



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Ahmet SARITAŞ

HEİDEGGER'İN EKOLOJİK BAKIŞI:
OLASI EKOLOJİ TARTIŞMALARI İÇİN BİR ZEMİN

Felsefe Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Ahmet SARITAŞ

HEİDEGGER'İN EKOLOJİK BAKIŞI:
OLASI EKOLOJİ TARTIŞMALARI İÇİN BİR ZEMİN

Danışman

Prof. Dr. Hasan Aslan

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ahmet SARITAŞ'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Senem Kurtar (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Hasan Aslan (İmza)

Üye : Doç. Dr. Şahin Özçınar (İmza)

Tez Başlığı:

HEİDEGGER'İN EKOLOJİK BAKIŞI:
OLASI EKOLOJİ TARTIŞMALARI İÇİN BİR ZEMİN

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 31/05/2022

Mezuniyet Tarihi : 23/06//2022

(İmza)

Prof. Dr. Ebru İÇİGEN

Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Heidegger’in Ekolojik Bakışı: Olası Ekoloji Tartışmaları İçin Bir Zemin” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Ahmet SARITAŞ





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Ahmet SARITAŞ
Öğrenci Numarası	202052031001
Enstitü Ana Bilim Dalı	FELSEFE
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Hasan Aslan
Tez Başlığı	HEIDEGGER'İN EKOLOJİK BAKIŞI; OLASI EKOLOJİ TARTIŞMALARI İÇİN BİR ZEMİN
Turnitin Ödev Numarası	1853922970

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 164 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 10/06/2022 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç %3

alıntılar dahil %9 'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

Danışman Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Hasan Aslan

(imzası)

İÇİNDEKİLER

TABLolar LİSTESİ	iv
ÖZET	v
TEŞEKKÜR.....	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM HEIDEGGER DÜŞÜNCESİ

1.1. Ontoloji	4
1.1.1 Heidegger'in Varlık Sorunsalı	4
1.1.2. Ontik ve Onto-lojik Ayrımı.....	4
1.1.3. Doğruluk ve Hakikat	5
1.1.4. <i>Dasein</i> , Dünya İçinde Olmaklık ve Dünyasallık.....	6
1.1.5. Zamansallık ve Tarihsellik	8
1.2. Fenomenoloji	10
1.2.1. Husserl'in Fenomenolojisinin Heidegger Üzerindeki Etkisi	14
1.2.2. Heidegger'in Fenomenolojik Yöntemi	15
1.3. Hermenüetik ve Metafizik	17
1.3.1. Anlama, Tasarı ve Dil	17
1.3.2. Heidegger'in Metafizik Hakkındaki Düşüncesi.....	18
1.3.2.1. Metafizik Nedir?.....	19
1.3.2.2. Antik Yunan Düşüncesinin Hermenüetiği (Metafiziğe Giriş).....	21
1.3.2.3. Nietzsche ve Metafiziğin Sonu.....	29
1.3.2.3.1. "Tanrı Öldü" Sözü	30
1.3.2.3.2. Nietzsche'nin Zerdüştü Kimdir?.....	35
1.3.2.3.3. Son Metafizikçi.....	38
1.3.3. Metafizik ve Hermenüetik.....	40
1.4. Bilim ve Tekhne Tartışmaları	41
1.4.1. Bilim Hakkında	41
1.4.2. Teknolojiye İlişkin Soruşturma.....	47
1.4.2.1. Metindeki Temel Kavramları	48
1.4.2.2 Nerede Yoldan Saptık?.....	51
1.4.2.3. <i>Gestell</i> 'den, <i>Geschick</i> 'e, <i>Gefahr</i> 'a, <i>Gewahren</i> 'e Geçiş.....	53

1.4.2.4. Soruşturmanın Sona Ermemesi	57
1.4.3. Sanat ve Sanat Eserinin Kökeni	57
1.4.3.1. Şey (<i>Das Ding</i>) ve Sanat Eseri	58
1.4.3.2. <i>Tekhne</i> ve Sanat	62
1.5. Düşünmek ve Politika	64
1.5.1. Düşünmek	64
1.5.2 Politik Olan	69
1.5.2.1 Heidegger ve Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi	70
1.5.2.2. Yeni Çağ Metafiziğinin Yorumlanması: Unheimlich'ten Gelesenheit'a Ereignis	73
1.5.2.3. Heidegger'in Politik Ontolojisi; Farklı Bir Okuma Denemesi	79

İKİNCİ BÖLÜM

EKOLOJİ DÜŞÜNCESİ

2.1. Yeryüzü Etiği ve Derin Ekoloji	87
2.1.1. Yeryüzü Etiği	87
2.1.2. Derin Ekoloji	89
2.2. Politik Ekoloji	94
2.2.1. Sosyal Ekoloji	94
2.2.1.1. Birinci Doğa / İkinci Doğa Ayrımı ve Diyalektik Doğalcılık	96
2.2.1.2. Hiyerarşinin Çözümlemesi, Toplumsal İlişkilerde Kent ve Teknolojinin Yeri	98
2.2.1.3. Yeni Bir Toplumsallık Olarak Adem-i Merkeziyetçilik ve Komünalizm	101
2.2.1.4. Toplumsal Ekolojiye Yöneltilen Eleştiriler ve Sonuç	103
2.2.2. Eko-Sosyalizm ve Eko-Marksizim	105
2.2.2 Eko-Feminizm	111
2.2.3. Eko-Anarşizm	118
2.2.3.1. Aydınlanma; Özne Tartışmaları	119
2.2.3.2. Modernite; Teknoloji ve Uygarlık Tartışmaları	120
2.2.3.3. Eko-Anarşizm; Genel Hatlar ve Bütünlüklü Yaklaşım	125
2.2.4. NSDAP Ekolojisi	126

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**HEIDEGGER'İN EKOLOJİYE YAKLAŞIMI**

3.1. Heidegger Ekolojisi; 'Oikos' ve 'Logos'	132
3.1.1 Heidegger ve Derin Ekoloji	134
3.1.2. Heidegger ve Politik Ekoloji.....	137
3.1.2.1. Heidegger ve Sosyal Ekoloji	137
3.1.2.2. Heidegger ve Eko-Sosyalizm	141
3.1.2.3. Heidegger ve Eko-Feminizm.....	145
3.1.2.4. Heidegger ve Eko-Anarşizm	149
3.1.2.5. Heidegger ve NSDAP Ekolojisi	153
SONUÇ	158
KAYNAKÇA.....	163
Ö Z G E Ç M İ Ş	169

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1. Grekçe/Türkçe-Latince/Türkçe Anlamsal İlişkiler	49
--	----



ÖZET

Heidegger'in felsefesi çoğunlukla; ontoloji – fenomenoloji – hermeneutik – varoluşçuluk – modernite eleştirisi (bilim-teknik-sanat) – 'düşünmek' – din ve politika üzerine tartışılmıştır. 1970'lerden itibaren geniş bir şekilde tartışmaya açılan ekoloji düşüncesi içerisinde de Heidegger'in sorgulamalarının yer yer literatüre girdiği görülmektedir. Yalnız bütün ekoloji akımları Heidegger'e yüzeysel olarak (teknoloji tartışmaları odaklı) değinmişlerdir. Derin Ekoloji ve NSDAP (Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) Ekolojisi hariç hiçbir ekoloji akımıyla (Sosyal Ekoloji, Eko-Sosyalizm, Eko-Feminizm, Eko-Anarşizm) Heidegger ilişkisinin nasıl olabileceği sorgulanmamıştır. Bu çalışma; Heidegger'in düşüncesi bütünlüklü olarak bir araya getirilerek Heidegger'in kendine özgü bir ekoloji yaklaşımı olduğunu iddia etmektedir. Heidegger'in kendine özgü ekoloji yaklaşımı, diğer ekoloji akımlarının tartışmaları ile karşılıklı okumalar ve yorumlamalar eşliğinde ele alınarak olabildiğince geniş bir hatta ortaya konulmaktadır. Bu çalışma, Heidegger'in düşüncesini kendi içinde bütünlüklü bir şekilde ortaya koymakla onun düşüncesinin 'ekoloji' yoğunluklu bir düşünce olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bununla beraber 'ekoloji' içerisindeki çözümlenemez tartışmalara (özne, bilinç, doğa gerilimi – insan-merkezlilik, çevre-merkezlilik gerilimi – kapitalizm, teknoloji, mülkiyet gerilimi gibi) farklı bir bakış açısıyla yaklaşılarak çözüm olanaklarını (*aletheik* ve *poetik* yaklaşım, dilsel-düşünsel yaklaşım) ortaya çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Ekoloji, Derin Ekoloji, Sosyal Ekoloji, Politik Ekoloji

SUMMARY
ECOLOGICAL VIEW OF HEIDEGGER; BASIS FOR POSSIBLE ECOLOGICAL
DISCUSSION

Heidegger's philosophy is mostly discussed on; ontology - phenomenology - hermeneutics - existentialism - criticism of modernity (science-technical-art) - 'thinking' - religion and politics. Heidegger's inquiries have been included in the literature of the ecological thought, which has been widely discussed since the 1970s. However, all ecology movements have referred to Heidegger superficially (focused on technology discussions). Except for Deep Ecology and Nazi "Ecology", Heidegger's possible relationship with any ecology movement (social ecology, eco-socialism, eco-feminism, eco-anarchism) has not been questioned. This study claims that Heidegger has a unique approach to ecology by considering Heidegger's thoughts as a whole. Heidegger's unique approach to ecology is presented as broadly as possible by dealing with the discussions among the ecology movements by making mutual readings and interpretations. This study claims that Heidegger's thought reveals an ecology-oriented thought when considered in its entirety. In addition, approaching to the controversial debates on 'ecology' (such as tension of subject, consciousness and nature - tension of anthropocentrism and environment-centeredness - tension of capitalism, technology and property) from a different perspective, it is aimed to reveal the possibilities for the solution (such as *aletheic* and *poetic* approach, linguistic-intellectual approach).

Keywords: Heidegger, Ecology, Deep Ecology, Social Ecology, Political Ecology

TEŞEKKÜR

Bu çalışmaya dair ilk düşüncelerim Ankara Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimimi sürdürdüğüm esnada 'Çevre ve Teknoloji Felsefesi' dersi aldığım sırada gelişti. Doç. Dr. Senem Kurtar'dan aldığım ders esnasında; Heidegger'in teknoloji üzerine yorumlarının Ekoloji akımları içerisindeki tartışmalarda etkili olduğunu düşünmeye başladım. Daha sonrasında, gene Doç. Dr. Senem Kurtar'dan aldığım 'Fenomenoloji' dersinde Heidegger'in ontoloji, sanat ve düşünmek üzerine tartışmalarının 'ekolojik' bir perspektifle ele alındığında önemli bulgular yaratabileceğini düşünmüştüm. Bu nedenle, çalışmamın esin kaynağı olan dersleri veren Senem Kurtar'a özel bir teşekkür etmem elzemdir.

Akdeniz Üniversitesi'nde yüksek lisansım esnasında (aynı zamanda danışmanım olan) Prof. Dr. Hasan Aslan 'Teknoloji Felsefesi' ve 'Fenomenoloji' dersleri esnasında çalışmamın detaylı bir şekilde geliştirilebilmesi için önemli katkılar sağlamıştır. Bu nedenle danışman hocam Prof. Dr. Hasan Aslan'a ayrıca teşekkür etmek isterim.

Bu çalışma esnasında; girdiğim politik platformlar ve ekoloji odaklı platformların Heidegger'e olan (NSDAP üyesi olması) 'önyargı'ları uzun ve soluksuz tartışmalar yaşamamıza vesile olmuştur. Hem Heidegger hakkında, hem de ekolojik-politik tartışmalar (bilim-teknoloji-doğa-etik vs.) içerisinde 'karşıt' argüman üreten bütün anarşist-ekolojist-vegan vs. arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Son olarak, benim yirmi beş yıldır çeşitli şekillerde okumama olanak tanıyan, sağda-solda yaptığım bütün isyanlara, gevezeliklere, şarlatanlıklara ve anarşist tavrıma sessiz ve sakin bir şekilde hem göğüs geren hem de sessiz destek veren aileme teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

Heidegger hakkında yazmak, Heidegger'i alımlamak, onun düşüncesi üzerine tartışmak ne'dir? Bu çalışmada olabildiğince Heidegger 'anlatılmayacaktır'. Heidegger'in düşüncesinin içerisinde ekolojik bakış açısının nasıl 'kendini açımldığı' hakkında tartışmalar ileri sürülecektir ve ekoloji üzerine geliştirilen bakış açılarının farklılıklarına rağmen Heidegger düşüncesinin bu bakış açılara nasıl bir zemin olabileceği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Uzun dönemlerdir, ara ara Heidegger'in yazdıklarını okuyor onun düşünce'lerini dil'e getirişini izliyorum/duyuyorum. Heidegger'le her karşılaşmamda farklı bir sesin karşıma çıkması beni Heidegger hakkında konuşurken tedirgin etmektedir. Bir düşünür olarak Heidegger genel olarak aynı sorular eşliğinde düşünürken; soruların soru olma halini, şeylerin ne'liğini ve yanıtların sürekli geliştirilmesi gerekliliğini ele almaktadır. Heidegger felsefesi bütün bir batı felsefesini (onun deyimiyle batı metafiziğini) düşünmek ve diğer düşünürlerle diyaloga girmek demektir. Bu diyalog; hem Parmenides'çi tavrı, hem Herakleitos'çu tavrı eş zamanlı olarak barındırmaktadır. Grek düşüncesinin iki farklı kutbu gibi anlamaya yatkın hale getirildiğimiz bu düşünürler, Heidegger'in düşünce biçiminin içinde ortak sorunun (varlık sorusu) farklı bakış açılarını dile getirirler. Platon, Aristoteles, Duns Scotus, Agustinus, Descartes, Galileo, Newton, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Kierkegard, Nietzsche, Brentano ve Husserl gibi bütün büyük düşünürler Heidegger'in tartışmalarının içinde kendilerine yer edinmişlerdir. Bu kadar geniş bir tartışma zemini Heidegger için 'Batı Metafiziğinin' genel haritasını ortaya çıkarmaktadır. Kendi düşünce yolunda her düşünürün temellerini attığı düşünce patikaları mevcuttur.

Heidegger ontoloji problemini (varlığın unutulmuşluğu) Greklerle beraber düşünüp yeni çağın (Descartes ile başlayan) epistemoloji öncelikli felsefi bakışını eleştirir. Heidegger; Dilthey'in hermeneutik bakış açısıyla ve Nietzsche'nin eleştirelliği ile beraber düşünür. Bununla beraber, Greklerin düşüncesindeki kavramların (*aletheia – aution – hypekeimenon* vs.) Roma'daki çevirileri ile beraber neye dönüştüğünün ve bu dönüşümün düşünceyi nasıl şekillendirdiğinin izini sürer. Husserl'den etkilenecek geliştirdiği kendi fenomenolojik yöntemi ile karşılaştığı düşünürlerin düşüncelerini dekonstruksiyona tabi tutarak söylenenlerin yanı sıra söylenmeyenlerin, görünenlerin yanı sıra örtülü olanların açımldamasını yapmaya çalışır. Böylece hakkında Varoluşçu, Hermeneutikçi, Fenomenolog gibi yaklaşımlar üretilse bile Heidegger hiçbir felsefi düşünce geleneğinin içerisinde yer almayan bir 'soru', 'sorgulama' olarak kalır.

Heidegger hakkında karara varmak zordur. Bu nedenle, çalışma boyunca Heidegger'in kendisini-açığa-çıkarmasına ve özünü-sürdürmesine fırsat vermeye çalışılacaktır. Heidegger'in sorularını; baktığımız perspektiften (ekoloji üzerine bir düşünce çabası olarak) Heidegger düşüncesinin içerisindeki satır aralarında aramaya çalışacağız ve özellikle cevapsız bırakarak (teknik düşünüşün insanı olarak onları çerçevelemeden) düşünce içerisindeki düşünmediklerimizi düşünülür hale getirip kendi-özlerini-sürdürmelerine olanak tanımakla elimizden gelenin en iyisini yapmış olacağımızı var'sayacağız.

Çalışmaya Başlarken;

Birazdan okuyacağınız metni Türkiye'deki Heidegger çevirilerinden ve Heidegger üzerine yazılmış metinlerden oluşturmuş bulunmaktayım. Bu metinler aracılığı ile sık sık Heidegger'in kendi yazdıklarına yöneldim. Bu süreçte okumalarım esnasında zorlandığım bir konu olarak Türkiye'deki Heidegger çevirileri hakkında bir tartışmayı açığa-çıkarmak zorundayım.

İlk olarak Heidegger çevirilerini yapan Türkiyeli çevirmenler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Kendileri çok önemli çalışmalara imza atmış olsalar da aralarında bir anlaşma ve birbirlerini takip etmeme gibi bir tutum görünür hale gelmektedir. Aslında bu durum Heidegger'in çok-anlamlılığı içerisinde makul bir durumdur. Özellikle Heidegger'i dönemlere ayırmaya çalışma tutumları göz önüne alındığında bu durum anlaşılabilir. Oysa Heidegger ile ilgili benim tavrım; kavramlarının çok-boyutluluğu Varlık ve Zaman'dan beri ortada olması üzerine kuruludur. *Dasein* kavramı çevrilemez; "Orada-Varlık, Oaradalık" gibi çeviri denemeleri mevcuttur. Hatta benim de zaman zaman ileri sürdüğüm üçüncü bir anlam olarak 'Das-Ein' (Orada-Varlık'ın Birliği) imasını da taşımaktadır. Heidegger'in kendi diline de yerleşmiş olan 'Kehre' (dönüş dönemi) Heidegger'i ikiye ayırmamaktadır. Heidegger orada kendi düşüncesinin gelişimini ve tekrar üzerine düşünce ayrıca ortaya çıkan düşünülenleri ele almaya başlamaktadır. Erken dönem düşüncelerinin eleştirisine ve yeniden okumasına vesile olmuş ve düşündüklerinin boyutluluğunu artırmıştır. Burada, Heidegger'in düşüncesini en önemli iddiası üzerinden yorumlamak gereklidir. Bu zemin; Öz'ün Var-oluş olmasıdır. Öz'ün kendisini sürdürme çabasıdır. Değişim ve dönüşümler; öz'ün öz'lüğünü sürdürmesinde görünür-olanlardır. Baştan sona olan bu değişim ve dönüşüm, bir zıtlasma manasını içermemektedir. Öz'e aitlik devam etmektedir. Buradan düşündüğümüzde Heidegger, varlığı sürekli açıklamaya devam etmektedir. Varlığın öz'ünün, var-oluşunun çeşitli görünümünün kendisini göstermesine olanak tanımaktadır.

