'e göre, hümaniz-

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örneş), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991, s. 7.

<sup>6</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>7</sup> Doğan Özlem, "Heidegger ve Teknik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 219.

<sup>8</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 38.

min her türü, ya bir metafiziğe dayanır, ya da bir metafiziğin dayanağı olarak işlev görür.<sup>9</sup> Bu anlamda metafizik-hümanizm ilişkisi çift yönlüdür. Her hümanizm, insanı, özünün ilişkili olduğu Varlık'tan ayırarak, bir varolan olarak tasarımı ve "bu nedir?" metafiziksel sorusunu, insana yönelterek, insanın değişmeyen, sabit özünün ne olduğunu anlamaya çalıştığı için, metafiziksel bir mahiyete sahipken, Varlığın bir varolan olarak tasarımı ifade eden metafizik de, bu tasarımı gerçekleştiren insanî özneyi gizil olarak tanımlı içerisinde barındırdığı için, hümanistik bir mahiyete sahiptir. Vattimo'nun ifadesiyle, insana merkezî ve dışlayıcı rol veren bir metafizik olmaksızın, hümanizm mümkün değildir. Öte yandan metafizik de, ancak onun her şeyi beşerî özneye indirgeyen hümanistik doğası gizli kaldığı sürece varlığını sürdürebilir. Bu nedenle Vattimo'ya göre, metafiziğin sonunu simgeleyen "Tanrı'nın Ölümü", aynı zamanda hümanizmin bunalımına da işaret eder.<sup>10</sup>

Heidegger, hümanistik bir düşünce içinde, insanın, Varlık'la ilişkisi göz önüne alınmaksızın bir varolan olarak tasarımıldığını düşündüğü için, gerçekte insanın mahiyetinin hümanizme kapalı olduğu kanaatindedir. Hümanizmin insanı *animal rationale* olarak tasarlayıp, onu, *animalitasın* alanına terk etmesi, bu kapallığın bir göstergesidir. Heidegger'e göre, hümanizm metafiziksel doğası nedeniyle, metafiziğin Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farkı gözetmemesine paralel bir şekilde, insanın diğer varolanlarla farkını göz ardı eder.<sup>11</sup> Hümanizmin, insanı, diğer varolanların "tirani" olarak görmesine karşın, Heidegger, gerçekte insanın, Varlığın evi olan dilin koruyucusu olduğuna dikkat çeker.<sup>12</sup> Heidegger'e göre, insan, *animal rationale*den daha fazla bir varolandır. Çünkü insan, varoluş tarzında bir varolandır. Bu varoluş tarzının insana mahsus olması, yani varoluş sahibi yegâne varolanın insan olması, diğer varolanların gerçekte varolmadıkları, yalnızca bir tasarımı ürününü oldukları anlamına değil, yalnızca "insanın, Varlığın açıklığında durarak içerde durması sayesinde, varlığı Varlık'ta, Varlıkça ödüllendirilmiş bir varolan olduğu anlamına gelir."<sup>13</sup> Bu anlamda Heidegger, kendisinin hümanizme karşı çıkan tavrının, hiçbir şekilde gayri insanî olanı savunmak ya da gayri insanî

<sup>9</sup> Heidegger, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, (Translated By., Frank A. Cappuzi.), Cambridge University Press, 1999, s. 245.

<sup>10</sup> Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999. s. 86.

<sup>11</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 246.

<sup>12</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 260.

<sup>13</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 16.

olanı yüceltmek anlamına gelmediğine işaret ederek, hümanizme karşı cephe almasının nedeninin, hümanizmin, insanın *hümanitasını* layık olduğu yere yerleştirememesi olduğunun altını çizer. İnsanın asli kıymetinin, hiçbir şekilde, hümanizmde tasavvur edildiği biçimde, diğer varolanlar arasında imtiyazlı bir varolan anlamında bir özne olmasından kaynaklanmadığına dikkat çeken Heidegger, bütün varolanların, içinde kullanıma hazır nesnelere durumuna dönüştükleri modern tekniği, hümanizmin insan tasavvuruyla ilişkili olarak görür.<sup>14</sup>

Heidegger'e göre, teknik, yalnızca bir araç değildir. Teknik, gizini açmanın bir tarzıdır.<sup>15</sup> Yani teknik, Varlığın kendini ifşa etme biçimlerinden biridir. Modern teknik de, bir gizini açmadır. Fakat, "modern tekniğe bütünüyle hâkim olan gizini açma, *poiesis* anlamında bir öne çıkmaya doğru açılım kazanmaz. Modern teknikte hâkim olan gizini açma, doğaya, onun sökülüp alınabileceği enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır."<sup>16</sup> Bu anlamda modern teknik, Heideggerci perspektifte metafizik düşüncenin, insanı merkeze alan ve her şeyi, onun kullanımına sunmak için nesneleştiren hümanistik mahiyetinin bir sonucu olarak kendini gösterir. Bununla birlikte, metafiziğin yazgısı olan modern teknik, yalnızca insan dışındaki diğer varolanları nesneleştirmekle kalmaz, aynı zamanda insanı da nesneleştirerek, onu, Varlığın, onun mevcudiyetinde ifşa olması anlamında, özgürlüğünden yoksun bırakır.<sup>17</sup> Vattimo'nun da işaret ettiği üzere, hümanizm metafizik bir mahiyete sahip olduğundan, metafiziğin sonu hümanizmin de krizini beraberinde getirmiştir. Metafizik düşüncenin, kendi sonunda cisimleşmiş olduğu teknoloji, bir dehümanizasyon süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç de, kendini, bilim ve rasyonel olarak kontrol edilen üretim kapasitelerine dayanarak, insanı şekillendirme adına, hümanistik kültürel ideal ve değerlerin yerinden edilmesi olarak gösterir.<sup>18</sup> Heidegger'in düşünce izleği bağlamında düşünüldüğünde, bilim ve teknolojinin değerden bağımsız güçler olarak işleyen mantığının, insan ilişkilerinde de egemen olmasının ve böylece insanı yaşamında müracaat edebileceği anlam ve değerlerden mahrum bırakmasının sonucu, çağdaş dünyanın nihilizmidir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Heidegger, "Letter on Humanism", s. 251-252.