Bu bağlamdan hareketle metinleri okurken karşılaştığım sorunları çözümleyebilmek için; çok boyutlu olduğunu düşündüğüm özgül kavramları Türkçeleştirip tek anlamlı bir düşünce çerçevesi kurmaktan imtina edeceğim. Bu çalışmayı Türkçe yazmamdan ötürü okurların karşılaşacağı olası sorunları ortaya koymaya çalışacağım. Heidegger düşüncesiyle uğraşa-bilmek için öncelikle Heidegger düşüncesinin örtüsünü-kaldırmak gerekmektedir. Bu nedenle çevrilemez kavramların çevirisi konusunda kafa karışıklıklarına fırsat vermemek için elimden geldiğince Heidegger'in kavramlarını Heidegger'in Almanca açımladığı biçimlerde kullanacağım. Örneğin yukarıda bahsettiğim 'çerçeveleme' kavramı bazı kaynaklarda 'çatı' olarak geçmektedir. Doğan Özlem'in Tekniğe İlişkin Soruşturma çevirisinde izah ettiği şekliyle: 'çerçeveleme – çatı' gibi anlamlara gelen *Gestell/Ge-stell* kavramsallaştırması; çok boyutlu bir anlatıyı ima etmektedir. *Stell* fiili; maruz bırakma – meydan okuma anlamlarına gelir ama Almanca '*Stellen*' kök-fiilinin diğer bileşik fiillerde anlam çokluğu söz konusudur. 'Ge' ön eki de bir araya toplama gibi bir anlam ifade etmektedir. Heidegger'in '*Ge-stell*' kavramı; en basit anlatımıyla, 'bir-araya-toplayan-meydan-okuma' anlamına gelmektedir. Yalnız metnin tamamını okuduğumuzda *Ge-stell*'in ne anlama geldiğini Heidegger sürekli genişletmektedir. 'Gizini-açma tarzı olarak maruz bırakma' ya da '*Ge-schick*' (bir-araya-toplayan-yollama/kader/yazgı) ve '*Ge-fahr*' (bir-araya-toplayan-deneyimleme/tehlike) ile birlikte düşünülmesi gereken bir '*Ge-stell*' iması da iç-içe bulunmaktadır.

Çalışmanın yeri geldiği kısımda bu tartışmayı daha da genişleteceğim; şimdilik Heidegger'in Grek'leri okuduğu gibi Heidegger'i okumanın gerekliliğini ön-koşul olarak belirtmekle yetinmek durumundayım ve bu şekilde çok anlamlı kavramları çevirmemeye ve anlatmaya özen göstereceğim.

İkinci olarak da Heidegger'in kendi çalışmalarının çevirilerine dair bir kural olarak bıraktığı tartışmayı ele alacağım. Heidegger yukarıda benim bahsettiğim bir nedenle Grek kavramların çevrilmemesini ön-şart olarak yayıncılara şart koşturmuştur. Yalnız çalışmaları okurken Grekçe şeklinde yazılmasının (örn: ἀλήθεια) okurken zorluk çıkarmasından dolayı örneği '*aletheia*' şeklinde yazacağım. Kavrama dair bilindik manada '*Wahrheit* ya da *hakikat*' gibi bir çevirinin peşinde olmayacağım ve Heidegger'in kendi çevirisinin nasıl oluştuğunu tartışmalara dahil edeceğim. Heidegger'in de bu kavramlar aracılığı ile nasıl bir perspektifle ekolojik düşünce içerisinde düşünülebileceğini detaylı bir şekilde açıklamaya çalışacağım.

Son olarak; düşünmek ve teşekkür etmek birlikteliğine dair Heidegger'in birlikte-okumasını göz önünde bulundurarak; çalışmama destek olan her çeviri düşünürüne teşekkür ederim.

GİRİŞ

Bu çalışma; Heidegger düşüncesi ile ekoloji düşüncesi arasındaki ilişkilerin çok boyutlu bir şekilde ele alınabileceğini açıklamaya olanak tanımak için yapılmıştır. Heidegger; '*Varlık ve Zaman*' adındaki çığır açan 'ontoloji', 'fenomenoloji' ve 'hermenuetik'in bir araya geldiği 'varlık' soruşturmasının ardından diğer çalışmalarında da '*Dasein*'in 'zamansal ufku'nda 'varlık' soruşturmasına çeşitli şekillerde devam etmiştir. Heidegger, kullandığı – yorumladığı kavramları; düşünce serüveni dahilinde zaman zaman dar-anlamlarında, zaman zaman yan-anlamlarında, zaman zaman da çok-anlamlılıkları içerisinde tartışmış ve 'varlık'ı hem kendiliğinde hem de kendiliğini aşan bir edimsellikle birlikte ele almıştır. Bu nedenle Heidegger felsefesi bir konuya ya da odağa 'indirgenemez'dir.

Heidegger'in felsefesi içerisinden açıklanmaya çalışılacak olan her konu (teoloji-teknoloji-bilim-sanat-ontoloji-fenomenoloji vs.) her zaman bir diğeri ile ilişkili olarak düşünölmek ve tartışılmak zorundadır. Bu nedenle, bu çalışmada Heidegger'in ekolojiye dair bakış açısını keşfedebilmek için; onun ontolojik görüşü, fenomenolojik ve hermenuetik yaklaşımları, metafiziğe dair tartışmaları, '*tekhne*' ve 'teknoloji' ile ilgili kurduğı düşünceleri, sanata dair tavrı ve 'düşünme'nin ne demek olduğunu nasıl düşündüğü' ele alınmak zorundadır. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümü Heidegger düşüncesini olabildiğince geniş bir çerçeveden ele almaktadır. Yukarıda bahsedilen yaklaşımlar doğrultusunda onun ekolojik-politik-etik tavrına dair yola çıkmak için Heidegger düşüncesinin nasıl düşünölməsi gerektiğine dair bu adımların atılması gerekmektedir.

Çalışma ilk olarak Heidegger'in ontoloji tartışması doğrultusunda Varlık soruşturmasını ve *Dasein* analitiğini gerektiği kadar açıklayacaktır. Ardından Heidegger'in 'fenomenoloji'nin 'şeylerin kendilerine dönmek' bakışını nasıl yorumladığı ve nasıl gerçekleştirdiğini, Husserl'le benzer ve farklı yanlarından yola çıkarak serimleyecektir. Heidegger'in ontoloji odaklı fenomenolojisi doğrultusunda geliştirilecek sonraki bölüm; Heidegger'in metafizik hakkındaki düşüncesini, Antik Yunan düşüncesini tartışmasını ve Nietzsche'nin iddialarına dair yorumlarını ele alacaktır. Heidegger'in bu konulardaki yaklaşımları; onun bilim-teknik ve sanat ile dil, düşünmek ve politika hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğı soruşturmaların temellerini işaret etmektedir. Heidegger'in düşüncesindeki olası ekoloji problemlerini açıklayabilmek için Heidegger'in kavram havuzuna ve soruşturma biçimlerine hakim olunması gerekmektedir. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümü Heidegger'in düşünmesi içerisinde bütönlöklü bir bakış açısı geliştirmeye odaklanmıştır. Bu bütönlöklü okuma kurgulandıktan sonra Heidegger'in

ekoloji'ye dair olası yaklaşımı oluşturulabilir. Heidegger'in ekoloji'ye dair olası yaklaşımını kurgulamak için odaklanılması gereken bir diğer nokta da Ekoloji Akımlarının tartışmalarını irdelemek olmalıdır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Ekoloji kavramının ve Ekoloji politikalarının nasıl geliştiğine odaklanılmaktadır. Ekoloji; basit şekilde, insan ve çevre ilişkisi değildir. 1970'lerden beri geliştirilen tartışmalarda; ekolojiye dair, etik-politik tartışmalar gerçekleştirilmiştir. İnsan-merkezli, ataerkil, Avrupa-merkezli, kapitalist, modernist, hümanist vs. gibi düşünce halleri içerisinde geliştirilen ekolojik perspektifler birbirleri tarafından eleştirilmiş; en kapsamlı yaklaşıma doğru yol alınmaya çalışılmıştır. Bu nedenlerle ikinci bölümde, ekoloji akımlarının öne sürdükleri yaklaşımları ve argümanları genel hatlarıyla ele alarak ekolojinin çok boyutluluğu gözler önüne serilmektedir. Ancak bu çok boyutluluk içerisinde bakıldığında ekolojiye dair düşünölmeye başlanabilir.

Heidegger'in ekolojik bakış açısının nasıl olabileceğini düşünmek için, ekoloji akımlarının iç tartışmaları önemlidir, çünkü Heidegger'in (ilk bölümde göröleceğı gibi) ekolojik tavrı, ekoloji tartışmaları içerisindeki belirli odaklarla yoğun bir şekilde ilgilidir. Modernizmin ilk güçlü eleştirilenlerinden olan Heidegger; ekoloji akımlarının argümanlarının ilksel örneklerini barındırmaktadır. Ayrıca eleştirileri de 'ontolojik', 'fenomenolojik' ve 'dilsel' olduğundan ekoloji akımlarında ortaya çıkan temelsiz/kökensiz politik argümantasyonlara kaynak olma ve o argümanları güçlendirme-temellendirme-dönüştürme ve ortaklaştırma potansiyelini barındırmaktadır. Heidegger'in Antik Yunan düşüncesindeki '*phusis*', '*tekhne*' ve '*logos*' kavramları ile sorgulamaya başladığı ve Nietzsche argümanları ile genişlettiğı modernite eleştirileri (bilim – teknoloji – sanat – politika) ekoloji tartışmalarının 1970'lerde başladığı temel zemin olma özelliğini göstermektedir. *Richtigkeit* (doğruluk) ve *Wahrheit* (hakikat – *aletheia*) tartışması ile de modernite'nin temelleri, argümanları ve ona yönlendirilen eleştiriler çok boyutlu bir dinleme/düşünme/tartışma olasılığına kapı aralamaktadır. Ekoloji tartışmaları içerisindeki temel nokta olan; insan-merkezlilik ve çevre-merkezlilik problemi Heidegger düşüncesi içerisinde hem '*phusis*' ve '*logos*' tartışmalarında hem de '*Das Ding*' ve *dörtlü* (Yeryüzü-Gökyüzü-Ölümlüler ve Tanrısal Olanlar) tartışmasında önemli bir karşılıklı okuma olarak görölmelidir. Heidegger'in ekoloji yaklaşımı 'ekoloji' kavramının kullanılmadığı ama ekoloji akımlarının gündemindeki bütün tartışmaların zemininde gezinmekte ve bu tartışmaları içermektedir. Bu iddianın kanıtı olarak; çalışmanın sonuç bölümünde, Heidegger düşünmesi ile ekoloji akımlarının argümanları karşılıklı okuma yapılarak birlikte ele alınacak ve geniş bir perspektif elde edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışma; gerek çeviri yetersizlikleri, gerek literatür eksiklikleri ile sınırlı bir çalışma olduğunu kabul etmektedir ve daha geniş bir tartışmayı başlatıcı niteliği dışında daha büyük bir misyonu kabul etmemektedir. Bu durumun birkaç nedeni vardır. İlki, Heidegger'in kendi 'dil'i ile düşünmeye çabalamanın zorluğudur. Heidegger; 'batı metafizik tarihine' karşı çıkışında ve onu aşmaya çalışmasında 'dil oyunları' ile '*poetik*' bir düşünme peşinde yazmaya-konuşmaya-dinlemeye çalışmıştır. Bu nedenle, gerek 1933-1945 NSDAP döneminde Nazi'ler tarafından gerekse o dönem sonrasında bazı Marksist ve Liberal düşünürler tarafından 'çarpıtılarak' (yani yorumlanarak) okunmuş ve eleştirilmiştir. 'Dil' ve 'düşünce'si ile gelişen bu tartışmaların da ortaya koyduğu şekilde, tek ve sabit bir Heidegger düşüncesi iddia edilemez. Heidegger'in bu şekilde okunması da (diğer bütün okumalarda olduğu gibi); 'idea-lojik, gözlerle' sınırlanmış olduğundan ötürü 'sadece' Heidegger'in her kavramına olabildiğince değinme çabası taşımaktadır. Çalışmanın yetersizliğine dair bir diğer neden ise yukarıda bahsettiğimiz durumun içindeki 'politik angajmanlar'ımızdır. Bizim, çalışmada özellikle NSDAP ekolojisi ile Heidegger'den ve Marksizm, Sosyalizm, Feminizm, Anarşizm gibi ekoloji yaklaşımları ile Heidegger'den birlikte bahsetmemiz bazı okurları, bazı bölümlerde 'kör' hale getirme tehlikesini barındırmaktadır. Bu nedenle sadece tartışmaların başlatıcısı olma iddiasından ötesini taşımamaktadır. Bu çalışma ardından tartışmaların genişletilmesi arzulanmaktadır.

Tüm bunlara rağmen; Heidegger ve Ekoloji üzerine düşünmek, hem onun yazdıklarını hem de ona dair yazılanları bir arada 'ekolojik' bir gözle okumaya çalışanlara (ve başarılanlara) çok önemli katkılar sağlayacağı bir ihtimal olabilir. Bu ihtimal, 'dünya' – 'yeryüzü' – 'bilim' – 'teknoloji' – 'etik' – 'politika' – 'sanat' hakkında 'ekolojik' bir eleştiri kurgularken 'politikleştirilmiş kavramlara' sıkışmanın ötesine geçilebilmesi ihtimalidir ve bu durum, çalışmanın elde edebileceği olanaklardan sadece biridir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER DÜŞÜNCESİ

Heidegger düşüncesini açımlayacağımız bu bölümde ontoloji, fenomenoloji, hermeneutik (dil), metafizik, *tekhne* (Bilim, Teknik ve Sanat) ve politik ontoloji üzerinden düşüncelerini detaylandırmaya ardından da bu düşünceler doğrultusunda ekoloji ile nasıl bir ilişkisi olduğu ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1. Ontoloji

1.1.1 Heidegger'in Varlık Sorunsalı

Heidegger'in Varlık'ın Unutulmuşluğu problemi modern dönemin en önemli eleştirisini ele almaktadır. Bu tartışma en genel hatlarıyla varlık ve var-olanlar arasındaki ayrıma dayanır. Heidegger'e göre 'varlık'ın var-olanlara indirgendiği bir düşünce düzlemi tarihsel olarak oluşagelmıştır. Heidegger 'varlık'ın öz'ünün (*Wesen*) ne olduğunu sorgulamaya açar ve öz'ünün var-oluş olduğunu öne-sürer. Öz'ün var-oluş olması; hem varlık'a dair bir tavrı, hem de düşünceye dair tavrı ortaya çıkaran ilk yaklaşımdır. Heidegger'in *Dasein* olarak kavramlaştırdığı 'varlık' tartışması içerisinde çok boyutlu bir ilişki zeminini açılar.

- i) Varlık ve var-olanlar
- ii) *Dasein* ve *Seyn*
- iii) Ontik olan ve ontolojik olan
- iv) *Essentia* (öz) ve *existentia* (var-oluş)
- v) Doğruluk (*Richtigkeit* - *veritas*) ve hakikat (*Wahrheit* – *aletheia*)

1.1.2. Ontik ve Onto-lojik Ayrımı

Heidegger için Batı Metafiziği; varlık'ı var-olanlara indirgemıştır. Peki varlık'ın var-olanlara indirgenmesi ne demektir. Bu indirgemenin keşfi için Heidegger Grek felsefesine yönelir. Batı Metafiziğini kökenlerine doğru yolculuk yaparak dekonstrükte edecektir. Ontik olan, şey'lerdir, görünüşte olanlardır, göründükleri şekliyle yorumlananlardır. Oysa onto-lojik olan ise *logos* ile ilişkilidir. “*Logos* hep akıl, yargı, kavram, tanım, neden ve ilinti olarak 'çevrilmekte' yani hep yorumlanmaktadır.” (Heidegger, 2020: 62). Heidegger bu yorumların ötesinde bir *logos* içeriği düşünmektedir.

Logos'un ne demek olduğunu tartışan Heidegger, Aristoteles'in düşüncesindeki *phainestai* ve *logos* ilişkisini ifade eder. *Logos*'un *lego* (konuşmak) kökünden gelmesi ile

ilişkisi üzerinden düşünerek *logos*'un Aristoteles düşüncesinde *deloun* olarak bir söz olduğunu yani “sözü edilenin” söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi” (Heidegger, 2020: 62) olduğunu söyler. Apaçık hale getirilmesi, ‘(apo)phainestai’ (görünür kılma) ile ilişkilidir. Ontolojik olan; ‘to on’un (varlık) sözle ve görünür hale gelme ile düşünülmelidir.

Peki ontik ve ontolojik arasındaki ayrım üzerinden düşünmeye başladığımızda karşımıza neler çıkar? Nasıl bir yaklaşım görünür hale gelir? Varlık’ın ontolojik zemini tartışması aynı zamanda *ousia* ve *hypekeimon* açıklamalarını tartışmaya açar. *Ousia*, *essentia* ile bağlantılıdır, öz (*Wesen*) anlamına gelir. *Hypekeimenon*’da aynı şekilde *essentia* ile bağlantılıdır ve altta-duran-zemin olarak düşünülür. Roma döneminde *hypekemenon*, *sub-iectum* ile tercüme edilmiştir ve zemin olarak düşünülür. Heidegger’e göre bu kavram hiçbir şekilde tarif edilemez. Varlık söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Roma düşüncesi ile beraber bu kavram *sub-iectum*, *subject* (özne) şeklinde bir dönüşüme uğramıştır. Bunun son adımı Descartes düşüncesindeki ‘*cogito ergo sum*’dur. Descartes ile beraber ‘*sum*’un (var-olmak) olanak koşulu ‘*cogito*’ya (düşünme) odaklanmıştır. Böylece, metafizik gelenekte Varlık’ı bütün açığa-çıkma-olanaklarından uzaklaştığı, epistemolojinin ön-plana çıkarıldığı bir düşünme gelişmeye başlamıştır.

Heidegger’in kökene ve öze dair sorgulamaları, varlık’ın bütün olanaklarının açığa-çıkabildiği bir yaklaşımın peşindedir.

1.1.3. Doğruluk ve Hakikat

Batı metafiziğinin destruksiyonu, batı metafiziğinin toptan reddini amaçlamaktadır. Fakat bütünlüklü bir reddetme oluşturmak için varlık’ın ne’liği (özü) tam olarak açılanmak durumundadır. Böyle bir yaklaşımın indirgemeci olan tutumları ortaya serimlemesi gerekmektedir. Heidegger için bu yaklaşımı açığa çıkarmak için doğruluk (*Richtigkeit*) ve hakikat (*Wahrheit*) hakkındaki tartışmaları da ontolojik zemini düşleyebilmek için önemli olacaktır. Batı metafiziğindeki doğruluk düşüncesi ‘uyumluluk’ üzerinden gelişmektedir. Yani örneğin; söz’ün, söz’ün söylendiği şey’e uygun olması. Yalnız buradaki önemli etki şudur ki; *subject* (özne) üzerinden *object* (*Gegenstand* - nesne) hakkındaki yaklaşım görünür olmaktadır. Oysa Varlık hakkında hakikati aramaya çabalarsak bu ‘doğruluk’ odaklı yaklaşım bize bütünlüklü bir yaklaşım sağlayamaz.

Heidegger, bu düşüncesini de ele alırken Grek düşüncesindeki kavramlara odaklanır. Parmenides’in Varlık ile hakikat kavramlarını bir arada kullanması (Heidegger, 2020: 323), Herakleitos’un *logos* hakikat hakkında düşünmesi (Heidegger, 2020: 331), Heidegger için bu kavramların birbirlerine-ait-olmalarına, birlikte-ait-olmalarına denk düşmektedir. Greklerin

hakikat (*Wahrheit*) üzerine düşüncesindeki kavram *aletheia*'dır. *Lethe*, Grek mitolojisiindeki ölümler diyarına giderken üzerinden geçilen 'unutuş' ırmağının adıdır. Greklerdeki *aletheia* kavramı; *a-letheia* olarak unutmamak, hatırlamak şeklinde bir anlamla da ilişkili düşünülmektedir. Heidegger Grek düşüncesinde, kavramların birlikteliklerini ön plana çıkararak açıklamalar yapar. *Aletheia* ile ilgili de konuşurken; '*logos*' ve '*phainestai*' ile ilişkili olarak düşünülmektedir. *Aletheia* (hakikat), varlığın-kendini-açığa-çıkarmasıdır; yani *logos*'a örtük-olmama halidir (Heidegger, 2020: 331).

Logos'a örtük olmama nedir? Bu yaklaşım bizim için, Varlık'ın sadece tek bir olanağı ile anlaşılmasının ötesine geçme çabasını ifade etmektedir. Heidegger'in de 'Tekniğe İlişkin Soruşturma'da bahsettiği şekilde; "... yalnızca doğru-olan (*Richtige*), henüz hakikat-olan (*Wahre*) değildir. Yalnızca Hakikat-olan, bizi, kendi özünden hareketle ilgilendiren şeyle serbest bir bağıntıya sokar." Buna göre, varlığın doğru tanımını bize varlığın özünü göstermez. "...Hakikat'e yaklaşabilmemiz için, "*Hakikat-olanı, doğru-olan aracılığıyla aramalıyız.*" (Heidegger, 1998: 46) Böylece; doğru-olan aracılığıyla hakikat-olanın peşine düşebiliriz ve peşinde düşünebiliriz. Hakikat olan; *logos*a-örtük-olmayandır, varlığın-kendini-açığa-çıkarmasıdır, kendini-kendinde-açığa-çıkardır.

1.1.4. *Dasein*, Dünya İçinde Olmaklık ve Dünyasalılık

Heidegger '*Dasein*' analitiği ile (*Dasein*'i çözümleyerek) ekzistansiyallığı (Heidegger, varlığın zamansal ve anlamıyla ilişkili var olmaklığı olarak varoluş kavramını ekzistansiyal olarak adlandırır) ve temporalitesi (zamanı) anlamaya çalışır. Var-olanlar ontik olarak zaten oradadırlar, yalnız varlık'ın var-oluş ile ilişkisi hem anlama hali hem de zamanla ilişkinin analizini gerektirmektedir. Heidegger metafizik geleneği var-olanlarla ilgilenip varlığın anlamını sorgulamamasını eleştirdiği için varlık ve zamanda insan, bilinç, özne, ruh, kişi gibi kavramları kullanmaktan uzak durur (Ökten, 2019: 102) *Dasein*'in çok boyutlu analitiği, varlık'a dair genel-geçer üretilen antropolojik ve araçsalci yaklaşımların arkasında yatan var-oluşunun örneklendirilmiş araştırmasıdır. Heidegger, *Dasein*'in fiili var-oluşunu açıklar. Yani *Dasein*'in kendini açıkladığı kendi fiili oluşunda, *Dasein*'in kendini gösterdiği durumlar açıklanır ve üzerine düşünülür. *Dasein* ancak kendi varoluşunu başka bir bakış açısı ile görmeye çalıştığında kendini gösterebilir.

Heidegger'in varlık üzerine düşüncesi, *Dasein* kavramlaştırmasıyla kendini-açıklamaya-başlar. *Dasein*; *Da-sein* olarak, orada-varlık anlamındadır ama orada-varlık, *Dasein*'in bütün birlikteliklerini açıklamaya yetmez, sadece başlangıç düşüncesini oluşturabilir. Heidegger düşüncesinde *-da-* kavramının açıklık anlamı da vardır. Heidegger *Dasein* kavramı

üzerinden; öz'ünün var-oluşunun sürekli bir açıklığın içinde olmasını da ele alır. Heidegger, *Dasein*'in var-oluşu üzerine düşünürken mekânsal, zamansal ve yaşantısal anlamları açımamaya çalışır. *Dasein*'in hergünkölüğünü (dünya-içinde-olmaklık ve dünyaya-fırlatılmış-olmaklık), hepbenimkiliğini (kendi-için-olmaklık) ve tarihselliğini (birlikte-olmaklık) serimler. *Dasein*'in açıklığı anlama üzerine gelişir. Bu anlama '*logos*' üzerinden düşüncede ve sözde gelişir. *Dasein*'in açıklığını ancak kendini kendinde gösteren söyleme (*logos* ve *aletheia* birlikteliği) ile hakikatle ilişkisi ortaya çıkacaktır. Bu nedenle *Dasein*'in çözümlemesi yapılırken *Dasein*'in hergünkölüğü içerisinde yapıp ettiklerini – karşılaştıklarını anlamaya çalışmak gerekir.

Dünya-içinde-olmaklık '*In-der-Welt-Sein*'; bilinegelen içindelik ilişkisi değildir, kapsayıcı olmak (dolabın içindeki giysiler) ya da temassız bir ilişki (nesneler birbirlerine dokunmazlar) değildir. Dünya-içinde-olmaklık, dünya ile ilişki halinde olmaklığı açımalar. Dünyanın dünyasallığının ne olduğunu düşünmek önemlidir. Dünyanın dünyasallığı diğer var-olanların toplamı değildir. Çevreleyen-dünya ya da çevre olarak çevrilen '*Umwelt*' değildir. *Umwelt* var-olanların dünyasıdır, ontik dünyadır. Dünyanın dünyasallığı -*Weltlichkeit*- ise ekzistansiyal-ontolojik bir dünya anlayışını açımalar. Heidegger için *Dasein*, dünya ile vardır. Dünyaya anlam verir, dünya tarafından anlamlandırılır. Bu ilişki eş-zamanlıdır. Öncelik ilişkisi barındırmaz. Çünkü *Dasein* her zaman kendini dünyaya-fırlatılmış olarak bulur. Dünyasız bir *dasein* mümkün değildir. Buradaki anlama ve anlamlandırma ilişkileri diğer var-olan şeylerin -el-altında bulunanların- '*Zuhanden*' olanların edimi değildir. Örneğin taşın bir dünyası yoktur. Bu nedenle şeyler birbirlerine dokunamazlar. Dokunma karşılıklı bir açıklık gerektirir. *Dasein* kavramında yer alan açıklık, *Dasein*'in nesnelerle temasını ve ilişkisini de görünür hale getirir. *Dasein* şeylerle anlama üzerinden ilişki kurar. Heidegger için buradaki 'anlama' tanımlama değildir çünkü tanımlama sabitler. Oysa *Dasein* için 'anlama' her-zaman mesafe-kaldırmak üzerinden düşünülmelidir. *Dasein*'in şeylere yakınlığı ve uzaklığı söz konusudur ve *Dasein* şeylerle mesafe-kaldırıcı ilişki kurabilmektedir.

Dünya-içinde-olmaklık; şeylerle-birlikte-olmaklık, diğer-*Dasein*larla-birlikte-olmaklık ve *Dasein*'in-kendisiyle-birlikte-olmaklık şeklinde gerçekleşir. *Dasein* her zaman hem kendisiyle, hem diğer *Dasein*'lerle, hem de şeylerle birliktedir. Bu durum *Dasein*'in her zaman '*Mitsein*' olma halidir. *Dasein* dünya-içinde şeylerle karşılaşır. Bu karşılaşma ilk başta hergünkölük (*Alltaglichkeit*) üzerinden karşılaşmalardır ve kullanımsaldır. Var-olanlar, el-altında-bulunan malzemelerdir. Var-olanlar kurulan ilişkiler gündeliktir, bir-şey-içindirler yani amaçsaldırlar, 'üzerine düşünölmeyen' (sıradan) kullanım ilişkileridir. Bahsedilen bu ilişkiler var-olanlarla *Umwelt* üzerinden gelişen ilişkilerdir, ontiktir. El-altında-bulunanlar

‘*Zuhanden*’ olarak tanımlanırlar. Heidegger burada çekiç örneğini ele alır. Çekiç’in bir şeyi bir şeye çakmak için olan uygunluğu hergünlük ile ilişkilerde sorgulanmadan gerçekleştirilir. Aynı şekilde diğer *Dasein*’larla ve kendisiyle de hergünlük ilişkileri sürdürür. *Dasein* diğer *Dasein*’larla hergünlük ilişkileri sürdürür. Bu ilişkileri sürdürürken her zaman bir haletiruhiyeye sahiptir. Heidegger bu duruma bir-hal-içinde-bulunma der. *Dasein* her zaman bir duygu durumu ile hareket eder. Bir-hal-içinde-bulunma bu durumu anlatır, gayri-sahih ilişkilerdir. *Dasein*’ın anlama ile beraber oluşan ontolojik ekzistansiyal ilişkileri sahilik (otantiklik) kazanır.

Heidegger için gayri-sahihlik ya da sahilik diğer bütün kavramsallaştırmaları gibi olumsuz-negatif anlamlar içermezler. Heidegger var-oluşu ele aldığı için bu iki kavram da olumsal kavramlardır. Yani sadece bu ekzistansiyallikler mevcuttur. Heidegger bunları boyutlandırarak ele alır ve anlatır. Düşünmeyi ve sorgulamayı genişletmeden öte bir etik tartışmaya girmez. Temel derdi ontolojik analiz yapmaktır.

Dasein’in dünya-içinde-olmaklık ile beraber kurduğu bütün ilişkiler ilgi ilişkileridir. Heidegger burada ‘*besorgen*’ kavramını kullanmaktadır. Heidegger bilincin yönelimselliğinden değil *Dasein*’in ilgisinden bahseder. *Dasein*’in dünyayla-şeylerle-ve-kendisiyle ilgi ilişkisi ‘*sorge*’ kökünden anlam kazanır. ‘*Sorge*’ kavramı türkçeye kaygı, itina etme, ihtimam-gösterme ve gözetme olarak çevrilmektedir. Heidegger kaygı kavramını daha sonra ele alacaktır ve o kavram hakkında konuşurken ‘*Angst*’ diyecektir. Bu nedenle *Sorge*, ‘kaygı’ değildir. ‘*Sorge*’ kavramı ilerde bahsedeceğimiz ‘*Fursorge*’ (esirgeme, itina gösterme) anlamındadır. Bu nedenle ‘*Sorge*’ kavramı yoğunlukla, ihtimam-gösterme, ilgi ya da gözetme olarak düşünülmelidir. *Dasein*’in şeylerle kurduğu ilişki ‘*Sorge*’ üzerinden gerçekleşir.

Dasein’in ‘*sorge*’ üzerinden kurduğu ilişkiler hep o *Dasein*’a aittir yani hepbenimkilik (*jemeinigkeit*) ilişkileridir. *Dasein*’ın *Dasein*’lığı hepbenimkiliktir. Buradaki en net örnek *Dasein*’in ölüme-doğru-olmaklığıdır. *Dasein* her zaman en sonunda hep kendi ölümüyle karşılaşacaktır. Bir başka ölümlerle karşılaşması bile hep kendi ölümü üzerinden anamlanır. Ölüme-doğru-olmaklık *Dasein*’in *temporal*’liğinin en görünür olduğu yer olmaktadır. Böylece *Dasein*’in zamansallığının nasıl olduğu üzerine düşünmek gerekliliği kendini açılar.

1.1.5. Zamansallık ve Tarihsellik

Heidegger için zaman ontolojik bakışında dışarda bir şey değildir ya da bilincin zamanla kurduğu ilişki sorgulaması gibi psişik ya da epistemik de değildir. Zaman’ı ele alırken verdiği örnekler zamanın neliğine dairdir. Gündelik yaşantıda zaman geçmiş, şimdi, gelecek diye tarif edilegelmektedir ve birbirlerinden koparılmışlardır. Heidegger’in zaman analizi dünyanın

dönme eylemi gibi ya da karbonun bölünme eylemi gibi ontik olana bağımlıdır. Zaman ile ilgili kullanılan her tanım aslında var-oluşun geleceğe doğru aşkınsallığı ile kurgulanmıştır. Matematiksel zaman bu yaşantısallığı tanımlarla ifade ederken şeylerin hareketinden yola çıkmıştır. Yalnız bu görüş doğrultusunda zaman üzerine yorum yapan düşünürler zamanı şimdilerin art-arada gelişi üzerinden noktasal olarak ve bütünlük kurmak açısından da ilerlemeci bir anlayışla ele almaktadırlar. Heidegger için ise bu durum var-olanlar üzerinden ontik zaman anlayışının sonucudur.

Heidegger için zaman da aynı dünya gibi *Dasein*'in anlamlandırmasıyla ontolojik-ekzistansiyal bir yaklaşımla düşünülmelidir. Bu nedenle Heidegger zaman kavramından da zamansallık olarak bahsedecektir. Zamansallık her zaman bir-hal-içinde-bulunma ile beraber (burada genel hattı ve hali ile '*sorge*'den bahsetmiştik.) anlaşılmaktadır. *Dasein*'in ekzistansiyal konstitüsü İhtimam-gösterme/gözetme olduğundan zaman da bu yaklaşım içinde çözümlenmelidir. *Dasein* ölüme-doğru-olmaklık bakımından her zaman bütünlüğünü ölüm ile karşılaşınca tamamlayabilecektir. *Dasein*'in ölüme-doğru açıklığı ve ihtimam gösteren/gözetken hali zamanla ilişkisini kurmaktadır. Bu düşünce doğrultusunda Heidegger için odaklanılan zaman gelecektir. Gelecek zamansallığın ekzistansiyal konstitüsyonudur. Heidegger gelecek'ten yola çıkılarak düşünerek; geçmiş'i her zaman 'oldum-olasılık' olarak ve şimdi'yi de her zaman 'şimdileştirme' olarak kavramlaştırır. Bu kavramlaştırmalar zamansallığın ekstazlarıdır. Ekstaz kavramı; *Ek-staz* olarak, sabitleştirilen zamandan bir çıkışı anlaşılır hale getirmektedir (Heidegger,2020: 487). Oldum-olasılık; bilinegelen manasıyla geçmişin her zaman şimdi üzerindeki etkisinin varlığını imler. Oldum-olasılık düşüncesi ile geçmiş de ekstatik olarak yorumlanabilir hale gelir. Şimdileştirme ise her zaman geçmiş'in şimdide anlamlandırılması ve geleceğe doğru açıklığın ekstatik birlikteliğini oluşturan kavramlaştırmadır. Sahih *Dasein* için ekzistansiyal ve ontolojik olarak zamansallık kendini oldum-olası şimdileştirici gelecek olarak kendini açılar (Ökten, 2019: 158).

Dasein'in zamansallığının ekzistansiyalitesi üzerinden tarih düşünüldüğünde; geleneksel tarih (*Geschichte*) anlayışının eleştirel yaklaşımı serimlenebilir hale gelir. Geleneksel tarih anlayışı olayların ardıllığı üzerinden ve özne-bilinç-tin gibi yaklaşımlarla ele alınmıştır. Burada *Dasein*'in tarih içinde konumlandırılması söz konusu olur. Heidegger bu yaklaşımı reddederek *Dasein*'in egzistansiyal konumlanışının zamansallığı ortaya çıkarmasından ötürü tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) anlamlandırır. *Dasein* dünya-içinde-olmaklık bakımından şeylerle ilişkilidir ve mesafe-kaldırıcı bakış açısı ile var-olanlara dokunabilmektedir. Dünya'nın bir var-olan olarak algılanmasının ötesinde dünyasallık kavramı ile birlikte *Dasein*'in var-oluşu tarih ile anlamlandırma içeren bir ilişki yaratır. *Dasein*'in

kendisi ‘tarih içinde durduğu’ için değil kendi varoluşunda zamansal olduğu için tarihsel bir varoluşa da sahiptir (Heidegger, 2020: 555). *Dasein*’in tarihselliği, kendi ekzistansiyallığından yola çıkılarak zamansallık ve dünyasallık ile beraber düşünülmektedir. Tarihsellik ancak *Dasein*’in kendi dünyaya fırlatılmışlığını (kendi geçmişini) oldum-olasılık olarak ve ölüme-doğru-varlık olmasını (kendi geleceğiyle) ihtimam-gösteren varlık oluşu olarak anlayarak düşünülebilir hale gelir (Ökten, 2018: 161).

Tarihselliğin temel konstitüsü kader’dir (*Geschick*). Kader ya da yazgı kavramları Heidegger için determinizmdeki anlamlarının ötesindedirler. *Geschick*; *Dasein*’in sahil kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki asli yaşanmışlığıdır (Heidegger, 2020: 565). Kapalılığı-açma-kararlılığı *Dasein*’in özsel yani var-oluşsal bir imkanıdır. Bu imkan hakikat ile ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Daha önce tanımladığımız hakikat kavramı eşliğinde düşündüğümüzde (*logosa*-örtük-olmayan, varlığın-kendini-açığa-çıkarması, kendini-kendinde-açığa-çıkarıcı); *Dasein*’in özsel-varoluşsal tavırlarından biri kapalılığı-açma-kararlılığıdır. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki *Dasein* kendini kendi dünyasına özgür-bırakır (Heidegger, 2020: 442). *Dasein*’in kader’i kendi oldum-olasılığından gelen şimdileştirme ile geleceğe dair olan (ölüme-doğru-olan) bütün olanaklarının içinde kendini-açıklaması, olanakların mesafelerini kaldırması, ölüme-doğru-özgür olmasıdır. Heidegger ‘*Geschick*’ kavramı’nı ‘Tekniğe İlişkin Soruşturma’ metninde de ele almıştır. O metinde kavramı *Ge-schick* şeklinde vurgulamıştır. – ‘*Ge*’ ön ekinin kattığı bir araya toplama anlamı ile beraber ‘bir-araya-toplayan-yollama’ anlamı katarak kavramı daha da zengin hale getirmiştir (Özlem, 1998: 67). Heidegger için kader kavramı, hakikat kavramı ile beraber ekzistansiyal birliktelik içerisinde olanaklara ve özgürlüklere dair bir ima taşır.

1.2. Fenomenoloji

Fenomenoloji kavramının kökü batı felsefesinde Greklere kadar dayanmaktadır. *Phainomenon* ve *logos* kavramlarının birlikteliği olarak düşünülmektedir. Fakat fenomenolojinin felsefe içerisindeki konumu düşünürlerde farklı tavırları ortaya çıkarmaktadır. Brentano’nun yaklaşımı, betimleyici bir fenomenoloji üzerine kuruludur ve bir çeşit psikolojizm içinde kaldığına dair eleştirilere maruz kalmıştır. Husserl’in Brentano’dan etkilenecek geliştirdiği ‘*Philosophie als Strenge Wissenschaft*’ (Kesin bir Bilim Olarak Felsefe) içerisindeki fenomenoloji, kendisini felsefenin kesinlik problemine odaklar. Husserl için batı felsefesi -avrupa bilimleri- kriz içerisinde ve bu krizin sebebi metafiziksel düşünme ve pozitivist bilimsel yaklaşımların birbirlerine dair tavırlarıdır (Husserl, 2020).