<sup>15</sup> Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

<sup>16</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>17</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>18</sup> Vattimo, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>19</sup> Jere Paul Surber, *Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies*, Westview Press, United States of America, 1998, s. 186.

### Modern politik Yaşam ve Nihilizm Sorunu

Heidegger'e göre, Varlığın unutulmasına tekabül eden nihilizm sorunu, insanları birbirlerinden ve dünyalarından izole eden sübjektivizm sorunu olarak tezahür eder ve insanlar tarafından bir *evsizlik* duygusu (*homelessness*) olarak hissedilir.<sup>20</sup> Bu evsizliğe rağmen, Heidegger, modern dünyada toplumsal yaşamın bir düzenden yoksun olacağını düşünmez, tersine, kökenlerinde metafizik düşüncenin bulunduğu teknolojinin hâkimiyeti ile birlikte, toplumsal yaşamın, her şeyi (tüm varlıkları) kendi mantığına uygun olarak kuşatan ve işe koyan bir düzene kavuşacağını iddia eder. Fakat bu, Heidegger için, hiçbir şekilde sorunun giderilmiş olduğu anlamına gelmeyecektir.<sup>21</sup>

Dreyfus'un da işaret ettiği üzere, Heidegger her ne kadar, Aydınlanma savunucularının, içerisinde her kişinin sağlıklı ve mutlu bir yaşam süreceği düzenli bir toplumun veya bir refah devletinin hayata geçirilebileceğine ilişkin öngörü ve ümitlerinin ihtimal dâhilinde olduğunu kabul etse de, bu öngörünün gerçekleşmesini Varlığın unutulmasının da unutulduğu nihilizmin en karanlık noktasının bir işareti olarak telakki ettiği için, kaygı verici bir gelişme olarak görmüştür.<sup>22</sup> Politik sonuçlarıyla düşünüldüğünde, insanların birbirleriyle olan bağlantılarına imkân veren Varlıkla olan bağlantılarını (Varlığın ifşası anlamında) yitirdiklerinin bile farkında olmadıkları, "insanın *das Man*", toplumun kitle haline geldiği"<sup>23</sup> böyle bir durumda sağlıklı bir politik kültür ve toplumdaki bahsedilemeyeceği ortadadır.

Söz konusu düzen içerisinde insan, düzenin mantığına uygun olarak kodlanmış, içeriği belirlenmiş, görev tanımı yapılmış eşdeğer öğelerden herhangi biri

<sup>20</sup> Leslie Paul Thiele, "Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics", *Political Theory*, Vol. 22, No. 3, August 1994, s. 476.

<sup>21</sup> Dreyfus, Hubert L., "Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics", *The Cambridge Companion to Heidegger*, (Edited By: Charles B. Huignon), Cambridge University Press, New York 1993, s. 306.

<sup>22</sup> *A.g.e.*, s. 314.

\* Heidegger *das Man* sözcüğünü, varoluşunu, kendisini kuşatan (her bir kişinin diğeri olduğu) onlar (*the They*) alanında kaybederek *hiç kimse* (*nobody*) haline gelen insanı nitelemek için kullanmıştır. Heidegger, *Being and Time*, (Translated by: Joan Stambough), State University New York Press, New York 1996, s. 165-166. Steiner'in de ifade ettiği üzere, "en iyi, eşzamanlı 'birlik' ve 'onlarlık' ile karşılayabileceğimiz bu *Man*, doğru *Dasein*'in yabancılaşması, ortalamalığa çekilmesi, sahici varlıktan uzaklaşması, 'kamusallığı' ve sorumsuzluğunu dramatize eder." George Steiner, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 102.

<sup>23</sup> Sarıbay, Ali Yaşar, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türkiye'si", *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2004, s. 110.

haline gelmek suretiyle, bir nesneye dönüştüğü<sup>24</sup> için, bir *hiçtir*. Yalıtık bir öznel-  
ğin hüküm sürdüğü bu düzende, insan, hareketini, düzenleyici aklın belirlediği bir  
atom; mekânı, düzenin ihtiyaçlarına göre tanımlanan yersiz-yurtsuz bir yabancı  
olduğu için, ne bir birey ne de sahibi bir kimlik sahibi olabilir.