1900'lü yıllarda, psikolojinin gelişimi ve felsefenin önüne geçmesi üzerinden Husserl felsefeye eski önemini kazandırmak istemektedir ve pozitif bilimlerden etkilenecek felsefeyi 'tekin' bir hale getirerek metafizik problemleri aşmayı amaçlamaktadır. Özne-nesne ikiliği üzerinden gelişen gerilime çözüm sağlamak için fenomenolojiyi bilinç ve bilincin yönelimselliği üzerine kurgular. Husserl için özne her zaman transendentaldır. Bunun nedeni ise bilincin her zaman bir şeyin bilinci olmasından ötürüdür. Husserl'in ve genel olarak fenomenolojinin diğer bir sloganı da '*şeylerin kendilerine ulaşmak*' yaklaşımıdır (Husserl, 2020).

Husserl'e göre psikolojist yaklaşımların sorunları, deneyci ve yapısal psikolojik tavrın içerisinde kalmalarıdır. Bu yaklaşımlar, pozitivist olduklarını iddia ederlerken aslında algıyı ve deneyimi ön plana çıkarmaktadırlar ve Husserl'in '*doğal tavır*' dediği bir durumun içinde kalmaktadırlar. Husserl'e göre '*doğal tavır*' içerisinde olmak; şeylerin kendilerini kuşatan örüntüleri ile karşılaştıklarının farkında olmama halidir (Lewis ve Staehler, 2020: 28). Doğal tavrın karşısında Husserl fenomenolojinin temel yaklaşımı -şeylerin kendilerine dönmek- üzerine çalışır. Husserl'e göre bilinç her türlü 'şey' ile karşılaşırken ilk önce şey'in görünümüleri ve şey'in kültürel ve tarihsel örüntüleri ile karşılaşmaktadır. Şey'in kendiliği dışındaki bu örüntüler aşkınlık alanı olarak düşünülmelidir. Doğal tavrın içerisindeyken şey'in kendiliği sınırlandırılmış bir haldedir. Bu sınırlandırmalardan kurtulmak gerekmektedir. Şey'lere dair bilindiği varsayılan her şey askıya alınarak (*Epokhe*) şey'in kendisini apaçık olarak sunabileceği bir bilinç yaklaşımı aranmalıdır (Husserl, 2017: 35, Lewis ve Staehler, 2020: 28-30). Burada *Epokhe* olarak adlandırılan askıya alma tavrı; Descartes'ın meditasyonlarındaki şüphelenilen her şeyi dışarıda bırakma tutumuna benzerlikler söz konusudur.

Farklara odaklanarak anlatıya devam etmek gerekir. Descartes için arındırma işlemi sonrası özne; '*cogito ergo sum*' olarak belirir. Özne, şüphelendiği anda şüpheleniyor olmasından şüphelenemeyeceği için varlığını kanıtlar. Özne, düşündüğü anda düşünüyor olmasından başka bir düşünmeme halinde bulunamayacağı için varlığını kanıtlar (Husserl, 2017: 24.) Lakin burada sorun düşünen varlık olarak kendini kanıtlayan özne; nesne'yi nasıl kuracaktır? Descartes ardından gelişen amprisist ve rasyonalist yaklaşımlar özne'nin nesne'yi nasıl kuracağı, ona nasıl ulaşabileceği üzerinedir ve Husserl'in de derdi tam olarak budur.

Yalnız Husserl burada önemli bir yaklaşımı yakalamıştır. Düşünüyor olmasından ötürü oluşan özne, aslında her düşündüğünde; düşündüğü bir 'şey' de vardır. Düşünce her zaman bir şeyin düşüncesidir. Husserl'in metafiziğin ötesine geçme çabası, özne'nin her zaman transendental olduğunu kanıtlamak üzerine gelişir. Husserl için '*cogito ergo sum*' olarak bahsedilen durumun her zaman '*ego cogito cogitatum*' olması söz konusudur. "Bilinç her

zaman bir şeyin bilincidir.” Bu kanıtlamaya göre bilincin yönelimselliği (intentionality) üzerine tartışmalar açığa çıkar. Düşünmek her zaman bir şey’in düşüncesiyle gerçekleşebilir. Nesnesiz bir düşünce olamaz. Böylece; ‘*tüm harikaların harikası*’ olarak aşkınsal (transcendental) bir özne zorunludur. Böylelikle bilincin iki ilişkisi ortaya çıkmaktadır: *Noema* (bilinç nesnesi) ve *Noesis* (bilinç edimi) (Lewis ve Staehler, 2020: 41-43.) *Noema* ve *Noesis* üzerinden düşünmek; özne – nesne ikiliğini ortadan kaldırmanın ilk adımıdır. Böylece zihin ve madde, ruh ve beden, düşünce ve duyu gibi metafizik ikiliklere dair bakış açısı değişmiş olur. Yönelimsellik düşüncesi aradaki ilişkiye odaklanır ve kutupluluk hali boyut değiştirir. Öznenin yönelimsel olarak kurulmasıyla fenomenolojinin temelleri atılır. Yönelimsel özne aslında her zaman reflektiftir. Bu nedenle özne şeylerin kendileri ile karşılaşırken redüktif (indirgeyici) bir bakış açısı geliştirmek durumundadır. Bunun nedeni her türlü aşkınlığın bir kenara bırakılma zorunluluğudur (Husserl, 2017: 35). Husserl fenomenolojisini oluştururken Transcendental redüksiyon, eidetik redüksiyon, fenomenolojik redüksiyon gibi redüksiyonlardan bahsetmek durumunda kalacaktır. Bu redüksiyonlarla Husserl ‘*şeylerin kendilerine*’ yönelmeyi başaracağını düşünür ve öz’ü görülemez ancak bu redüksiyonlardan sonra gelişebilir.

Transcendental İndirgeme;

Burada düşünmemiz gereken bakış açısı Kant ve Locke üzerinden daha rahat ifade edilebilir; Husserl bilinci boş bir levha olarak kurgular, ama Locke’tan farklı olarak Bilinç; öz’lerin taşıyıcısıdır. (Eidetik indirgemedede daha detaylı bir indirgeme yöntemi ile bu konu açılacaktır.) Kant için ise a priori bilgi bilinçtedir. Şimdi Husserl için, hem a priori bilgi söz konusudur, hem de boş bir levhalıktan bahsedilmektedir, bu nasıl olur? Husserl; Kant’tan farklı olarak (fenomeoloji şeylerin kendilerine geri dönüşleridir) Felsefesini bilinç üzerine kurmaz; bilinç edimi ve bilinç nesnesi üzerine kurar böylece transcendental alana girmiş olur. Husserl; a priori bilginin nesnenin kendiliğinde apaçık bir şekilde olduğunu fakat bu bilgiye bilincin refleksiyonla ulaşabilmesi için birkaç çeşit indirgeme yapılması gerektiğini anlatmaya çalışır.

Husserl için transcendental indirgeme; şey’lerle örüntülerinden bağımsız bir şekilde karşılaşabilmek için şey’lere dair inançları - tavırları - deneyimsellikleri sanki onlar hiç yokmuş gibi düşünmeyi (burada ayraç içine alma kavramı olarak *Epocheden* bahsetmektedir); o şey’i salt kendisi olarak kendi halinde tasarlamayı amaçlamaktadır.

Eidetik İndirgeme;

Platon’un *eidos* kavramı üzerinden isimlendirilen bu indirgeme biçimi; idea ve eidein fiili ile bağlantılıdır. Eidetik kavramı; görmek ve tasarımılamak ile ilişkili düşünülmelidir. Bu yaklaşım doğrultusunda düşündüğümüzde; eidetik indirgeme ile öz’lerin görülebilmesine fırsat tanır. Husserl için şey’lere en önemli yaklaşım hali eidetik refleksiyon ile sağlanabilir. Eidetik

refleksiyon; eidetik indirgeme sonrasında şey'lerin öz-leri ile 'karşılaşmamız' demektir. Husserl'de, bilinç; özlerin taşıyıcısı olarak düşünülür. Fenomenolojide, her bilinç bir şeyin bilincidir. Burada şey'in kendisiyle karşılaşmamız için o şey'in öz'ünü görülemek gereklidir. Öz'ünü görülemek için de öz'ün kendisiyle ilişki kurmak gerekir. Bu da ancak eidetik indirgeme ile olabilir. Öz'ün kendisiyle ilişki kurmak, yani Husserl'ci terminolojide karşılaşmak ile sağlanır. Özün kendisiyle karşılaşma halimiz ise, refleksiyoner bir tavidir. Husserl'e göre ancak eidetik refleksiyon ile kesin bilgiye ulaşılabilir. Bu yaklaşımla düşündüğümüzde; eidetik indirgeme, öz'lerin kendileri ile karşılaşmamız ve onlar doğrultusunda öz'lerin bilgisine ulaşabilmemizi sağlayan indirgeme biçimidir. "Öz'ün 'şimdi ve burada'ki varlığından, tüm ilineksel özelliklerinden yalıtarak görme'ye çalışılır." (Çağlayan: 2018)

Fenomenolojik İndirgeme;

Husserl'deki bu indirgeme; şey'lerin öz'leri ile karşılaşmak için bir gerekli olan bir diğer indirgeme'dir. Burada şey'lerin öz'lerine fenomen'ler olarak görülemek amaçlanır. Yani; dünyaya dair olan tutumumuzdan arınarak şey'lerle doğal tavır diye bahsettiği bir düzlemde ziyade fenomenal bir düzlemde karşılaşmamız amaçlanır. Burada öz'le karşılaşacak olan bilincin içeriğindeki bütün dünyevi tutumlardan arınmak gerekir. "Fenomenolojik indirgemedede yapılacak şey, bilinç edimlerinin kendi içkin özünü belirlemek ve bu içkin özde verilmiş olan saf fenomeni ortaya çıkarmaktır." (Çağlayan, 2018)

"Fenomenolojik indirgeme sahip olduğumuz iç deneyi fenomenlerini açıklar, eidetik indirgeme ise ruhsal varlığa egemen olan özsel formları" (Husserl'denakt. Çağlayan: 2018)

Husserl için, redüksiyonlardan sonra 'öz' apaçık hale gelecektir. Böylece transandental özne ile şeyler arası ortaya çıkmış olan problem ortadan kalkacaktır. Yalnız Husserl çalışmasını geliştirmek için sürekli indirgemeler üzerinde çalışmak zorunda kalır. Zamansallık üzerine (içsel zaman bilinci), Özneler-arasılık üzerine, yaşantı üzerine (yaşam-dünyası) yeni kavramlar geliştirerek fenomenolojisini geliştirmeye devam eder.

Genel hatları ile Husserl fenomenolojisini ele aldıktan sonra şimdi Heidegger'in Husserl ve fenomenoloji yorumlarını ele alacağız. Heidegger'in Husserl Fenomenolojisine dair tavrı iki boyutlu şekilde yorumlanmaktadır. Husserl'in ardılı (halefi) olarak ilan edildiği dönem ve kendi ontolojik yaklaşımının peşinden giderek Husserl fenomenolojisini destruktif bir şekilde ele aldığı dönem. Bu çalışma, bir sonraki bölümde, bu iki yaklaşımın da ortasında bir konumda yer alarak Heidegger'in Husserl ve fenomenoloji'yle olan ilişkilerini yorumlayacaktır.

1.2.1. Husserl'in Fenomenolojisinin Heidegger Üzerindeki Etkisi

Heidegger 1910'lu yıllarda Husserl'in öğrencisi olmuş, onun derslerini ve çalışmalarını takip etmiş, onun asistanlığı yapmış ve 'İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine' adlı dersinin notlarını yayıma hazırlamıştır. Heidegger; Varlık ve Zaman eserini yayımlayana kadar Husserl'in halefi ilan edilmektedir ve Varlık ve Zaman çalışması Husserl'e ithaf edilmiştir. Heidegger'in fenomenolojik 'yöntemi'nin kaynağı tamamen Husserl olsa da; Brentano'dan da izler taşımaktadır. Bunun nedeni Heidegger'in fenomenolojisi Husserl'inki gibi bilinç fenomenolojisi değildir. Heidegger ontolojisini geliştirmek için fenomenolojik yaklaşımı bir yöntem olarak görmüş ve destruktif bir tavır almasında Husserl'in '*doğal tavır*' ve '*Epokhe*' yaklaşımlarından yararlanmıştır.

"Fenomenoloji ilkesine göre 'şeylerin kendileri' olarak deneyimlenmesi gereken, nereden ve nasıl belirlenir? O, bilinç ve bilincin objektivitesi midir yoksa açıkta olmaklığı ve gizlenmişliği içindeki varolanların varlığı mıdır?" (Heidegger, 2019d: 135)

Heidegger; Brentano ve Husserl arasındaki ilişkiyi yorumlamaktadır. Brentano'nun psikolojizm içerisinde kaldığını düşünen Husserl, mantık üzerinden pozitivizm'in psikik fenomenler üzerinden de psikolojizm'in arasında konumlanıyorsa ve ikisine de ait bir yaklaşıma sahip olmayan 'fenomenoloji'den bahsediyorsa; bu tamamen yeni bir yaklaşım olmak zorundadır (Heidegger, 2019d: 130). Heidegger '*Beni Fenomenolojiye Götüren Yol*'da, bu tartışma aracılığı ile Aristoteles'i ve varlığın çok-anlamlılığını incelemeye yöneldiğini söyler. Bu ikisini birlikte düşünerek; '*bilinç edimlerinin fenomenolojisinden*' ziyade '*fenomenlerin kendilerini-göstermeleri olarak ortaya çıkan şey*'e – Aristoteles'te ve Grek dünyasındaki düşünüş ve varoluş haliyle '*aletheia*'ya; yani '*mevcut olanın gizli kalmaması, açılması, kendini göstermesi olarak daha özgün bir tarzda düşünülmesi*'ne doğru bir yola adım atar (Heidegger, 2019d: 134).

Heidegger için fenomenoloji bilinç alanında kaldığı için 'tekin bir bilim olarak felsefe' yaklaşımı kabul edilemez. Heidegger'in ontoloji öncelikli yaklaşımı 'varlık' sorusuna odaklanmaktadır. Fenomenoloji ise varlık'ın görüngülerini sorgulamak ve kökeninin izini sürmek için yöntemsel olarak geliştirilmelidir. Heidegger için, Husserl varlık problemi ile uğraşmamış Descartes'çı, Kant'çı geleneğin devamlılığı üzerinden problemi çözmeye çalışmış, bunun üzerinden batı bilimlerinin krizine odaklanmıştır. Heidegger ise 'varlığın unutulmuşluğu'ndan bahsederek bütün batı felsefesini varlığı unutan metafiziğin içerisinde görür ve onu aşmaya çalışır.

Husserl fenomenolojiyi bilinç üzerinden düşünerek/kurgulayarak batı metafizik geleneğinin içerisinde kalmıştır. Özne-Nesne problemi özne'nin aşkınsallığından ya da bilincin yönelimselliğinden yola çıkılarak aşılamaz. Gerçi Heidegger çalışmalarında bu iki tavra da yakınsamaktadır. Önemli bir fark olarak; özne'den ve bilinç'ten bahsetmez. Heidegger (yukarda bahsettiğimiz şekilde) hem aşkınsallık tartışmasını hem de yönelimsellik tavrını *Dasein* üzerinden kurgular. *Dasein* da temelde dünya-içinde-varlık, dünyaya-fırlatılmışlık ve ölüme-doğru-varlık olarak mekânsal ve zamansaldır. Bu onu kendiliğinde zaten 'ilgi'li ya da Husserl'in kavramıyla yönelimsel de yapmaktadır.

Son olarak Nicholson, Heidegger ve Husserl arasındaki bir başka farka işaret eder. “*Heidegger: Düşünme Üzerine*” adlı makalesinde; Heidegger'in *Denken* (düşünme) kavramı ile Husserl'in 'Noema' – 'Noesis' ve 'Noeton' kavramlarının içeriklerini tartışmaya açmaktadır. Nicholson, Heidegger'le Husserl arasındaki farkı şu şekilde işaret eder; Heidegger'in 'Denken' (düşünme) dediği, Husserl'in 'Noesis'i; “*das Gedachte*” olarak üzerine düşünülen şey dediği, Husserl'in 'Noeton'u; “*der Gedanke*” olarak düşünce dediği, Husserl'in 'Noema'sıdır. Nicholson için temel fark; Husserl'in *Noema-Noesis* öğretisi yerine Heidegger, *Noesis-Noeton* öğretisi geliştirmiş olmasıdır (Nicholson, 2008: 120). Bu yaklaşımın tartışması bu çalışmada Heidegger'in 'düşünme' hakkında yaptığı tartışmalar bölümünde daha detaylı ele alınacaktır.

Heidegger, Husserl gibi algılar ve deneyimler dünyasının topyekün reddini savunmaz çünkü onların topyekün reddi söz konusu olursa sadece düşünme alanında kalınacaktır ve bu olsa olsa varlığın tekil bir var-oluş biçimidir. Böylece metafizik içerisinde kalınmaya devam edilecektir. Heidegger kendi fenomenolojik anlayışını bu eleştiriler doğrultusunda geliştirmektedir.

1.2.2. Heidegger'in Fenomenolojik Yöntemi

Heidegger; 'şeylerin kendilerine' çağıran fenomenolojinin metafizik öznellik düşüncesi üzerinden kurulduğunu ve idea – saf görü – deneyim gibi Platonculuğun içerisinde kaldığını düşünmektedir. Bu kavramlar; Kant, Hegel ve Husserl'in düşüncelerindeki metafizik yaklaşımı açığa çıkarmaktadır. Heidegger; 'şeylerin kendileri' ilkesi doğrultusunda neyin sorulamadığını düşünerek; özneliliğin felsefenin sorunu olduğu iddia eder. Bu sorun aslında 'sorun olarak sorun değil, daha çok sorunun kendisini mevcut kılan sunum' üzerinden düşünülmelidir (Heidegger, 2019c: 110). Böylece, Heidegger; 'şeylerin kendilerine' yönelik felsefi sorgulama hali; 'soru sorma biçimi', 'soruda açığa çıkan sorun', 'soru ile açıklığa kavuşan ya da gizli kalan şeyler' üzerinden düşünmeye doğru sıçrama gerçekleştirir. Goethe'nin “*fenomenlerin ötesinde bir şey*”

aramayın, öğrenilmeleri gereken onların kendileridir.” (Goethe’denakt. Heidegger. 2019c: 113) sözüne odaklanarak; fenomenin kendisinin kendisinde kendisini açılması için, ‘onu sorgularken ondan öğrenme, yani onun bir şey söylemesine izin verme görevi’ni gerçekleştirmeye çalışır (Heidegger, 2019c: 113).

Bu nedenle; Heidegger’in Fenomenolojisi de varlık ve ontoloji yaklaşımları gibi fenomenoloji kavramının destrüktif çözümlemesi ile açılmanmaya başlar. Grekçedeki *phainomenon* kavramı ‘kendini gösterme’ anlamındaki *phainesthai* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla fenomen kavramı; kendini gösteren – görünür olan – apaçık olan’dır. *Phainesthai*’nin *phaino* (gün yüzüne çıkarma – ışığa taşıma) ve *pha* (ışık, aydınlık) kökleri ile ilişkisinden de yola çıkarak fenomen kavramına ‘kendini-kendinde-gösteren’ anlamına geldiğini ve Grekçede aynı zamanda ‘to onta’ (var-olan) ile beraber ele aldığını ifade eder (Heidegger, 2020: 57). Burada görünür olmak tamamen hakikat içerisindeki bir görünür olma hali değildir, kendini yanılsama olarak gösterme ihtimali de *phainomenon*’un görünürlüklerine dahildir.

Bu nedenle beraber, fenomenoloji’deki *logos*’un *phainomenon* ile birlikteliğine vurgu yapar. Önceki bölümde açıklandığı şekilde *logos*; yargı, akıl, kavram, tanım gibi çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır. Heidegger’de ise *logos*; Yunanca’daki diğer kavramlarla ilişki içerisinde düşünülerek ‘sözü edilenin söz etme sırasında apaçık hale gelmesi’ olarak anlaşılır. Yalnız sadece bu kadarla sınırlı da kalmamaktadır. *Sunthesis* ile sentez içeriğini, *aletheuion* ile hakikat içeriğini, *aisthesis* ile algılanma içeriğini, *noien* ile saflık içeriğini, *legomenon* ve *hypekeimenon* ile beraber de *ratio* (yani bağıntı ve ilişki) içeriğini kapsamaktadır (Heidegger, 2020: 63-65).

Heidegger için “Ontoloji yalnızca fenomenoloji olarak olanaklıdır.” (Heidegger, 2020: 66). Heidegger ‘şeylerin kendilerine’ dair düşüncesini sahiplenir ve ‘öz’ hakkında net bir düşünce ile yola çıkar. Heidegger için, varlığın özü, onun var-oluşudur. Böylece öz ve var-oluş bir arada düşünölmeye başlanır. ‘*Dasein*’ anlatısı hem fenomenolojiktir hem de var-oluş üzerinedir. *Dasein*’in özünün var-oluş olarak tanımlanması ve var-olanlardan ayrı bir şekilde düşünölmeye çalışılması; kültürel – tarihsel – toplumsal örüntülerden varlığı arındırıp (*epokhe* ve indirgemeler yerine) onun kendini açıldığı şekilde (*aletheia* ve *logos* ile) ele almaya doğru atılan bir adımdır. Bu nedenle varlığın kendinde-kendini-gösterdiği şeyleri öncelikli olarak düşünür; dünya-içinde-olmaklık (bir nevi mekânsal) ve ölüme-doğru-olmaklık (bir nevi zamansal) ve bunların arkasından bu var-oluşsallıkların nelerle bağıntılı-ilişkili olduğunu serimlemeye doğru yol alır. Bu durum başlangıçta Husserl’in *epokhe* ve indirgemeler aracılığı ile doğal tavırdan kurtulmaya çalışması gibi görünmektedir. Oysa Heidegger var-oluşsal bir

yaklaşım doğrultusunda ‘öz’ün kendini açımına olanak tanır. Varlık ve Zaman’ın ilerleyen bölümlerinde *Dasein*, kendini hem tarihsel olarak (*Geschick* - kader/yazgı) hem de toplumsal olarak (*Mitsein* - birlikte-olmaklık) açımlayacaktır.

Heidegger’in ‘öz’ sorusu önemli bir sorudur. Örneğin “teknğin özü teknik bir şey değildir” yaklaşımının arkasında da fenomenolojik tavrın özü görüleme ilişkisi görülebilir. Yalnız öz’ü sorgularken; onun kendi ilişkilerinden yola-çıkarak (varoluşçu yaklaşım), onun dilsel ve kökensel ilişkilerini düşünür (hermeneutik yaklaşım). Böylece Husserl ile aralarında hem yakınlık ve yakınlığın getirdiği uzaklık bulunmaktadır.

1.3. Hermeneutik ve Metafizik

Bu bölümde Heidegger’in Metafizik hakkındaki tartışmaları kendi hermeneutik yaklaşımı üzerinden ele alınacaktır. İlk olarak hermeneutik hakkında nasıl bir yaklaşım geliştirdiği (anlama – tasarı ve dil hakkındaki yaklaşımı) ardından Antik Yunan düşüncesini nasıl yorumladığı ve son olarak da batı metafiziğinin sonu olarak ilan ettiği Nietzsche’yi nasıl alımladığı serimlenecektir.

1.3.1. Anlama, Tasarı ve Dil

Heidegger’in yorumsamacı bakışı *Dasein*’in kimliği üzerinden kurulurken *Dasein*’in en önemli ekzistansiyal imkanı ‘anlama’ olarak düşünülmektedir. ‘Anlama’ *dasein*’in kendi varlığının varlık durumunu kendi-açımlanmışlığı içerisinde açığa-çıkarak (Heidegger’denakt. Ökten 2019:180). Anlama, *Dasein*’in hem hepbenimkiliğini (sahihliğini veya gayri-sahihliğini) hem de aynı zamanda *Dasein*’in ontik ya da ontolojik ilintilerini açıklar. *Dasein*’in kendi dünya-içinde-olmaklık (*In-der-Welt-Sein*) üzerinden el-altında-olanların (*Zuhanden*) işe yarama olanağı, kullanılma olanağı, kötü olma olanağı içinde keşfeden anlama’dır (Heidegger, 2020: 227). Heidegger, anlama’nın olanaklara yönelik oluşuyla da *Dasein*’in açımlanmışlığını göstermektedir. Anlama’nın icra edilişine ‘tefsir’ (*Auslegung*) der. Tefsirde, *Dasein* anladığını anlayarak onu kendine mal-eder. Tefsir anlama’nın başka bir şeye dönüşmüş hali değil bilakis kendisidir (Heidegger’denakt. Ökten, 2019: 181). Heidegger’in anlama üzerinden kurduğu hermeneutik ilişki hem metafizik eleştirileri için hem de düşünmek üzerinden yaptığı tartışmalar için zemindir.

Anlama, Heidegger’in tasarım (*Entwurf*) dediği ekzistansiyal bir yapıya sahiptir. Tasarım, *Dasein*’in varlığını, hem kendi bir-şey-uğrunalığına hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığına ileriye dönük olarak tasarlar. Tasarlama olarak anlama, *Dasein*’in kendi imkanlarını imkan olarak yaşamasını ve kendini var etmesini sağlayan varlık minvalidir

(Heidegger, 2020: 227-228). Heidegger tasarlama'yı da diğer kavramları gibi nötr bir şekilde ele almaktadır. *Dasein*; kendini, kendi dünya-içinde-olmaklığını, kendi olanaklarını, kendi ileriye-dönüklüğünü zaten her zaman tasarımı minvali ile anlar.

Anlama ve tefsirin kendini *Dasein*'da açığa çıkarması söz aracılığı ile olmaktadır. Söz (*Rede*) ise dil'in (*Spreche*) ekzistansiyal-ontolojik temelini oluşturur. Heidegger, sözün açıkça dile-getirilişine dil der. Dil *Dasein*'in dünya-içinde-olmaklık bakımından fırlatılmışlığını gösterir ve *Dasein*'in kendi dünyasının dünyasallığını açımamasına olanak sağlar (Heidegger, 2020: 250). Yunanlıların insanın özünü '*zoon legon ekhon*' olarak açıklaması da Heidegger için önemlidir. Bu tanımın daha sonraları 'rasyonel hayvan' olarak yorumlanması açıkça yanlış olmasa da insanın özünde 'söz'ün ve 'dil'in oluşturduğu yapı örtülü hale getirilmiştir. Heidegger burada kendi yorumlamasıyla *Dasein*'in söz söyleyen bir var-olan olarak kendini açığa çıkarmasından bahseder (Heidegger, 2020: 255-256).

Heidegger için sözlü konuşmaya birer olanak olarak 'duyma' ve 'susma' da hakimdir. Sözlü konuşmanın birlikte-oluşu, söz'ün kendisini açığa-çıkartırken susmayı ve duymayı da aktif olarak gerektirmektedir. Susma ve duyma olmadığı zamanda açığa-çıkan söz'e anlam verebilmek mümkün değildir. Anlayışın sahih olabilmesi ve şeffaf birlikte-olmaklık'ın sağlanabilmesi için söz, duyma ve susma birlikte dil'in ekzistansiyallliğini sağlarlar (Heidegger, 2020: 255).

Anlama ve tefsir ile beraber düşünüldüğünde *Dasein* fenomenolojisinin temel olanağı hermeneutik olarak ortaya çıkar. Yukarıda '*logos*'a dair tartışmalarda gördüğümüz gibi ontolojik-ekzistansiyal fenomenoloji tartışması hermeneutik'siz gerçekleştirilemez. Burada hermeneutik'in kendisinin de açımlayıcı olmasına dikkat edilmelidir. Heidegger, şeylerin özünü soru edinerek şeylere dair tartışmaları yorumsamacı ele alır ve şeylerin ufkunu açığa çıkarmaya çalışır. Hermeneutik, şeylerin hergünlüğünün ötesinde karşılaşmalarındaki imkanları açığa çıkarma olanaklarını anlamaya yarar. Heidegger'in daha sonraki (metafizik – hümanizm – teknoloji) tartışmalarında işaret ettiği gibi; hermeneutik dayatmacı bir tasarımlama ile gerçekleştirilmez. Hermeneutik ile sorgulanan şeyin kendisini-kendinde-açığa-çıkarcacağı olanakları keşfetme imkanı aralanır.

1.3.2. Heidegger'in Metafizik Hakkındaki Düşüncesi

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Heidegger için metafizik varlığı her zaman var-olanlar doğrultusunda yorumlamıştır. Heidegger'in varlık problemi aynı zamanda metafizik'in neliğini açıkladığı tartışmaları barındırmaktadır. Varlık ve var-olanlar ikileminden yola çıkarak metafizik'in özüne dair açıklamaları Heidegger'in hermeneutik okumalarında önemli bir yer

tutmuştur. Burada Antik Yunan düşüncesiyle başlayan gelişimi ve düşüşü birlikte okuyor olması önemlidir. Bu durumun yanısıra Nietzsche’yi ‘son metafizikçi’ ilan etmesi üzerinden Nietzsche okumaları Heidegger’in moderniteye karşı tutumunu ve politik ontolojisini anlamlandırmamız için gereklidir.

1.3.2.1. Metafizik Nedir?

Daha önce de bahsettiğimiz şekilde, Heidegger için batı metafiziği varlığı var-olanlar olarak görmektedir. Heidegger için varlığın var-olanlar olarak düşünülmesi ve tasarlanması düşünmenin ilk adımını atamamaktadır. Varlığın hakikati üzerine düşünmek ile batı metafiziği aşılabılır. Yalnız insan ‘*animal rationale*’ olarak kaldıkça her zaman ‘*animal metaphysicum*’ olarak kalacaktır (Heidegger, 2015: 9). Batı metafiziğinin aşılması, varlığı dinleyen düşünme olarak ortaya çıkar. Varlığın *essentia*’sını, onun *existentia*’sı olarak görmekle varlık kendini açılmaya başlar. Bu düşünce ile beraber varlığın var-olanlar minvalinde değil de var-oluşu ile düşünülmesi gerekmektedir ve bunu yapabilecek yegane var olan ‘*der Mensch*’ - insan’dır (Heidegger, 2015: 16). Bu düşünüş biçimiyle beraber Heidegger; metafiziğin temel sorusunu Leibniz’in sorduğuna işaret eder; “Niçin hep Varolan var da hiç yok?” “*Warum ist überhaupt Seindes und nicht vielmehr Nichts?*” (Heidegger, 2015: 23).

Heidegger için soru sormak düşüncenin açılmasının ilk koşuludur. Soru, içinde soru soran olarak kişiyi de barındırır. Böylece soru sormak birlikte-düşünmeyi de gerektirir. Hiç hakkında düşünmek için var-olanlardan yola çıkılırsa geleneksel metafiziğin içinde kalınır. Hiç hakkında tanım yaparken bile -böyledir, şöyledir, -dir diyerek onu varlık minvalinde tanımlamaya yeltenilir. Hiç’i varlıkların yokluğu olarak düşündüğümüzde hiç’i var etmiş oluruz ve bu bizi mantıksal bir yanılgıya sürükleyebilir. Heidegger bu nedenle; var-olanların bütünü bir değillemesi olarak hiç’i düşünür ve var-olanlarla ilgili düşünmeye dair özce bir farka işaret eder. hiç’in değillemelerin kökünde (özünde) düşünmek gerektiğini söyler. Var-olanların bütünü ‘ide’ olarak düşünürsek ve onun bütün değillemelerinin ‘düşünülmesi’ ile bile hiç’e ancak biçimsel olarak yaklaşılabılır (Heidegger, 2015: 32). Burada düşünme edimi bile var-etmeye dair bir yaklaşım barındırdığı için vurgulanarak ele alınır. Böylece Heidegger; hiç’in biçimselliğinden yola çıkarak hiç’in kendisini anlamaya çalışır.

Heidegger için var-olanların hiç’e yakınlaştığı durumlar söz konusudur. Burada örnek olarak sevilen bir insanın varlığının yarattığı sevinçten ve -ani-bir hareketle oluşan- korku (*Furcht*) olmayan kaygıdan (*Angst*) bahseder. Heidegger için kaygıda hiç’in hiçmesinin etkisi görünür ve kaygının temelinde hiç’in mevcudiyetinin olduğunu anlatır. Hiç’in özü; varolanı sıkıştıran kaygıya işaret edis’tir. Heidegger buna ‘hiçme’ – ‘*Nichtung*’ der. (Heidegger, 2015:

35-37) “Hiçin özü şurada yatar; o, herşeyden önce var-olmayı, var-olan olarak var-olanın karşısına çıkarır” (Heidegger, 2015: 37). Heidegger bu sözleriyle var-olmak ve var-olanlık arasında hiçten ortaya çıkan gerilime işaret eder. Hiç üzerine yaptığı metafizik tartışma adım adım şu şekilde ilerler;

- i) varlık’ın unutulmuşluğu, varlık’ın var-olanlar olarak düşünülmesidir.
- ii) varlık, var-olanlar olarak düşünüldüğü sürece; hiç, tüm var-olanların büsbütün değillenmesi üzerinden düşünülür.
- iii) burada hiç’e yaklaşmak için bir olanak vardır. Bu olanak, değilleme’nin ve kaygı’nın özündedir.
- iv) hiç, bu özlerde kendini açığa çıkaran etkiyi gösterir. Bu etki hiçme’dir.
- v) hiçme, var-olmayı, var-olan olarak var-olanın karşısına çıkarır.

Var-olma, hiçin içine bırakılmadır. Var-olma kendisiyle ve var-olanlarla ilişkiye hiçin içine bırakılmış olmağı sayesinde girebilmektedir. Bu anlayış -hiçin köklü açığa çıkması- geliştirilemezse varlık kendi de olamaz, özgür de (Heidegger, 2015: 38). Var-olan olarak insan; hergünlük içerisinde, kendisini var-olanların görünümleriyle sınırlandırdığı ölçüde hiçin hiçmesinden uzaktadır. Kaygı’nın ve Değilleme’nin kökenlerinde kendini hissettiren hiçin hiçmesi, insanı rahatsız ettiği ölçüde varlık sorgulayan, düşünen var-oluş minvalinde özgür hale gelir.

- vi) Var-oluş; hiç’in içine bırakılma olduğundan, var-olanlarla ilişkiye girebilir.
- vii) Hiç; hiçme olarak, kendisinde: Var-olmanın, var-olan olarak anlaşılmasında etkili olduğu için, var-olmanın var-oluş üzerinden anlaşılması için de olanaklar içerir.

Hiç ve Metafizik arasında nasıl bir ilişki vardır? Burada; hermeneutik çözümleme ile meta – fizik kavramlarını ele alır. Var-olan olarak var-olanın (fizik anlamı) ötesine giden (meta anlamı) sorgulama olarak metafiziği yorumlar. “Metafizik, var-olanı, var-olan olarak ve bütünüyle kavramak üzere ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir” (Heidegger, 2015: 41). Bunun üzerine hiç sorusunun metafiziğin bütüne dair olup olmadığını soruşturur. Bu soruşturmada ilk olarak geleneksel metafizik düşüncenin var-olanlar ve olmayanlar üzerinden tanrı atıflarına işaret eder. Heidegger için, bu düşünceye göre hiç, var-olanların yokluğu gibi düşünülerek dokunulmadan bırakılmıştır. Var-olanlardan yola çıkarak düşünüldüğünde, mutlak varlık olarak düşünülegelen tanrı anlayışı hiçbir zaman hiç ile ilişki kuramaz. Oysa Heidegger varlık ve hiçliğin ekzistansiyal-özleriyle ilgilenir ve şeyleri asıl mevzu etme biçimi olarak bu durumu işaret eder. Hegel’in Mantık Bilimi kitabında söylediği

“*Saf varlık ve saf hiç öyleyse aynıdır*” (Hegel’den akt. Heidegger, 2015: 43). Cümlesinin doğruluğunu temel bir farkı söylerek onaylar:

“Varlık ve hiç birbirlerine aittirler; fakat -Hegel’in düşünme kavramından bakıldığında olduğu gibi- her ikisi de belirsizlik ve dolaysızlıklarında üstüste geldikleri için değil, varlığın kendi, özünü sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini hiçe bırakan varolmanın aşısında kendini açığa çıkardığından, birbirlerine aittirler.” (Heidegger, 2015: 43)

Böylece Heidegger; ‘*ex nihilio nihil fit*’ (hiçten hiçbirşey çıkmaz) sözüne daha uygun bir anlamı önerir. “*Ex nihilio omne ens qua ens fit*” (Hiçten tüm varlık olarak varlık çıkar) (Heidegger, 2015: 43). Heidegger için hiç sorusunu sormak önemlidir; çünkü bu soru varlığı var-olanların ötesinde düşünmek için temel ve kapsayıcı bir soru olma özelliğini barındırır. Hiç tartışmasını Heidegger’ci bir yaklaşımla ciddiye almayan hiçbir ‘bilim’ geleneksel metafiziğin varlığı var-olanlar olarak görmesinin ötesinde bir tavır edinemez. Heidegger’in geleneksel metafiziğin aşılmış anlamı; ‘var-olanların bilimini, var-olanların bilimini var-oluşsal olarak da gerçekleştirebilmek için o bilimin ötesi hakkında soru sormak’ anlamını da içinde taşır.

1.3.2.2. Antik Yunan Düşüncesinin Hermenüetiği (Metafiziğe Giriş)

“*Varlık, logos, harmonia, aletheia, phusis, phainesthai olduğu için kendisini herkesin istediği gibi göstermez...*” (Heidegger, 2008a: 40)

Heidegger “Metafiziğe Giriş” adındaki çalışmasında; varlık sorusunu yineleyerek varlık ve oluş-görünüş-düşünce-gerekliklik kavramları arasındaki ayrımları işaret eder. Bu ayrımları detaylı olarak inceleyebilmek için ‘varlık’ kavramının gramerini ve etimolojisini hermenüetik bir okumayla çözümler. Burada Heidegger Yunan düşüncesindeki kavramların anlamlarını sorgular. Bu kavramların Latinceye çevrilmesi ile yitirdiği anlam ilişkilerini ortaya çıkarır. Son olarak da günümüzde yitirilmiş anlam ilişkilerini yeniden yorumlayarak farklı bir varlık soruşturması yapmaya çalışır. Heidegger için Grek düşüncesi çok boyutludur ve bu çok boyutlu hal Heidegger’in kendi düşüncesinin kökeninde görünmektedir. Heidegger’in kendi kavramlarına yüklediği anlamları anlamak ve tartışabilmek için yunan düşüncesindeki kavramlar arasında nasıl ilişkiler olduğunu Heidegger’in yorumları ile düşünmek önemli bir düşünce adımı olmaktadır.