Heideggerci perspektifte, Varlığın ebedî bir şimdi içerisinde, olmuş-bitmiş,  
tamamlanmış, tam bir bulunuş veya mevcudiyet (*presence*) halinde telakki edildiği,  
zamanı yadsıyıcı bir varlık anlayışının tecessümü olan bu düzen, içerisinde, hesap-  
layıcı aklın her şeyi otomatik makinelere dönüştürdüğü bir denetim çemberine<sup>25</sup>,  
teknolojinin hâkimiyetindeki bir yaşam biçimine karşılık gelir. İnsanın, Varlığın  
kendini ifşa edici mahiyeti ile irtibatını yitirdiği böyle bir yaşamda, Varlığın, kendi-  
ni bir varolan olarak insanda açığa çıkarması anlamında zamansallık ilga edildiği  
için, yeni olanın, farklı olanın, yani rutin dışında olanın imkânı ortadan kalkmıştır.  
Söz konusu olan, olmuş bitmiş bir ürün olarak tasavvur edilen dünya ve bu dünya-  
nın korunmasına yönelik kaygıda ifadesini bulan, insanın pasif konumudur.<sup>26</sup>

Bu dünyada insan, tıpkı kendisi gibi biyolojik varlığını sürdürme amacına  
matuf faydacı hesaplarla hareket eden diğerleri arasında bireyselliğini yitirerek *das*  
*Man* haline gelir. Yeni ve farklı olan, “onlar” alanında<sup>27</sup> yürürlükte olan düzenin  
koruyuculuğu ve konforundan feragat etmek anlamına geleceğinden, *das Man* için  
uyum esastır.<sup>28</sup> Acılardan kaçınmayı ve mutluluğunu maksimize etmeyi kayda de-  
ğer tek amaç olarak gören *das Man* için, empati ahlâkı (yani özgül olarak bireye  
değil, herkese hizmet edici niteliği haiz anonim değerler sistemi) geçerli tek ahlak  
anlayışı, içerisinde toplumsal (genel) refahın tesis edilebileceği bir politik düzen ise  
meşru tek politik düzendir. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, davranış-  
larını hesaplayıcı aklın yönlendirmesi nedeniyle bütünüyle konformist bir karakter  
taşıyan modern insanın, tabiat kanunlarına tabi bir nesne ya da içgüdülerine tabi bir  
organizma benzeri varlığından söz edilebilse de, bir insan olarak varlığından söz  
edilemeyeceği açıktır.

<sup>24</sup> Michael Allen Gillespie, a. g. m., s. 142.

<sup>25</sup> Heidegger, “Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu”, (çev. Leyla Baydur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), *Patikalar*, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 19-20.

<sup>26</sup> Newell, W. R., a.g.m., s. 777.

<sup>27</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 164.

<sup>28</sup> Newell, W. R., a.g.m., s. 778.



Heidegger, yukarıda belirtilen nihilistik düzeni modern politik sistemlerin ortak özelliği olarak görmüştür.<sup>29</sup> Hesaplayıcı aklın belirleyici hale gelmesi, modern politik yaşamda, ister faşizm ve sosyalizm deneyimlerinde olduğu gibi açık bir şekilde, isterse liberal demokrasi deneyiminde olduğu gibi, örtük bir şekilde varlığını sürdürsün, bireyin, farklılığın ve gerçek anlamda bir politik topluluğun varlığını imkânsız kılacak bir totaliter düzeni de beraberinde getirmiştir.<sup>30</sup> Heidegger'e göre, ortalama insanın (*das Man*) organizasyonu<sup>31</sup> olan söz konusu politik sistemlerin düşünsel arka planını oluşturan politik ideolojiler de, nihilizm sorunuyla maluldür. Bu ideolojilerin, yani, liberalizm, sosyalizm ve faşizmin nihilistik karakterleri, modern sübjektivist metafiziğin bir ürünü olmalarından kaynaklanır.<sup>32</sup> İnsan, ister *üretici varlık* (sosyalizm), ister *bireysel ego* (liberalizm) isterse 'ben'in daha geniş biçimine karşılık gelen *Volk* (faşizm) olarak tanımlansın, her üç durumda da, insanın, sabit, değişmeyen bir özünün bulunduğu kabul edilerek, tarihselliği (Varlığa açıklığı) ihmal edildiği için, söz konusu politik ideolojiler nihilistiktir.<sup>33</sup>

Politik felsefenin temel sorusu, iyi bir politik toplumun ne olduğu sorusudur. Heidegger bu soruya açık bir cevap vermemiştir. Fakat bu Heidegger'in düşüncelerinden hareketle söz konusu sorunun yanıtlanamayacağı anlamına gelmez. Öncelikle, Heidegger'in modern politik yaşam ve modern politik düşünce sistemlerinin sorunlarına ilişkin değerlendirmelerinin, iyi bir politik toplumun neye tekabül edeceğine ilişkin bir takım ipuçları sunduğu söylenebilir. Öte yandan, Heidegger'in, varlık, insan ve hakikat anlayışından hareketle çıkarılabilecek olan etik-politik sonuçların da, Heideggerci anlamda iyi bir politik toplumun nasıl olması gerektiği hususunu aydınlatmaya yardımcı olacağı açıktır.

### Heidegger Düşüncesinin Etik-Politik İçerimleri

Heidegger'in işaret etmiş olduğu, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım ve yine bu ayırım bağlamında kendini gösteren hakikat anlayışı, onun dü-

<sup>29</sup> Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, (Translated by Franklin Philip), Chicago University Press, Chicago and London, 1990, s. 66 .

<sup>30</sup> Heidegger, *Hölderlin' Hymn "The Ister"*, (Translated by William McNeill and Jullia Davis), IndianaUniversity Pres, Bloomington and Indianapolis, 1996, s. 95.

<sup>31</sup> Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 37.

<sup>32</sup> Richard Polt, 'Methaphysical Liberalism in Heidegger's Beitrage', *Political Theory*, Vol. 25 No. 5, October 1997, s. 655.

<sup>33</sup> *A.g.m.*, s. 663, 665.

şüncelerinin etik ve politik içerimlerini\* anlamak bakımından son derece önemlidir. Bize göre, söz konusu ayırım ve hakikat anlayışı, üç önemli etik-politik içeriği barındırmaktadır. Bunları; farklılıkların onaylanmasına kapı açan “ontolojik” (meta-fiziksel olmayan) bir iyi-kötü tasavvuru, ontolojik bütünlük anlayışının mümkün kıldığı ötekiyle bağlantı ve zamansal bir hakikat anlayışı paralelinde varlıkların (benliklerin) da zamansal olması, yani değişime ve yeniliğe açık olmaları şeklinde sıralayabiliriz.

Bu etik-politik içerimler için, her ne kadar Heidegger’in çalışmalarının önemli bir kısmı referans olarak alınabilecek olsa da, Dallmayr’ın da işaret ettiği üzere, özellikle onun, *Schelling’in İnsan Özgürlüğünün Mahiyeti Üzerine Denemesi* ve *Anaximandros Fragmanı* isimli çalışmalarının birtakım etik-politik sonuçlara varmak için daha açık referanslar sundukları söylenebilir.<sup>34</sup>

Schelling’in özgürlük üzerine denemesini Heidegger için önemli kılan husus, özgürlük sorununu ve bu sorunla ilişkili olan *bütünlük* ve *kötülük* sorunlarını ontolojik bir perspektifle ele alıyor olmasıdır.<sup>35</sup> Heidegger’e göre, tam da bu perspektif nedeniyle Schelling, özgürlüğü, insanın isteminin bir niteliği (özgür istem doktrini) olarak değil, bir bütün olarak varlıklara temel teşkil eden gerçek varlığın bir tabiatı, insanın, kendini içinde bulduğu ve gerçekleştirdiği kuşatıcı ve nüfuz

\* “Heidegger’in etiği ve politikası” yerine, “Heidegger’in düşüncelerinin etik-politik içerimleri” biçiminde bir ifade kullanmamızın nedeni, düşünürün ontolojik bir perspektifi önemsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dallmayr’ın da işaret etmiş olduğu üzere, Heidegger, tam da bu perspektif nedeniyle, münhasıran ahlak ve politikaya ilişkin bir felsefe geliştirmemiş, tersine, açık bir şekilde bu yönde bir eğilimden kaçınmıştır. Dallmayr, Fried, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, *Political Theory*, May 1984, s. 204. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, etik ve politik bilimin de diğer disiplinler gibi, meşruiyetini modern felsefi paradigmayla kazandığını söyleyebiliriz. Söz konusu paradigma, Varlığı bir varolan olarak tasarlamadığı ve varolanın bilgisine ulaşmaya muktedir bir özne olarak insanı merkeze aldığı için metafiziksel bir karaktere sahiptir. Epistemolojinin, yani varolanların bilgisinin, ontolojiyi, yani Varlığı örtmesi ve böylece farklı bilgi alanlarının ortaya çıkması, bu metafiziksel karakterin tabii bir sonucu olarak görülebilir. Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 29-31.

<sup>34</sup> Dallmayr, “Heidegger, on Ethics and Justice”, *The Other Heidegger*, Cornell University Press, New York, 1993, s. 108.

<sup>35</sup> Bkz. Ferrer, Daniel Fidel, “Heidegger’s Encounter with F. W. J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom End of Metaphysics”, <http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/HeideggerSchelling.html> 04.11.2003.

edici bir tabiat olarak anlamıştır.<sup>36</sup> Schelling’te, tıpkı özgürlük gibi, onunla ilişkili olan bütünlük ve kötülük de, Varlığın birer tarzı olarak görülmüştür.

Schelling’e göre, özgürlük, *iyi* ve *kötünün* imkânı olarak anlaşılmalıdır.<sup>37</sup> Bu imkân, Tanrı’da ayrılamayan iki prensibin, yani Tanrı’nın karanlık, olgunlaşmamış yönüne işaret eden *Zemin (Ground)* ve Tanrı’nın kendisini ifşa etmesi anlamını içeren *Varoluş’un (Existence)* insanda ayrılmasıyla birlikte ortaya çıkar.<sup>38</sup> Tanrısal ifşanın bir sonucu olarak, diğer varlıklar da kendi tarzlarında mevcut olagelirler. Özgürlük, işte bu olagelme, tanrısal ifşanın varlıklardaki görünümünü anlamına gelir. Yani her varlık, bir zemine sahip olsa da, varoluş prensibi gereği fiil halinde bulunur. Bu durumda kötülük, insanın, varoluş prensibini, yani aktüelliğini unutarak, kendi istemini (kendi zeminini) sabitleştirmesi ve onu evrensel istemle özdeşleştirmesine –zemin ve varoluşun sahte birliğine- karşılık gelirken, iyilik, insanın diğer varlıklarla bağlantılı bir biçimde tanrısal ifşaya paralel olarak, mevcut olagelmesi ve bu ifşanın sonunda gerçekleşen bütünlüğün uyumlu bir parçasını oluşturmasına işaret eder.<sup>39</sup> Başka bir ifadeyle, kötülük, varlıklar arasındaki *bağlantısızlık* anlamına gelirken, iyilik, bu bağlantının kurulabildiği bütünlüğe vurgu yapar.<sup>40</sup> Her iki durum da, tanrısal ifşanın bir tezahürüne (Varlığın bir tarzına) karşılık geldiğinden, Schelling’te kötülük, bir insanî nitelik ya da bireysel bir seçimin sonucu olarak düşünülmez.<sup>41</sup> Üstelik kötülük, kötülüğün imkânı, yani Zemin ve Varoluş’un ayrılması, iyi ile neticelenecek olan varlıksal ifşanın bir koşulu olduğundan, yadsınması gereken negatif bir şey olarak da görülmez.<sup>42</sup> Zira, Schelling’in düşünce izleği dikkate alındığında, kötülüğe yönelik imkânının olmadığı bir durumda, Tanrı’nın gerçek bir Tanrı olmasının, yani Tanrı’nın kendisini tanımasını sağlayacak bütünlüğe ulaşılmasının imkansız olacağı ortadadır.