Heidegger için yunan düşüncesine geçişle ilgili önemli bir kavram ‘*Sprung*’tur. *Sprung*; sıçramak – fışkırmak anlamlarına gelmektedir. Heidegger bu kelime anlamının arkasındaki

yatan ilişkileri açıklar. Sıçramak her zaman bir zeminden gerçekleşir, fişkırmak her zaman bir kaynaktan – kökenden fişkırmaktır, sıçramaktır (*Ur-sprung*) (Heidegger, 2014a: 15). Kökenin araştırılması, felsefede dışa-sıçrayanın (*Er-sprung*), köken olmasından (*Ur-sprung*) önemli olacaktır.

Metafizik problemini araştırırken de daha önceki bölümde bahsettiğimiz şekilde, fizik'in kökenine bakmak gerekecektir. Fizik olarak çevrilegelen *physis*, yunanca '*phusis*' kavramından gelir. *Phusis*, '*natura*' olarak kullanılarak 'doğa' anlamına gelmektedir. 'Doğa' doğmak ile ilişkiyi çağrıştırır. Oysa bu sadece ortaçağın ve Hristiyanlığın kullandığı anlamdır. '*Phusis*' yunan dünyasında kendini, *phuein* ile beraber açığa-çıkartır. *Phuein*, büyümek – büyütmek anlamındadır. Büyümek, büyütmek ise sadece miktarsal artma, kendini çoğaltma anlamında değildir. Kendini-kendinde yükseltip açmak anlamını da taşır ve bu anlamıyla *phusis* varlığın kendisidir. (Heidegger, 2014a: 23). *Phusis* "kökensel olarak, hem gökyüzünü, hem de yeryüzünü, hem taşı hem de bitkiyi, hem hayvanı hem de insanı, insan ve tanrıların eseri olarak insanlık tarihini, nihayet ilkin tüm gönderilen kısmeti (*Geschick*) altında Tanrılar'ın kendilerini kasteder." (Heidegger, 2014a: 24.) *Phusis*'in fiziksel olana daraltılması; karşısında psişik olanın (ruhun, ruhsal olanın) gelişmesi beraber gerçekleşmiştir. Yunanlılar döneminde bu ikiside varlığa (*phusis*) aittir. *Phusis*'in içerisinde *thesis* (iddia-önerme-tez) anlamında tüzük, yasa, kural olarak *nomos* ortaya çıkar. *Nomos*, ahlaki olan değil töreye bağlılıktan yani özgürlükten kaynaklanan yükümlülükten ortaya çıkar. Bu anlamıyla beraber *ethos* ile ilişki halindedir. *Ethos* da ahlakın etkisi altında etik'e indirgenmiştir. Ayrıca *Phusis* anlamı, *tekhne*'ye olan zıtlıktan dolayı olarak da darlaşır. *Tekhne*; sanat ya da teknik değildir, bunlara bağlı üretme ve inşa etme anlamında 'bilme' anlamını taşır (Heidegger, 2014a: 26).

Bunlarla beraber görülmektedir ki; *Phusis* psişik olanlarla farktan, tarihsel olanlarla farktan, teknik tasarıyla olan ilişkiden yola çıkılarak darlaşan bir anlam da bile olsa her şekilde bir yükselip açılan bir işleyişe sahiptir. Böylece dar anlamıyla *phusis*, doğal varolanlardır; ta *phusei onta* ya da *ta phusika*. Bu durumda bahsi geçen *phusis*'in, *ta phusika*'ya indirgenmesi başka bir bakış açısını ön plana çıkarmaktadır. Bu bakış açısı, *ta phusika*'nın içinde kendini ortaya çıkaran onun var-olanlar olarak dayanak sunan özüdür. Cansız cisimler, bitkiler, hayvanlar olarak doğal var-olanlar kendi dayanaklıklarında durmaz ve onu (*phusika*'yı) aşmak zorundadırlar (Heidegger, 2014a: 26). Daha önceki bölümde tartışmasını yaptığımız; metafizik; *meta-ta-phusika*'dır. *phusis*'i var-olanın varlığı olarak düşünmek gerekmektedir. *Phusis* her zaman *ta phusika*'yı aşarak varlığın yanında olacaktır. Bu düşünceyle beraber Heidegger *phusis* kavramı üzerinden 'fizik'in her zaman metafiziğin tarihini ve özünü belirlediğini öne sürer (Heidegger, 2014a: 27).

Heidegger için Antik yunan düşüncesinde, ‘*to on*’ olarak var-olanın ilk anlamı *to onta*’yı (var-olanları) ikinci anlamı ise *to einai*’yi (var-olmayı) ifade eder (Heidegger, 2014a: 40). Bu yaklaşım hem fiil, hem de isim olma üzerinden bir anlayışı gösterir. Burada *onoma* (ad) ve *rhema* (fiil) üzerinden gelişen farkı ele almak gerekmektedir. Heidegger bu farkın basit bir ad – fiil şeklinde dilsel bir ayrım olmadığını vurgular. *Onoma*; adlandırılan kişi ile eşya arasındaki farkta dilsel adlandırmayı kasteder ve bir kelimenin ifade edilmesiyle de ortaya çıkan dilbilgisel açıdan sonraları *rhema* olarak kavranan şeyi kasteder. *Onoma* isimsellğinde de fiiliyatı barındırır. *Rhema* da aynı şekilde vecizeyi söylemeyi kasteder ve dolayısıyla vecizeyi de içinde barındırır. Örneğin, ‘*rhetor*’ ”sadece sözleri değil, aynı zamanda ismin dar manasındaki *onomata*’ları da kullanan konuşmacı sözcü anlamındadır” (Heidegger, 2014a: 68). Bu iki kavram da sonraları ad ve fiil olarak dar anlamlarına indirgenirler.

Onoma ve *rhema* üzerinden düşündüğümüzde bu çok boyutlu yaklaşımlar; *pragma* – *praxis* ve *poiesis* için de geçerli olmaktadır. *Pragma* ve *praxis*; en geniş anlamı *poiesis*’i de içine alan etme/eyleme halleridir. *Deloma pragmatos*; *onoma* ile ilişkili bir anlamda ‘şeylerin açılması’dır. *Deloma praxis* ise; *rhema* ile ilişkili bir anlamda, ‘bir etmenin açılması’dır (Heidegger, 2014a: 69). Aristoteles, önermesel ilke konusunda *onoma* ve *rhema*’yı ayırır. Söyleme üzerinden düşündüğümüz *logos*’taki bu ayrımla beraber dilde; mantık ve dilbilgisinde ayrışmalar başlar. *Enklisis*; yöne eğilim demektir. Latince çevirisi olan *ptosis* (*casus*), hem ismin hem de fiilin çekimi anlamında kullanılmaktadır. Yalnız sonrasında *declinatio* ile beraber ayrım gelişir ve; *ptosis*, ismin çekimini, *declinatio* da fiilin çekimini ifade eder (Heidegger, 2014a: 70). Eğilme üzerinden gelişen bu anlamlar ile *ptosis* ve *declinatio*; düşme, devrilme anlamlarını da barındırır. Bu anlamlarla doğru-düz durmaktan sapma anlamı açığa çıkar. Bu sapma sükun halinde olmaktan sapmadır, sükuna gelmenin sapmasıdır. Bu ekzistansiyal ilgi varlık’ın kendisinden kaynaklı -dışarıdan etki ile olmayan- serbest bir şekilde kendi *peras*’ının (sınırının) zorunluluğuna yol açar. Bu zorunluluk son anlamındaki *telos*’tur. Böylece var-olanın temel karakterinin *telos* olduğu açığa çıkar. *Telos*; amaç – hedef değil; ‘son’ anlamına gelir. “*Var-olanın, var-olmaya başladığı o şeydir*” (Heidegger, 2014a: 71). Aristoteles’i varlık için öne sürdüğü en yüksek başlık; ‘*entelechie*’; kendini-sonlanmanın-içinde-tutma(koruma)’dır. Heidegger burada bitimlilik üzerinden varlığın öz’üne dair Antik yunan’daki çıkarsamasını dile getirmektedir. *Entelechie* ile beraber varlığın, kendi-sınırına kendini koyarak hareket eden şey olmasından şekil’i (*morfe*) vardır (Heidegger, 2014a: 71).

Varlık; kendi-sınırlarıyla ve hareketliliğiyle görüldüğünde kendini-dışa-çıkaran (*Sich-dar-stellende*) şey’e dönüşür. Bir şeyin kendini-dışa-çıkararak görünmesine; *eidos* veya *idea* denir. Daha öncede kendini-açımlayarak söyleme ve duyulma üzerinden ‘*logos*’ kavramını ele

almıştır. Varlığın bütünlüğünün içerisinde *logos*, *eidos*, *telos*, *hyle* olacaktır ve bu Aristoteles'teki dört *aiton* (birlikte-sorumlu-olmak) tartışmalarının kapısını aralamak için temel olacaktır. Bu tartışmaları; *tekhne* üzerinden düşüneceğimiz bölümde hatırlamak gerekmektedir. *Eidos* ve *idea* üzerinden düşünürken kendi özünü kendi sınırlarından dışarıya açımlayan varlık düşünülmelidir. Bu öz'ün kendini-sürdürüyor olması, kendi-sınırlarından-görünüre-çıkan olması *ousia* kavramı için düşünülmek durumundadır. *Ousia*; *hypekeimenon*'a çevrilerek algılandığında yahut *substanz* olarak töz şeklinde algılandığında; *sub-iectum* anlamında altta-duran olarak indirgenmiş bir anlama bürünür. Heidegger için *An-wesen* kavramı, bu ilişkiyi anlamak için daha etkilidir; çünkü, *An-wesen*, özü-şimdi-buraya-sürme anlamındadır (Heidegger, 2014a: 72).

Varlık; kendini-yukarıya-doğru-yöneltme (*poiesis* ve *physis*) ve özü-şimdiye-buraya-sürme (*telos-eidos*) olarak hakikatle (*logos* ve *alethia*) ilişkili düşünülmelidir.

Varlık'ı yukarıdaki gibi yorumladıktan sonra Heidegger, Herakleitos'un 53. Fragmanını yorumlar; *polemos* hakkında, bilindik savaş'ın düşünülmemesi gerektiğini öne sürer. *Polemos*'u özü-süren için üretici ve yaratıcıdır ve aynı zamanda kendisi koruyucu süregidendir. Bu nedenle kendisi tanrılar ve insanlar, köleler ve hür insanlar olarak ayırıcı etki gösterir. Ayırıcı olmasıyla dünya oluşur. Yani; ihtilaf ayırıcı olma özelliğiyle beraber aynı zamanda bir-araya-toplama özelliği gösterir. Bu bakımdan *logos*'la *polemos* aynıdır (Heidegger, 2014a: 73). Heidegger için; "*karşıtların çatışması bir-aradalıkta kökleşmiş toplamadır.*" (Heidegger, 2008a:38). Bu tanımda *logos*'un bir-araya-getiriciliğini kastetmektedir. *Polemos*'u *logos* ile beraber düşünebilmek için *logos*'a daha derinden bakmak gerekmektedir. Herakleitos'un fragmanlarını yorumlayan Heidegger; *logos*'taki üç farklı anlamı bir araya getirir; (i) *logos*'a hüküm sürmek ve kalıcılık mahsustur, (ii) *logos*, var-olanlardaki var-olan'a özgü bir aradalıktır ki, *logos* bir-araya-getiricidir, (iii) olan her şey, bu hüküm süren bir-aradalıkta ayakta durabiliyorsa *logos* hakim-olan olarak güç'tür (Heidegger, 2008a: 34). İnsan, hüküm süren bir-aradalıkta durabilen güç olarak *logos*'u birliği ve varlığı içerisinde duyamayan-göremeyen-düşünemeyen-anlayamayan olarak ondan ayrılır. *Logos* varlığın bir-arada-duran olarak birliğini sürdüren etkin güçtür (Heidegger, 2008a: 35-37).

Kastedilen *polemos*; kökenseldir ve tarihseldir. Düşünülmemişin ortaya çıkmasından, farklı olanın görünüre gelmesinden dolayı kökeninde *poiesis* vardır. Yalnız *polemos*'un ardından *poiesis* etkisiyle süre-gidenlerin (*praxis*, *pragma* ve *physis*) etkileri sükuna-gelir. *Polemos*'la dünyalaşma tarihtir. Var-olan kaybolup gitmez ama önde-mevcut-bulunana dönüşür. Dünya, dünyalamaz; var-olana yüzünü-çevirir; var-olan karşıda-duran-nesneye dönüşür. *Physis*, taklit edilebilir, kopyalanabilir olana; doğa, imal edilebilir olana doğru geri

çekilir. Kendi özünden hareketle açığa çıkan-ışığa gelen *phainesthai*, sadece görünüş'lerin görünürlüğüne dönüşür (Heidegger, 2014a: 74). Bu okuma ile Heidegger; kökensel - tarihsel olarak varlık'ın var-olandan geri çekilmesini – uzaklaşmasını yani 'düşüş'ü açılar.

Özetle Yunanlılar için varlık; ikili bir anlamdadır; sükundan fişkıran şey olarak *phusis*, sükunda kalarak devam eden şey olarak *ousia* (Heidegger, 2014a: 75). Bu ikili anlamla varlığın *eksistasthai* olduğu ortaya çıkar. Yani; içe aşkın, dışa açık varoluş (Heidegger, 2014a: 75). Böyle bir algıyla varlığa yaklaşan Yunanlılarda 'mekan' kavramı görülmez çünkü 'mekan'a ait olan bir var-olandan ziyade, kendi mevkisine ait bir var-oluş'un hareketliliği ile dışa-açılan bir bulunuş algısı söz konusudur. Bunu da *chora* ve *topos* olarak düşünürler. *Chora* ve *topos* kavramlarıyla kastedilen mevki algısı şeyin kendisine aittir (Heidegger, 2014a: 77-78).

Yunanlılar için varlığın kendisi; oluşa, görünüşe, düşünceye ve gerekliliğe aittir. Salt bunlardan biri olarak düşünülmesi indirgemeci yaklaşımı ortaya çıkarır. Varlık'ın ekzistansiyal yapısı bunlarla olan ilişkilerin nasıl olduğunu analiz etmeyle ortaya çıkar. Yunanlılarda *doksa* kavramının çoğul anlamı analizi ile varlığın görünüşüyle arasındaki ayrımı vermek için aydınlatılmalıdır. *Doksa*, şöhret anlamının yanı sıra, bir şeyin sunumu, bir şeyin alelade görünüşü anlamlarına gelir (Heidegger, 2014a: 122) Şöhret üzerinden düşündüğümüzde, *doksa* o şeyi saran alelade görünüştür. Varlık'ın *doksa*'sı onun alelade dış görünüşü olmaktadır. Oysa varlık kendini kendi-özünden-kaynakla-sıçratan ve ve özünü-sürdüren olarak '*pha*' (ışık) kökü ile ilişkili bir şekilde *phainesthai* (kendini-kendinde-açan) olarak, hakikat'le (*aletheia* ve *logos*) ile ilişkilidir. Yukarıda da bahsedildiği gibi *tekhne* yahut *episteme* üzerinden bilme ilişkisi ile varlığa yaklaşırsa sadece onun *doksa*'sı üzerinden ilişki kurmak durumunda kalınır. Ancak, *logos*'un *phusis* ile birlikteliği ile varlığa yaklaşılmalıdır (Heidegger, 2014a: 146) *Logos*, söylemek, düşünmek, mantık gibi anlamların yanı sıra asıl olarak bunlar birlikteliği ile toplanma anlamını taşır ve bu anlamıyla düşünmenin özüne doğru adım atılır (Heidegger, 2014a: 148). *Logos*'un içerisinde söylemek anlamının varlığında dolaylı olarak bir anlam daha gelişir. Yunanlılarda, *noein* düşünmek'in yanı-sıra duymak ve dinlemek demektir, *nous* ise dinleşi anlamındadır (Heidegger, 2014a: 160). *Logos*, varlığın dinlenişini gerektirir. Bu nedenle *logos*, *nous*'suz düşünülmemelidir.

Heidegger *logos* ve *nous* birlikteliğinden sonraki tartışmasına '*deinon*' kavramını Almancaya '*Un-heimlich*' olarak çevirmesini açıklayarak başlar. Klasik çevirilerde, *deinon* kötü-acı gibi anlamlara sahiptir. *Unheimlich* ise gayri-aşına, tekinsiz, yersiz-yurtsuz gibi anlamlara gelmektedir. Yalnız Heidegger kavramlarında olduğu gibi bu anlamların ötesinde bir anlama da sahiptir çünkü, kavramı araya tire koyarak kullanır. *Un-heimlich*, *Heim* ve *Heimlich* ile ilişkilidir; *Heimlich* gizli-saklı anlamlarına, *Heim* ise ev-bark-yurt anlamlarına gelmektedir.

Un-heimlich; tekinsiz, gayri-aşına olarak; yer-yurt-ev olarak bilindik olandan gizlilikten ortaya çıkan tekinsizliği, gayri-aşinalığı düşündürür (Heidegger, 2014a: 171). *Deinon* korkunç olan olarak adlandırılır ama basit bir korkunçluk değildir. *Deinon*'un ilk anlamı; şiddetle üstesinden gelmenin etkisini de taşıdığından ve gücünü kendinde tutmaya muktedir olma olarak (şiddetle-üstesinden-gelen olarak *deinon*) bilindik anlamından daha korkunç bir anlamdadır (Heidegger, 2014a: 170). Bir diğer anlamı olarak da *deinon* sadece şiddetin hükmeden bütününe ihtiyaç duyan değil, şiddete sahip olmayan ve şiddeti kendi eylemesinde ortaya çıkaran olduğundan şiddet-eylemli (*Gewalt-tatig*) olmaktır; şiddet eylemsel olarak *deinon* (Heidegger, 2014a: 170). Heidegger için bütünlük halindeki var-olan, şiddetle üstesinden gelmeye muktedir olduğundan birincil anlamdaki *deinon*'dur; insan ise bu var-olana maruz kaldığından bir defa *deinon*'dur ve eylemesinde karşı-şiddeti barındırdığından şiddet-eylemsel'dir. Kökensel anlamda iki defa *deinon* olduğundan o *deinotaton*'dur; en *Un-heimlich* olan. Heidegger için insan *Un-heimlich*'tir çünkü insan özünde aşına, bilindik olan olarak sadece kendi özünü sürdürmez. Bu özünü sürdürme içindeyken, kendini ve şeyleri özünden-çıkartır, aşinalıklarını kaldırır. İnsan, şiddet-eylemli olarak, aşinalığın sınırlarını aşar (Heidegger, 2014a: 172).