Schelling’te, varlıkların *ontolojik bağlantısına (Seynsfuge)* işaret eden söz konusu bütünlük, varlıkları, her varlığın kendi temelinde varolabildiği ve diğer varlıklar olmaksızın varolamadığı bir tarzda birbirine bağlayan “Sevgi’nin sırrı”

<sup>36</sup> Heidegger, *Schelling’s Treats on Essence of Human Freedom*, (Translated By. Joan Stanbaugh), Ohio University Press, Athens 1985, s. 9.

<sup>37</sup> Schelling, *Of Human Freedom*, (Translated By. James Gutmann), The Open Court Publishing Company, Chicago 1936, s. 26.

<sup>38</sup> *A.g.e.*, s. 39.

<sup>39</sup> *A.g.e.*, s. 68-69. –

<sup>40</sup> Dallmayr, “Heidegger, on Ethics and Justice”, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>41</sup> Dallmayr, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>42</sup> Bkz., Bowie, Andrew, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/schelling> 25.10.2003.

(*the secret of Love*) ile sağlandığından, varlıklar arasındaki farklılığın yadsınması anlamına gelmez.<sup>43</sup> Heidegger'in de işaret etmiş olduğu üzere, Schelling'in ileri sürmüş olduğu bütünlük anlayışı, Tanrı ile diğer varlıklar arasında hiçbir ayırımı bulunmadığı türden bir panteizm olarak anlaşılmalıdır. Şayet böyle anlaşılırsa, farklı varlık biçimleri ve buna bağlı olarak, insanın, kendi zemini üzerinde duruşu, yani onun özgürlüğü teslim edilmemiş olur. Heidegger'e göre, Schelling'in ısrarla üzerinde durduğu şey, panteizmin -kendi panteizminin- bütün şeylerin Tanrı'da içerilmesi, Tanrı'da mevcut olmasına ilişkin bir doktrin olduğudur. Bunun anlamı, varolan şeylerin Tanrı'ya bağımlı olmasıdır. Böyle bir panteizm (bütünlük), yalnızca özgürlüğe imkân vermekle kalmaz, aynı zamanda onu gerektirir de. Yani varlıkların Tanrı'ya bağımlılığı, bağımlı olan şeyin, bağımsızlığı için bir alan açmanın ötesinde, onun, kendi varlığında özgür olma talebinin karşılığını bulması anlamını da içerir.<sup>44</sup>

Schelling'in özgürlük üzerine denemesi ve Heidegger'in bu denemeye ilişkin değerlendirmeleri, Heidegger'in Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımı atfettiği önemi, bu ayırımın bir sonucu olarak kendini gösteren varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu ve her varlığın farklılığını koruduğu bütünlük anlayışını, yine temelinde bu ayırımın bulunduğu ontolojik iyi-kötü tasavvuru ve özgürlük düşüncesini anlamak bakımından önemliyken, *Anaximandros Fragmanı*, onun hakikat ve zaman anlayışını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan varlıkların oluşa, değişime açık olmaları gerektiğine ilişkin bir etik-politik anlayışı öne çıkardığı için önemlidir.

Bilindiği üzere Anaximandros, fragmanında, varolanların her neden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup ona döneceklerini, bu şekilde birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti ödeyeceklerini dile getirmiştir. Buna göre, her nesneye, her varlığa zaman belirli bir yaşama ölçüsü ayırmıştır. Her varlık ömrünü tamamladığında, çekilip gidecek, yani gelecek olanın yerini kaplamış olmanın cezasını ölümlerle ödeyecektir. Kranz'a göre, bu fragmanın ana fikri, her varlığın gelip geçici, yani zamansal olduğudur.<sup>45</sup> Fragmanı Heidegger açısından önemli kılan şey de, vurgulanan gelip geçicilikte ifadesini bulan zamansal hakikat anlayışıdır.

Heidegger'e göre, Anaximandros, fragmanında, kökeni Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden ve modern düşüncüyü de biçimlendirmiş olan metafizik dü-

<sup>43</sup> Schelling, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>44</sup> Heidegger, *Schelling's Treats on Essence of Human Freedom*, s. 86.

<sup>45</sup> Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s. 31-32.