Heidegger, *polis* ve *apolis* arasında ayrım yapar; *polis*; tarihin vuku bulduğu yerdir. Tarihin tarihselleşmesiyle, şiddet-eylemli hükmedenlerin (meclis üyelerinin, rahiplerin, güvenlik gücünün, şairlerin, düşünürler, tanrıların) ve şiddet-eylemliliği taşıyıcılığın (tapınaklar, gemiler, meclisler) bir arada tarihle ilişkisinde gerçekleşir. Şiddet eylemliliğinin hükmedici şekli ile çok yukarıda olmak, tarihin yerinde olmaktır ve o zaman bahsedilenler aşınalır ve yalnızlaşır, *apolis*'e ait olurlar. Heidegger için, tarihin tarihselliğinin farkında olarak politik ilişkiler kurmak oranın *polis* olmasını belirler (Heidegger, 2014a: 173). *Nomos*'u düşünmek için; onun *logos* ve *polis* ile ilişkisini de analiz etmek gerekmektedir. Öncelikle; *nomos*'un ahlaki olan olmadığını söylemiştik. *Nomos*'u *polis* içerisinde, *logos*'un bir-arada-duran olarak hüküm süren gücü olarak düşünmek gerekir. Heidegger *nomos*'la benzerliği bakımından *ksinon*'u da yorumlar. *Ksinon* basit anlamıyla evrensel demek değildir, kendinde her şeyi toplayarak onları bir arada tutandır. *Ksinon*, bir-arada-duran olarak hüküm süren *logos*'un süre-gitmesini sağlayan, bir-araya-getiren, yerleştiren, esas teşkil eden *nomos* olarak *physis*'in iç yapısıdır (Heidegger, 2008b: 37). *Nomos*, *ksinon*'un *polis* içindeki hali olarak yorumlanabilir ama *ksinon* “bir evrensel, her şeyin üzerinde dolaşan (her şey içine alan) fakat hiçbir şeye ilişmeyen (hiçbir şeyi etkilemeyen) bir şey değil; bilakis ayrılma eğiliminde olanın kökensel birleştirici birliğidir.” (Heidegger, 2008a: 37)

Heidegger şiddet-eylemliliği (*deinon*) son olarak *tekhne* ve *dike* ile beraber okur. Yunanlılarda, *tekhne*, makineleşmenin getirdiği tekniklik ya da sanatçıların ürettiği nesne

olarak yapıt değildir. Heidegger; *tekhne*'yi bir çeşit 'bilme' olarak yorumlar. *Tekhne*, *phusis* ile ilişkili bir şekilde düşünülmelidir; var-olanın varlığının açığa-çıkarılması olarak bilmedir. Sanatçı, var-olanın içerisinde gizli-kalanı, dışa-açık hale getiren bilme'yi -var-olanın varlığını serimlemeyi- gerçekleştirir (Heidegger, 2014a: 180). Yalnız burada serimlemenin gerçekleşmesiyle bir başka tartışma görünür hale gelir. Sanat var-olanın varlığını, var-olanda serimler ve böylece varlığı bir olanak olarak var-olan şeklinde görünüşe getirir. Sanat bu ilişki içerisinde bir çeşit bilme olarak *tekhne*'dir. *Tekhne*, *deinon*'u (şiddet-eylemsel olanı), kendi belirleyici bilme ilişkisi içerisinde açığa çıkarır. *Tekhne*, burada şiddetle-üstesinden-gelen (*deinon*) olarak var-olana karşı şiddet kullanır yani kapalı-olan varlığın var-olan olarak görünmesine karşı 'bilme' ile girişilen bir mücadeledir (Heidegger, 2014a: 181).

Heidegger, Yunancadaki dike kavramını da şiddetle-üstesinden-gelen (*deinon*) ile ilişkilendirerek yorumlar. *Dike*'yi adalet ya da norm olarak çevirirsek içerisindeki metafiziksel kökensel okuma kaybolur. Bu nedenle Heidegger, *dike*'ye, bağlantı anlamında 'ek' (*fug*) der. Almanca, 'Fuge', uygun ara eklenti; 'Gefüge', uygunca bir araya getirilmiş yapı; "Fügung" ise uygun ara eklentileri uygunca yerleştirme anlamındadır. *Dike*; *fug* (ek) olarak, uygun ara eklentileri uygunca birbirine ekleştirme ile uyumlu bir araya getirilmiş bütün anlamını içermektedir (Heidegger, 2014a: 181). Bu yorumla beraber, daha önce bir-araya-getirme ve toplanmışlık olarak *phusis* düşünüldüğünde; *logos*'un uygun ara-eklentileri uygunca bir araya getirmek olarak *dike*'yle birlikteliği ortaya çıkar (Heidegger, 2014a: 181).

"Şiddetle üstesinden gelen (*dike*) olarak *deinon* ve şiddet-eylemsellik (*tekhne*) olarak *deinon* birbirlerinin karşısında dururlar." (Heidegger, 2014a: 181) *Dike*; *deinon* olarak şiddetin bütününe sahiptir ve bunu kendi içerisinde tutmaya muktedirdir. *Tekhne* ise şiddeti ancak 'bilme' olarak var-olanlara uygulayabilir ve yalnızca eylemselliğinde ortaya çıkarabilir. *Dike*, üstesinden gelen eklenti olarak, *tekhne* de bilmenin şiddet eylemselliği olarak karşılıklılaşırlar (Heidegger, 2014a: 186).

Heidegger'in bütün Antik Yunan tartışmalarında önemli bir yaklaşım açığa-çıkır. Bu yaklaşımda birlikte-aitlik ve birbirine-aitlik kavramları görünürler. Birlikte-aitlik; kavramların kökensel olarak varlık'a (birlikte) ait olmaları üzerinden düşünülmektedir. Bu yaklaşımı Parmenides'in varlığın *to einai* (bir-dir, var-dır) olduğu düşüncesinden gelişmektedir (Heidegger, 2014a: 166). Ayrıca üzerlerine farklı anlamlar yüklenmiş kavramların da kökenlerinde birbirleriyle ilişkileri bulunur. Birbirlerine-aitlik diye adlandırılan bu ilişki, kökensel olanda görünüre çıkan ortaklıktır, ekzistansiyal olandır. Örneğin; Herakleitos'un *logos* ve *polemos* hakkındaki düşüncelerinde birbirlerine-aitlik kavramı görünmektedir. *Polemos* ve *logos* farklı minvallerde bir şeyleri birbirlerinden ayıran, aralarda fark yaratan

etkilere sahiptir. Heidegger için; bu etkinin yarattığı ayırma; farkı etkin kılıp ayırarak bir-araya-toplama içeriğine de sahiptir. *Logos* ve *polemos*'un kökeninde görülen bu özellik, onları birbirine-ait yapar. Ayrıca bu ortak özellik, aynı zamanda *phusis* olarak varlığa ait olduğundan *logos* ve *polemos*, *phusis*'e birlikte-aittirler.

Heidegger “Metafiziğe Giriş” çalışmasında;
to on'u, *to onta* ve *to enai* ile birlikte;
poiesis'i, *praksis* ve *pragma* ile birlikte;
onema ve *rhema*'yı, *praksis* ve *pragma* ile birlikte;
telos'u, *eidos*'la birlikte;
eidos'u, *phainesthai* ile birlikte;
ousia'ı, *hypekeimenon* ve *eksistesthai* ile birlikte;
phusis'i *logos*'la birlikte;
logos'u *polemos*, *nous* ve *dike*'yle birlikte;
deinon'u, *unheimlich* olarak; *tekhne* ve *dike* ile birlikte düşünmüştür.

Yukarıda bahsettiğimiz Antik Yunan kavramları varlıkla ilişkili olduklarından ötürü birlikte varlığa aittirler. Ayrıca varlıkla kurdukları ilişki tarzlarından ötürü birbirlerine ait olabilmektedirler ya da varlıkla kurdukları farklı ilişki tarzlarından ötürü karşıtlaşabilirler. Bu karşıtlaşma hali tamamen gelişen bir zıtlığı ifade etmez. Kavramların kullanıldıkları bağlamlar içerisinde ya da varlık ve var-olanlarla kurulan ilişkiye göre her durumda değişiklik gösterebilir.

Metafizik gelenek tarihsel olarak Parmenides'i ve Herakleitos'u birbirlerine zıt görerek varlık hakkındaki en önemli düşünceleri unutmuş (Heidegger, 2014a: 146), onu sadece '*eidos*'a, '*tekhne*'ye, '*episteme logike*'ye (mantık) indirgeyerek düşünmüştür (Heidegger, 2014a: 139). Heidegger için ise hem Parmenides hem de Herakleitos'un varlık üzerine söyledikleri varlık'a ait özelliklerdir. Bu özelliklerin her biri belirli tarzda yakınlıklar ve belirli tarzda farklılıklar içermektedir. *Logos* ve *polemos*, bir-araya-toplama özelliğini barındırdıklarından birbirlerine-aitlik içerirler. *Eidos* ve *telos* varlığın özelliği olduklarından birlikte-aitlik özelliği gösterirler.

Antik Yunan dünyasında varlığın *to on* ve *phusis* olarak düşünülmesi söz konusudur. *Phusis* olarak *logos*, *phainesthai*'ye, *poiesis*'e, *nous*'a, *eidos*'a, *dike*'ye aittir. Bu kavramlar da *phusis*'e aittir. Böylece *phusis*'in 'fizik' olarak tek boyuta indirgenmesinin ötesine geçilir. *Phusis*'in *poiesis*'siz bir şekilde *eidos* üzerinden düşünülmesi varlığı sadece *idea* olarak kavramaya ya da varlığın sadece görünüşünün ön plana çıktığı bir deneyciliğe neden olabilir.

Physis'in *logos*'suz bir şekilde *telos* olarak düşünülmesi teleolojik veya araçsal bir düşünüşün tehlikesini barındırır. Heidegger'in birliktelik-aitlik ve birbirlerine-aitlik ile yorumladığı Antik Yunan tartışmaları; onun okumasında düşünme olanaklarını genişleten bir yer tutmaktadır. Böylece hem kavramların ekzistansiyal yapısı ortaya çıkar; hem de geleneksel metafizik algı soruşturularak ötesine geçerek düşünme olanağı yaratılır. Metafizik'le ilgili eleştirilerinde Heidegger, Nietzsche'nin eleştirilerini haklı bulur ve onu metafiziğin sonunu getiren olarak ilan eder. Nietzsche, her ne kadar, Parmenides ve Herakleitos arasındaki birlikteliği keşfedememiş olsa da (Heidegger, 2008a: 32); metafiziğin sonunu ilan etme açısından Heidegger için önemlidir. Bir sonraki bölümde Heidegger'in Nietzsche yorumları ele alınıp tartışmaya açılacaktır.

1.3.2.3. Nietzsche ve Metafiziğin Sonu

Metafizik dağının tepesine tırmanmayı başarmış olan Nietzsche'ye dair Heidegger'in yaklaşımı önemlidir, çünkü Nietzsche metafiziğin kapanışı ise, “metafiziği aşan bir düşünce nasıl ortaya çıkabilir?” sorusu Nietzsche'nin açılmasını gerektirmektedir. Bu bölümde; Heidegger'in Nietzsche okumalarında ortaya çıkardığı tartışmaların hermeneutik yapısı ele alınacaktır. Nietzsche'nin yorumlanmasıyla (yaşam felsefesi, benci-dönüş, istemeyi istemek, güç istenci, üstinsan, Zerdüş kavramları üzerinden) metafiziğin nasıl kendi üzerine kapandığının ve sonuna ulaşıldığına dair düşünmeye olanak sağlar. Heidegger, bu tartışmalar ile Nietzsche'nin Platonculuk ve Hristiyanlık eleştirisini moderniteye dair eleştiri olarak genişletmektedir. Ayrıca Heidegger'deki politik ontoloji Nietzsche okumalarındaki tartışmalardan bağımsız kurgulanamaz çünkü Heidegger'in Nietzsche'si bu tartışmalara referans noktaları barındırmaktadır.

Heidegger'in metafizik tartışmasındaki en son nokta Heidegger'in Nietzsche yorumlarıdır çünkü Nietzsche; metafiziğin sonunu getiren düşünür olarak nirengi noktasıdır. Nietzsche; kendi deyimiyle Platon'u, ters yüz ederek metafiziği aştığını ilan etmektedir. Nietzsche'nin metafiziği aşması; Platon'un idealar dünyası olarak tanımladığı ve mükemmelleştirdiği 'hakiki (gerçek) dünya' ve onun yansıması olarak sadece görünüşlerden oluşan 'görünür dünya'nın gerçekliklerini tersine çevirerek gerçekleştirdiği düşünülmektedir (Heidegger, 2001b: 135) Heidegger; bu iddia'yı iki yönden eleştirir; ilk eleştiri 'tersine çevirme' ile hiyerarşik yapıyı alt-üst etmenin hiyerarşik yapıyı yok-etmek olmadığı üzerine kurulur. Nietzsche, köle ahlakı ve efendi ahlakı üzerinden; Apolloncu tavrı, Dionysseusçu tavrı ile eleştirir. Bu eleştiri ile yaşamı ve gücü istemenin cesaretini olumlar. Bütün değerlerin yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur. Platon'da “Hakiki dünya'nın duyu-üstü olarak

kurulması ile değersizleştirilen ‘görünür’ dünyanın değerlerini ‘hakiki’ hale getirmeyi amaçlar. Değerlerin yeniden düşünülmesi ve tartışmaya açılması ‘yaşantı’nın olumlanması, ‘beden’in olumlanması üzerinden metafizikteki geliştirilmiş hiyerarşik yapıyı tersyüz eder. Heidegger’e göre Nietzsche, Platonculuğun getirdiği hiyerarşik yaklaşımı bozarak metafiziği alt-üst etmiştir. Heidegger için; Nietzsche metafizik dağının tepesine tırmanma cesaretini göstermiştir. Metafizik değerlerin ters yüz edilmesi metafiziğin gidebileceği son noktadır ama hala metafizik düşüncesinin içerisinde kalmaktadır; çünkü metafiziğe ait ‘varlığın unutulması’ devam etmektedir. Nietzsche; ‘metafizik alanda’ söylem üretmektedir. Nietzsche’nin felsefesi varlığın unutulmasının son noktası olarak ‘değer felsefesi’ ile metafiziği tamamlamaktadır. Yalnız, Heidegger’in Nietzsche okumalarında tersine çevirmenin ötesinin var olduğu da vurgulanmaktadır. Bu vurgu; güç-istenci kavramının bengi-dönüş’le beraber okunması ile ortaya çıkar. Heidegger, Nietzsche’nin ‘gelecek’ vurgusu üzerinden düşünerek; üst-insan öğretisini Zerdüş’tün öğretisi olarak tartışır ve metafiziğin ötesine üst-insan ve bengi-dönüş düşüncesi ile geçilebileceğini vurgular. Değer felsefesi olarak Nietzsche, metafiziğin dağına tırmanarak, metafiziği alt-üst eder. Gelecek felsefesi ile Nietzsche, metafiziğin sınırından ufka bir bakış atar. Bu iki eleştirel yaklaşımla beraber; Heidegger, metafiziğin sonunun Nietzsche tarafından getirildiğini ilan eder.

1.3.2.3.1. “Tanrı Öldü” Sözü

Heidegger Nietzsche’nin “tanrı öldü” sözünü yorumlarken; onun metafizikle kurduğu ilişkiyi açıklamaya çalışır. Tanrı kavramı; platoncu-hristiyan gelenekteki duyu-üstü olana işaret etmektedir. Heidegger için, Nietzsche -bir ateist olarak- tanrı’nın öldüğünü duyururken duyu-üstü olan var-olanlara değer verme anlayışının yıkıldığını dile getirmektedir. Bu söz ile Heidegger, Nietzsche’nin nihilizm eleştirisini yorumlar. Nietzsche, bütün değerlerin değerlerinin yitirildiği bir çağa girildiğini duyurmaktadır. Nietzsche, “Tanrı öldü” sözünü ilk olarak; 1882 yılında yayınladığı ‘Şen Bilim’ adlı yapıtında ‘kaçık adam’ın ağzından dile getirmiştir. Buradaki anlatıya göre; ‘tanrı’ hep beraberce katledilmiştir. Büyük bir çürüme - *Décadence*- çağına girilmiştir ve çağın en önemli olayı ‘tanrı’nın ölümüdür (Nietzsche’denakt. Heidegger, 2001a: 16).

Nietzsche, ‘tanrı’nın ölümü’ ile Platonculuğun etkisinde gelişen batı metafiziğinin duyu-üstü dünyayı, hakikat saymasının artık değersizleştiğini ilan eder. Duyu-üstü olan hakikat yaşam barındırmadığı için artık terk edilmelidir. Kendisini tam olarak Platon’un karşısına yerleştiren Nietzsche, hakiki dünya olarak yaşamı, güç istencini ve bengi dönüşü hakikat üzerinden yorumlayacaktır. Böylece, metafiziği aştığını ilan edecektir. Yalnız; Heidegger için,

Platon'un tam karşısında konumlanmak felsefi olarak metafiziği aşmayla değil, metafiziğin içinde kalmayla sonuçlanır, çünkü karşıt olmak demek kökensel olarak karşı olduğun şeye bağlı kalmak demektir (Heidegger, 2001a: 18).

Nietzsche'nin 'tanrı öldü' sözünün düşündürdüklerini daha derinden ele almak için; Nietzsche'nin nihilizm anlayışının içerisinde daha derin bir şekilde gezinmek gereklidir. Nihilizm; tarihsel bir devinim olarak anlaşılmalıdır ama sadece Hristiyanlık içerisinde gelişen değer yitiminin sonucu olarak tanrı-tanımaaz felsefenin içerisinde anlaşılmalıdır. Eğer bu şekilde bir bakışla anlaşılırsa; Nietzsche, 'tanrı öldü' sözüyle sıradan bir Hristiyanlık karşıtı biri olarak 'yanlış' okunabilir (Heidegger, 2001a: 20). Oysa Heidegger için Nietzsche; bu sözüyle batı metafizik geleneğinin duyu-üstü var-olanlarla kurgulanan hakikatine savaş açmıştır.

"Biz metafizik adı ile her zaman bir öğretiyi, felsefenin ayrı bir disiplini değil de, bütün var-olanların duyusal; duyu-üstü dünya olarak ikiye ayrıldığı, ikincinin birinciyi taşıyıp belirlediği temel yapıyı düşündüğümüzü kabul edersek, Hiççiliğin özü de olagelmesinin alanı da metafiziğin kendisidir." (Heidegger, 2001a: 21).

Heidegger için; metafiziğin tarihi alanını, duyu-üstü dünyanın, tanrıların, ahlaki yargıların, akıl yetilerinin, kültürlerin etkileri oluşturur. Bu düşüncelerin özlerinin özdeşleştirilmesi 'çürüme'dir. Heidegger; nihilizm'in görünümünden ziyade özünün ne olduğu düşüncesini sorgular ve bu soruşturmayı da Nietzsche'nin düşüncesinden yola çıkarak yürütür. Nietzsche için nihilizm, en yüksek değerlerin değerden düşmesidir. Fakat bu düşünce, yalnızca bir çürüme olarak anlaşılmalıdır; batı metafiziğinin tarihinin temel süreci ve iç yasası olarak da görülmelidir (Heidegger, 2001a: 21-23). Metafiziğin bu iç mantığı olarak nihilizmi Nietzsche iki farklı şekilde tanımlar. İlki, 'değerleri değerden düşürme' olarak tamamlanmamış nihilizmdir, ikincisi ise 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' anlamında tamamlanmış nihilizmdir (Kurtar, 2008: 199). İkincisi anlam ile beraber 'değerlerin değerden düşüşünün karşı-akımı olma' ihtimali de böylece görünür hale gelir. Nietzsche için; nihilizm bir imkana dönüşür ve 'yeni değerler'in yaratılmasının kapısı aralanır (Heidegger, 2001a: 24).