şüncenin sunmuş olduğundan farklı bir zaman ve hakikat anlayışına işaret etmektedir. Fragmanda hem metafizik düşüncenin, tam bir bulunuş-mevcudiyet halinde, ebedî bir şimdi'de mevcut olan hakikat anlayışından<sup>46</sup> farklı olarak; her varlığın, Varlığın ifşası ve kendini geri çekmesine uygun olarak zuhur edip, yok olduğu, oluş halinde (zamansal) bir hakikat\* anlayışı,<sup>47</sup> hem de içerisinde varlığın (hakikatin) tam bir bulunuş-mevcudiyet halinde mevcut olduğu, ölçülüp biçilebilen, homojen bir ortam olarak, daimi bir şimdi anlamındaki zaman anlayışından farklı olarak; şimdi'yi, geçmişin, geleceğin ve şimdi'nin birliği olarak, bir mevcut-olagelme şeklinde ele alan bir zaman anlayışı<sup>48</sup> dile getirilmiştir.

Schelling'in, insan özgürlüğü ile ilgili denemesinde olduğu gibi, Anaximandros'un fragmanında da, Heideggerci *fark* ve *bütünlük* nosyonlarını besleyici referanslar bulunabilir. Örneğin, Anaximandros'un, bir varlığın diğerinin yerini işgal etmesini –bu durumda varlık zamanın düzeninin dışına çıktığı için-haksızlık olarak nitelenmesinden hareketle ulaşılan, başkasının olagelmesine izin verme ve başkası ile zamanın düzenine uygun bir bağlantı içerisinde olma biçimindeki bir etik-politik çıkarımın,<sup>49</sup> söz konusu fark ve bütünlük nosyonlarını destekleyeceği açıktır. Fakat bize göre, fragmanın asıl önemi, varlıklar arasındaki *fark* ve *bağlantı*dan daha öncelikli olarak, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın da ayırıcı vasfı<sup>50</sup> olan *varlıkların zamansallığına* işaret ediyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Heideggerci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Anaximandros'un bahsetmiş olduğu haksızlığın, diğer varlıklardan önce, ilgili varlığın kendine yönelik

<sup>46</sup> White, Carol J., "The Time of Being and The Metaphysics of Presence", *Man and World*, 29, s. 147.

\* Heidegger'e göre hakikat (*aletheia*), Varlığın kendini ifşa etmesi ve geri çekmesinin bir sonucu olarak zamansaldır. Gizli olmamak anlamına gelen *a-lethia* (*lethia*: gizli olmak), olumsuzunu da içerisinde taşıdığından, gizli olmaya da işaret etmektedir. İfşanın yanı sıra, gizli olma anlamı da dikkate alındığında, hakikatin, -Varlığın kendini ifşa etmesi kadar, geri çekip gizlemesi de kendini sunması anlamına geleceği için- Varlığın fenomenlerdeki görünümü ile sınırlandırılmayacağı –bu sınırlandırma, Varlığın tam bir bulunuş halinde olduğunu kabul ederek, onun, kendini gizleyen mahiyetini yadsımak anlamına gelir- açıktır. Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York, 2001, s. 29.

<sup>47</sup> Heidegger, "The Anaximander Fragment", *a.g.e.*, s. 30-31.

<sup>48</sup> *A.g.e.*, s. 34-35.

<sup>49</sup> Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", *a.g.e.*, s. 122, 125.

<sup>50</sup> Heidegger'e göre, Varlık, bir şey, bir varolan olmadığı için zamansal değildir. Heidegger, *Zaman ve Varlık Üstüne*, (Çev. Deniz Kanıt), A Yayinevi, Ankara 2001, s. 15-16.

bir haksızlık olduğunu söyleyebiliriz. Bir varlık, kendini, daimî bir şimdi içerisinde ebedileştirdiği, yani zamansallığını unuttuğu ölçüde mevcut-olagelmesinde zuhur edecek olan yeni hakikatlere mani olacağından, öncelikle kendisine haksızlık etmiş olacaktır. Bu haksızlık, bir şeyin kendisini tekrarlaması, yani Varlığın ifşasının, yeni hakikatlerin önünün kapanması anlamına geleceğinden, nihilizme tekabül edecektir. Badiou'nun da işaret ettiği üzere, bu durumda, yani her şeyin kendini tekrarladığı kör bir zorunluluğa işaret eden nihilizm<sup>51</sup> durumunda, yeni olandan –olacak olandan- bir mahrumiyet söz konusu olduğundan, zaten mevcut olan kendini tekrarlayan farklılıkların bir anlamı olmayacaktır.<sup>52</sup> Bu anlamda, varlıklar arasındaki farklılığı ve bağlantıyı anlamlı ve mümkün kılan şeyin, varlıkların yeniliğe açık olmaları, yani zamansallıkları olduğunu söyleyebiliriz.

### Sonuç ve Değerlendirme: Heideggerci Anlamda İyi Politik Toplum

Heidegger'in düşüncelerinin etik-politik içerimleri, Heideggerci anlamda iyi bir politik toplumun nasıl olması gerektiği konusunda aydınlatıcı olabilir.

Öncelikle, Heidegger'in, iyi ve kötüyü yapılması ve yapılmaması gerekeni niteleyen kavramlar olarak ele alan her türlü özne merkezli (metafiziksel) etik-politik görüşe karşı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>53</sup> Heideggerci perspektifte iyi ve kötü ontolojik farklılığın iki ayrı moduna karşılık gelir. Kötülük varlıksal bütünlük alanının bencil istem tarafından işgal edilmesi, iyilik ise her bir varlığın karşılıklı olarak birbirlerinin varlığına izin verecekleri bir tarzda varlıksal birliğin gerçekleşmesi anlamına gelir.<sup>54</sup>

Bu durumda Heideggerci anlamda iyi politik toplum, farklı yaşam tarzlarının varlığına imkân veren bir birlikte yaşam biçimine karşılık gelir. Farklı yaşam tarzlarının var olabilmesi, farklı toplulukların var olabilmesine bağlı olduğu için, iyi politik toplum bir kitle toplumu olamaz. Zimmerman'ın da belirttiği gibi Heidegger, modern politik düşüncenin izole edilmiş insan anlayışına karşıdır. Heidegger'e göre insan, ilişkiler içerisinde var olur, yani insan sosyal bir varlıktır.<sup>55</sup> Heidegger'in insanı nitelenecek için *Dasein* sözcüğünü kullanmıştır. Etimolojik olarak ele alındığında *Dasein* sözcüğünün, *Da* (yer) ve *Sein* (Varlık) sözcüklerinden oluştuğu görü-

<sup>51</sup> Alain Badiou, *Etik*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 42.

<sup>52</sup> *A.g.e.*, s. 40.

<sup>53</sup> Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", s. 117.

<sup>54</sup> Dallmayr, "Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy", s. 225.

<sup>55</sup> Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University Pres, Bloomington and Indianapolis, 1990, s. 22.

lür. Bu anlamda *Dasein*, yani insan, Varlığın açığa çıktığı yer anlamına gelir.<sup>56</sup> Varlık ancak ortak bir anlam dünyasına sahip bir topluluğun var oluşu yoluyla kendisini açığa çıkarabileceği için, Varlığa açık olan insan, bir topluluğa ait olan insandır.<sup>57</sup> Heidegger, *Dasein*'nin fırlatılmış olduğunu söylerken, insanının kendisini bir topluluk içerisinde bulduğuna, yani topluluğun insanı öncelediğine işaret eder. Bu nedenle, Heidegger bir topluluğa ait olmayan (yersiz, yurtsuz) kitle insanını (*das Man*) Varlıkla bağlantısını kaybetmiş, dolayısıyla da kendi mahiyetine yabancılaşmış insan olarak görmüştür.<sup>58</sup>

İyi politik toplumda adalet varlıksal birliğin (ortak yaşamın) öğeleri arasındaki bağlantılılığa işaret eder. Bu anlamda adalet, her bir varlık (yaşam) tarzının bağımsız olarak var olabileceği, fakat diğeri olmaksızın gerçek anlamda var olamadığı bir ilişki biçimidir.<sup>59</sup> Yukarıda da belirtildiği gibi, varlıklar arasındaki bağlantı Heidegger'in hakikat anlayışının bir gereğidir. Buna göre, her bir yaşam tarzı Varlığın ifşasının bir görünümü olduğu için, bütün yaşam tarzları, Varlık yoluyla birbirleriyle ilişki içindedirler. Bu ilişkinin kopması, yani, adaletsizlik, yaşam tarzlarının Varlığa açıklıklarını kaybetmelerinin bir sonucudur. Varlığa açıklığın kaybedilmesi (Varlığın unutulması) her bir yaşam tarzının kendi üzerine kapanarak kendini mutlaklaştırmasını beraberinde getirir. Bu mutlaklaştırma iki anlamda haksızlık (adaletsizlik) demektir. Öncelikle, bir yaşam tarzının kendini diğerlerinden izole ederek mutlaklaştırması, o yaşam tarzını, diğerleri ile ilişkisine bağlı olarak zuhur edecek olan değişim imkânından mahrum bıraktığı için bir haksızlıktır. Öte yandan, bu mutlaklaştırma, varlıksal bütünlük (ortak yaşam) alanının belirli bir yaşam tarzı tarafından işgal edilmesini ve böylece diğer yaşam tarzlarının varlık alanının daralmasını beraberinde getireceği için de bir haksızlıktır.

Heideggerci perspektifte, politik toplum ve adalet gibi, özgürlük de ontolojik bir anlam içeriğine sahiptir. Bu anlamda, Heidegger'in, insanı belirli bir insan tasavvuruna indirgeyerek, insanın Varlığa açıklığını ihmal eden ve özgürlüğü tasavvur etmiş olduğu bu insan anlayışını merkeze alarak tanımlayan hümanistik özgürlük anlayışlarına karşı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>60</sup> Heidegger, özgürlüğü, ne negatif özgürlük anlayışında olduğu gibi, insanın amaçlarını takip edebileceği dışsal

<sup>56</sup> Michael Allen Gillespie, *a.g.m.*, s.145.

<sup>57</sup> Richard Polt, *a.g.m.*, s. 659.

<sup>58</sup> Michael E. Zimmerman, *a.g.m.*, s.24.

<sup>59</sup> Dallmayr, *a.g.m.*, s. 224-225.

<sup>60</sup> Leslie Paul Thiele, 'Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical', *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2 June 1994, s. 282.

müdahalelerden arı bir hareket alanına sahip olması, ne de pozitif özgürlük anlayışında olduğu gibi, insanın 'gerçek' benliğini hükümran kılarak özgür istemini hayata geçirmesi olarak düşünmüştür. Heidegger, özgürlüğü, Varlığın bir tarzı, Varlığın ifşasının sunmuş olduğu bir imkân olarak görmüştür.<sup>61</sup> Heidegger'e göre, insan (*Dasein*), Varlık için bir ikamet yeri, bir açıklık olduğu ve Varlık bu açıklıkta kendini gösterdiği için, insanın özgürlüğe değil, özgürlüğün insana önceliği söz konusudur. Bu anlamda, insan, Varlığa açıklığı ölçüsünde özgürdür. Thiele'in da belirttiği üzere, negatif ve pozitif özgürlük anlayışları, insanın özgürlüğü öncelediğini kabul ettikleri için, özgürlüğü insanın kontrolü\* ile ilişkili olarak anlamışlardır. İnsan, negatif özgürlük anlayışında özel yaşamı, pozitif özgürlük anlayışında ise, özgür istemini hayata geçirmesinin politik uzantısı olarak ortak yaşam üzerinde kontrole sahip olması durumunda özgür olarak kabul edilmiştir.<sup>62</sup> Buna karşın, Heidegger'in özgürlük anlayışında, özgürlük, kontrol etmede değil, oluruna bırakmada anlamını bulur. Oluruna bırakmak ilgisiz kalmak, önemsememek anlamına gelmez. Oluruna bırakmak, Varlığın ifşasına iştirak etmek demektir.<sup>63</sup> Bu iştirak, insanın bütün yaşam tarzlarını Varlığın bir tezahürü olarak görüp onaylamasının yanı sıra, onlarla kontrol etmeye dayalı olmayan bir ilişki içerisinde olmasını da gerektirir.

## ABSTRACT

### HEIDEGGER, POLITIC, ETHIC

This article focuses on Heidegger's importance from the point of political thought. Although Heidegger is not a political philosopher, his thoughts have very important consequences in terms of political philosophy. Firstly, Heidegger's evaluations about Western thought can help to understand the problems of modern political life and philosophical thought systems. On the other hand, Heidegger's

<sup>61</sup> Dallmayr, *a.g.m.*, s. 215-216.

\* Kontrol, modern teknolojinin mantığının içermiş olduğu bir düşüncedir. Özgürlüğün kontrol etmekle özdeşleştirilmesi ise, söz konusu mantığın politik düşünceye nasıl sirayet ettiğinin bir göstergesidir. Özgürlüğün kontrolle ilişkilendirilmesinde, hem kontrol edici bir özne olduğu varsayılarak anlamı sabitlendiği için kişinin kendisinin kontrole maruz kalması, hem de diğer varlıklarla ilişkisi bir özne-nesne ilişkisi olarak tasavvur edildiği için kişinin diğer varlıklardan izolasyonu söz konusudur.

<sup>62</sup> Thiele, *a.g.m.*, s. 280.

<sup>63</sup> Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger-Lerrida*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008, ss. 188-189.



conception of Being, truth and human being presents some clues to understand what Heidegger thinks about a good political community. According to Heidegger modern political society is a mass society. This society includes a totalitarian order. Contrary to the modern political society, Heidegger's understanding of a good political community refers to such a form of social life which allows different styles of life to live together.

**Key words :** Heidegger, political thought, evaluations conception of Being, political community , political society.

### KAYNAKÇA

- Badiou, Alain, *Etik*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2004.
- Bowie, Andrew, "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/schelling> 25.10.2003.
- Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", *The Other Heidegger*, Cornell University Press, New York 1993
- Dallmayr, Fried, "Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy", *Political Theory*, May 1984.
- Dostal, Robert, 'Friendship and Politics: Heidegger's Failing', *Political Theory*, Vol. 20, No. 3, August 1992.
- Dreyfus, Hubert L., "Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics", *The Cambridge Companion to Heidegger*, (Edited By: Charles B. Huignon), Cambridge University Press, New York 1993.
- Farrell Krell, David, 'Haidegger, Nietzsche, Nazizm', *Heidegger ve Nazizm* (Der: Ahmet Demirhan), VadiYayınları, Ankara 2002.
- Ferrer, Daniel Fidel, "Heidegger's Encounter with F. W. J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom End of Metaphysics", <http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/HeideggerSchelling.html> 04.11.2003.
- Ferry, Luc and Renaut, Alain, *Heidegger and Modernity*, (Translated by Franklin Philip), Cicago University Press, Chicago and London 1990.
- Gillespie, Michael Allen, 'Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism', *Political Theory*, Vol. 28 No.2, April 2000.
- Heidegger, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, (Translated By., Frank A. Cappuzi,), Cambridge University Press 1999.

- Heidegger, "Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu", (çev. Leyla Baydur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), *Patikalar*, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Translated by Ralph Manheim), Yale University Press, New Haven and London 1959.
- Heidegger, *Being and Time*, (Translated by. Joan Stambough), State University New York Press, New York 1996.
- Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Heidegger, *Hölderlin' Hymn "The Ister"*, (Translated by William McNeill and Jullia Davis), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1996.
- Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991.
- Heidegger, *Schelling's Treats on Essence of Human Freedom*, (Translated By. Joan Stanbaugh), Ohio University Press, Athens 1985.
- Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Heidegger, *Zaman ve Varlık Üstüne*, (Çev. Deniz Kanıt), A Yayınevi, Ankara 2001.
- Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.
- Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger-Derrida*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008.
- Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.
- Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.
- Polt, Richard, 'Methaphysical Liberalism in Heidegger's Beitrage', *Political Theory*, Vol. 25 No. 5, October 1997
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türkiyesi", *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2004.
- Schelling, *Of Human Freedom*, (Translated By. James Gutmann), The Open Court Publishing Company, Chicago 1936.

- Steiner, George, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Surber, Jere Paul, *Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies*, Westview Press, United States of America 1998.
- Thiele, Leslie Paul, 'Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical', *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2 June 1994.
- Thiele, Leslie Paul, "Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics", *Political Theory*, Vol. 22. No. 3, August 1994.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- White, Carol J., "The Time of Being and The Metaphysics of Presence", *Man and World*, 29.