Değerlerin bu ikili şekilde metafizik alanda tartışılması Nietzsche'de iki farklı yaklaşımın ifşasını ortaya çıkarır; 'zayıflığın kötümserliği' ve 'güçlü kötümserlik'. İlki, her şeye karamsarca yaklaşır ve felaketin içerisinde felaketi bekler. İkinci ise, kendisi güçlü olduğundan ötürü, kendisini kandırmaya çalışmaz, tehlikeli olanı görmeye çalışır. *"şimdiye kadar olanın geri dönüşünü beklemenin uğursuzluğunu anlar. Görüngüleri çözümleyici*

biçimde ele alır, koşulları her şeye karşın bilmek, tarihsel olanın güçleri üzerine bilinçlenmek ister.” (Heidegger, 2001a: 24).

Heidegger; yeni-değerler yaratımının bu iki kötümserlikle ilişkili olduğunu düşünür; eğer yetkinleşmemiş (tamamlanmamış) nihilizmle yeni-değerler yaratımı söz konusu olursa, duyu-üstü olanın sürekli kendisini değersiz hale getirecek olan bir yenisi ile değişimi gerçekleşecektir ve hiçbir anlam üretimi söz konusu olamayacaktır. Yetkinleşmiş (tamamlanmış) nihilizmle ise; yeni-değer yaratımı yeni bir ilkeyi ve yeni bir dünyayı gerektirmektedir (Heidegger, 2001a: 26). İşte bu yeni-ilke Nietzsche’de yaşamı ‘oluş’ olarak ön plana çıkaracak olan var-olanların özü olarak ‘güç istemi’ olacaktır. “*Nietzsche için ‘oluş’ ‘güç istemi’dir.*” (Heidegger, 2001a: 29-30).

Heidegger; Nietzsche’nin ‘güç istemi’ kavramını biyolojik bir şeyden öte olarak ele alır. Güç istemi; istemeyi istemek olarak, kendine sahip olmayı isteme olarak güç istemidir. Güç istemi bir başka şeye yöneldiğinden ötürü kendinde kendini aşmayı barındırır.

“İstemenin istediği henüz sahip olmadığı bir şey uğruna çabalama değildir. İsteme istediğine zaten sahiptir. Çünkü isteme kendi istemesini ister. Onun istemesi, istediği şeydir. İsteme kendini ister. İsteme kendi kendini aşar. Böylece isteme kendini aşma olarak isterken aynı zamanda kendisini kendi ardına, kendi altına koymalıdır.” (Heidegger, 2001a: 33).

Heidegger; güç istemi kavramındaki isteme’nin gücünü, ‘hiç’i isteme’ tavrı için de yorumlar. Hiç’i isteme, Heidegger için, ‘bir şey istememe’ demek değildir. Aksine hiç’i isteme, gerçeği istemenin bir tavrıdır; gerçeğin hükümsüzlük olarak istenmesi, gerçeğin imha edilmesi isteğidir (Heidegger, 2001a: 34). Kurtar, buradaki tartışmanın bengi-dönüş düşüncesinin geliştiği yer olarak algılamamıza olanak sağlayacak şu açıklamayı yapar; hiç’i istemeyle ortaya çıkanın ‘belli bir sona ulaşamamayı’ istemekle ilişkili olduğu. “Bu açıkça, bir tür ‘döngü’nün ama ‘bitimsiz’ bir ‘döngü’nün olumlanmasıdır. Bu noktada, nihilizm hem ‘varlığa’ hem de ‘hiçliğe’ bağlanmaktadır. ‘Hiçliğe’ olan bu istek, ‘varlığın’ açılmasının ‘sonsuz döngü’ biçiminde gerçekleşmesidir.” (Kurtar, 2009: 202)

Nietzsche, varlığın en derin özünün güç istemi olduğunu öne sürmüştür. Nietzsche için, bütün var-olanların *essentia*’sı (özü) güç istemi, var-olma biçimi yani *existentia*’sı da ‘beni dönüş’tür. Burada *essentia* ve *existentia* arasındaki metafizik gerilimden kaynaklı ortaya çıkan değer koyma görünür hale gelir. Heidegger, metafiziğin Nietzsche’de değer koyma metafiziği olarak görünür olduğunu öne sürer. Nietzsche ‘Güç İstemi’ adlı çalışmasında; değer koyma’nın ‘pekinlik/kesinlik’ sorunundan daha temel olduğunu dile getirişine atıf yaparak; Nietzsche’nin

‘gerçek’ olarak vurgusunu yorumlar. Gerçek; Nietzsche için, güç isteminin gerçeğidir. Heidegger, Nietzsche’nin gerçekliğinin var-olanların gerçeği olarak kalmasını eleştirir (Heidegger, 2001a: 36-38). Var-olanların özü olarak güç istemi, yani gerçeğin istemi olarak ‘adalet’le ilişkilidir.

Nietzsche için ‘adalet’ güç isteminin kendi haklılığını isteme halidir. Adalet, Nietzsche’de bir değer olarak ortaya çıkar. Güç istemi hakka uygun olarak kendiliğini sürdürerek ve kendiliğinde değer koyarak adalet olarak belirir (Heidegger, 2001a: 43-44). Tanrı’nın ölümü; değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak, yeni bir değer anlayışı yaratacak olan yeni bir çağı, güç istemini gerçek olarak görecektir olan üst-insanın çağını belirtir hale gelir. Üst-insan’ın güç istenci yeryüzü egemenliği olacaktır. Yeryüzü egemenliği, var-olanların egemenliği değildir. Var-olanların egemenliği ‘bilinç’ düşüncesi -cogito’nun bilmeyeyle ilişkisi- ile zaten ola-gelendir. Heidegger; yeryüzü egemenliği kavramını güç istenci ve üst-insanla beraber düşünerek yorumlar. Üst-insan’ın güç istenci olarak yeryüzü egemenliği; var-olanların varlığını sorgulayabilmek – düşünebilmek olarak bir ufku ihtimali ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 2001a: 48).

“Tanrı öldü.” sözünün metafizik anlamı; Duyu-üstü dünyanın gerçekliğinin yarattığı görünür dünyanın gerçekliğinin beraberce gerçek-dışı hale gelmesidir (Heidegger, 2001a: 50). Böylece Nietzsche’nin ‘tanrı öldü’ sözünün ufku; üst-insanın özünün (güç istemi) ve varoluşunun (aynı bengi-dönüşü) beraber düşünülmesiyle olacaktır.

Şimdi burada ayrıca görünür-dünya gerçekliğinin eleştirisi üretilmelidir ki ‘tanrı öldü’ sözünün ufkunun içerisinde yanılgılı yola sapılmasın. Nietzsche’nin ters-yüz etmesi; görünür dünya’nın (duyu-üstü dünyanın gölgesi olarak) yüceltilmesi ve değerli hale getirilmesi değildir. Eğer böyle bir değerlendirme gerçekleştirilir ise; ‘özne’ ve ‘bilinç’ merkezli metafizik düşüncenin içerisinde kalınmış olunur. Özne’nin bilmesi olarak bilinç ile düşünülünce; “*bütün var-olanlar ya öznenin nesnesi ya da öznenin öznesidir.*” (Heidegger, 2001a: 51) Bu düşünce; yeryüzünü sınırsız nesnelleştirme sürecine sokar. Dünya insan tasarımının nesnesi olarak ortaya konur. Doğa tekniğin nesnesine dönüştürülür. Nietzsche; bu düşünceyi yeryüzü egemenliği için yapılacak olan savaş olarak ele alır ve bu savaşın temel felsefi öğretiler adına yapılacak olacağını duyurur (Nietzsche’denakt.Heidegger, 2001a: 52). Heidegger bu savaşı; var-olan olarak var-olanın güç isteminin koşulsuz egemenliği ile ortaya çıkmış öznellik metafiziği olarak tanımlar. Öznenin hakikati uğruna yapılacak olan savaştır. Özne bilinç ile varlığı değer haline getirmiştir ve değerler savaşının çağında; her şey var-olan olarak egemenlik altına alınacaktır. Heidegger, bu durumu, var-olanın varlığının unutulmasının son noktası olarak ilan eder.

Bu son nokta; varlığın başına hiç'in gelmesinin tarihsel süreci içinde gerçekleşmektedir. Heidegger; Nietzsche'nin 'nihilizm' kavramının en yüksek değerlerin değerden düşürülmesi olarak anlaşıldığında ve güç istemi kavramının da bütün değerlerin değerlendirilmesinin temel ilkesi olarak (ama en yüksek değerlerin yeni bir değer koyması olarak değil) anlaşılmasıyla nihilizmin yenilgiye uğratılacağını savunur (Heidegger, 2001a: 54). Yalnız bu yenilgi peşinden bir aşmayı gerektirmez.

Nihilizmin yenilgiye uğratılması en başta nihilizmin bütünlüklü olarak yayılımını gerektirir. Heidegger; bu tartışmaların doğrultusunda 'tanrı'nın ölümü'nü tekrar yorumlar ve onu öldüren şey'i onun değersizleştirilmesinden ziyade, onun en yüksek değer haline getirilmesinde bulur. Ona inanmamak ancak ve ancak onu dikkate almamaktır ama ona inanarak onu değerlerin statüsü haline getirmek ve bunu varlığı düşünmeden yaparak onu bir var-olan olarak var-olanların en yücesi yapmak ona vurulan asli darbedir (Heidegger, 2001a: 55).

Heidegger; tanrıyı öldürmenin üç imgesini yorumlar; denizi içmek – çevreni silmek – güneşin zincirinden yeryüzünü koparmak.. Nietzsche, güneş ile Platon'un Mağara alogirisindeki hakikatin ışığı olarak duyu-üstü'nü vurgulamaktadır. Çevren ile, görünür-dünya ima edilir ve deniz de var-olan olarak var-olanların bütünüdür. Heidegger, öldürme edimiyle; var-olan olarak duyu-üstü dünyanın insan eliyle yok edilmesini ima ettiğini düşünmektedir (Heidegger, 2001a: 56). Duyu-üstü ve insan arasındaki bu ilişki; Nihilizmin kökenini 'hiç'in kökenini sorgulamayı ıskalamaktadır. Heidegger için; hiç, varlığın başına gelen şeydir. Hiç'i düşünmek; asla ve asla var-olan olarak var-olanların düşünülmesiyle tamamlanamaz. Var-olanlar olarak deneyimlenen var-olanlar hakikatlerini ortaya çıkarmazlar, kendi gizlerini açamazlar. Nihilizmin bütünlenme çağı üzerine düşünmek için, politik, ekonomik, toplumsal, teknik, bilimsel hatta metafizik ve dini perspektiflerin hiçbirinin yardımı olamayacağı düşünülmelidir (Heidegger, 2001a: 60). Kaçık adam, tanrıyı aramakta olduğu için tanrının ölümünü duyurabilmektedir. Bu çelişkili düşünce; düşünmeye dair bir tavır barındırır. Heidegger için düşünmek, her zaman yanı-başımızdadır ve yanı-başımızda olduğu için onun yöresinden geçip gidilmektedir. Onun derinlerine girmek; tanrının ardından bağırarak, tanrıyı aramaktan geçmektedir çünkü; "Düşünme, ilk olarak yüzyıllardır hüküm süren usun, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımızda başlayacak"tır (Heidegger, 2001a: 61).

Güç-istemi, var-olanların güç-istemi olarak okunduğunda; Nietzsche, değer metafiziği ile batı-metafiziğinin sonlanması sağlamıştır. Var-olanların özü olarak güç-istemi, var-olanların varlığını aynının bengi dönüşü ile düşündürmedikçe; zayıf kötümserliğin içerisinde

kalacak ve tarihsel ve existensiyel bir okumanın gerçekleştirebileceği aşmayı başaramayacaktır. Bu da ancak aynının bengi-dönüşü ile beraber varlığın soruşturulması ile sağlanabilir. Aksi takdirde değerlerin ters-yüz edilmesi; var-olanların ‘duyu-üstü’ değerleri yerine, var-olanların ‘gerçek’ değerleri yüceltilecektir. Bu değerlendirme ise; yeni-çağın üst-insanının değerlendirmesi değildir, sadece öznenin bilinciyle her şeyi (kendisi dahil bütün var-olanları) nesnelleştirdiği yıkılıp gidecek olan bir değerlendirme olarak kalacaktır. Böyle bir değerlendirme; düşünmenin sıradan bir şekilde gerçekleştirildiği ola-gelen metafizik düşüncenin ürünü olmaya yazgılıdır. Heidegger, bu nedenle daha sonrasında üst-insanın ‘beni dönüş’ü olumlayacak olan ‘evet’lemeci gücünün altını çizecektir. Bunu da Zerdüş’tün kim olduğu sorusuyla gerçekleştirecektir.

1.3.2.3.2. Nietzsche’nin Zerdüş’tü Kimdir?

Heidegger; bir başka çalışmasında Nietzsche’nin Zerdüş’tünü ve Zerdüş’tün yaklaşımını bengi-dönüş ve üst-insan öğretileri üzerinden yorumlar. Özellikle; Zerdüş’tün bir savunucu olduğunu ilan etmesini ve ardından savunduğunun bir öğreti olduğunu dile getirerek; Zerdüş’tün bir öğretmen olduğunu öne sürer. Zerdüş; “Yaşamın savunucusu, acının savunucusu ve çemberin savunucusudur.” (Heidegger, 2019e: 12) Yaşam ve acı birlikte güç istenci’ni imlemektedir. Nietzsche için, acı çeken her şey yaşamayı istemektedir ve yaşamın olduğu her yerde istenç vardır. Bu istenç, güç istencidir. Çember ise; kendisine dönen halka olarak yinelemeyi ve aynının dönüşünü simgeler; çember savunuculuğu ise bengi-dönüş’tün savunuculuğudur (Heidegger, 2019e: 12). Sonrasında, Heidegger “Peki Zerdüş’tün öğretisi nedir?” sorusunu sorarak, Nietzsche’nin güç istenci, bengi-dönüş ve üst-insana dair yaklaşımlarını ‘intikam’ düşüncesi ile beraber yorumlar.

Kitaptaki ‘iyileşmekte olan’ bölümünü vurgular ve ‘iyileşmek’in *Genesen* olduğunu, bu kavramın da grekçe *neomai* ve *nostos* sözcükleri ile benzer anlamlara geldiğini söyleyerek; iyileşmek’in ‘eve dönüş’ olduğunu vurgular. Bu kavramlar; nostalji’nin de kökenidirler ve nostalji; ev özlemi – sıra özlemi anlamlarına gelmektedir. İyileşmekte olan, eve (kendi yazgısına) dönmektedir (Heidegger, 2019e: 12). Böylece iyileşmekte olan’ın kendi yazgısına dönüşü; güç-istenç ve üst-insan bağlamlarında bengi-dönüş’ü düşünmemizi gerektirir.

Zerdüş; üst-insan değildir. Onun öğretisini öğretendir. Zerdüş, üst-insan hakkında ne öğretmektedir? Zerdüş’tün hayvanları birbirine sarılmış kartal (en gururlu hayvan) ve yılan (en bilge hayvan) bir çember şeklinde yol almaktadır. Çemberin savunucusu Zerdüş’tün bengi-dönüşü imge olarak burada da karşımıza çıkmaktadır. Heidegger’in hayvanlara dair kısa değerlendirmesini sunmak Zerdüş’tü daha yakından tanımak için gereklidir. En gururlu hayvan

olarak; kartal, kararlılığından ötürü yukarda olmayı düşündürür. Gurur, kibir ve küstahlıktan farklıdır; çünkü kibir ve küstahlıkta, aşağıdakiyle kurulan ilişki halinden kurtulmayı istemek söz konusudur ve dolayısıyla ona - aşağıdakine bağımlıdırlar. Kibir ve küstahlık, kendilerini yukarıda olmaya bağlayacak bir hayal gücüne sahip değildirler. Gururda ise kararlılık ön plandadır ve kendisini başka bir şeyle karıştırmayacak olmanın güvencesi vardır (Heidegger, 2016: 199). Kartal'ın yükseklerdeki tavrı sahicidir. Onun derinlikleri, uçurumların ve yüksek yarıkların derinlikleridir. En bilge hayvan olarak da yılan; gerçek bilme'nin hakimiyetini düşündürtür. Gerçek bilme; varlık ve görünüş oyununa muktedir olmayı bilmektir. "Bu bilgelik, bilmenin kendisini her zaman ortaya koymasına, geri durmasına, kendisini öne sürüp ve yine de esnek kalmasına ve kendi tuzağına düşmemesine hükmetmesidir." (Heidegger, 2016: 199). Bu iki hayvan birlikte yolculuk halinde Zerdüş'tün peşindedirler. Zerdüş onların ölçülerine uygun olduğu için onunla birliktedirler, çünkü bu iki hayvan da evcilleştirilemez. Onlar en yalnız yalnızlığı tanımlarlar. En yalnız yalnızlık, tehlikeli ve ürpertici görevin üzerine salındığı ve onun kudretini anlamının gerektirdiği şekilde davranmanın ve kimseyi ona yönlendiremeyeceğini bildiğin yani 'en zor bilme'nin yalnızlığıdır (Heidegger, 2016: 200). Zerdüş'tün münzeviliği bu iki hayvanın birlikteliğinden düşünülmelidir. Bu iki hayvan'ın birbirine sarmaş dolaş bir şekilde betimlenmesi, bengi-dönüşün çemberini; kendilerindeki sembollüklerinde, bengi-dönüşün öğretmeninin temel duruşu (en yalnız yalnızlık) ve bilme tarzı (en zor bilme); Zerdüş ile birlikteliğinde de Zerdüş'tün kendisi üzerindeki en yüksek istekleri (gurur ve bilgelik) olarak yorumlanabilir hale gelir (Heidegger, 2016: 200). Bu istekler, üst-insan'a giden köprünün varacağı noktadaki isteklerdir.

Zerdüş'tün bahsettiği üst-insan; şimdiye kadarki insanı geride bırakan bireydir. Geride bırakma; basit manada geçmiş silip atmayı – yasaları reddetmeyi – her şeyi bir potada eritmeyi kastetmez (Nietzsche'denakt.Heidegger, 2019e: 14-15). Üst-insan, yeryüzüne hakim olacak olanın yaklaşımıyla değil, yeryüzüne tabi kılınacak olanın yaklaşımıyla algılanabilir. Yeryüzüne tabi kılınmak; 'oluş' düşüncesini düşünebilmektir. Güç istenci; bilindik manadaki iktidar anlamındaki güç değildir. Güç istenci, yeryüzündeki oluş'u anlamaya yarayan ve onu olumlu şekilde yorumlayabilmenin gücü olarak düşünülmelidir.

Heidegger; Zerdüş'ten nasıl öğrenebileceğimizi sorgular ve öğrenmek için üst-insanın doğasına bakarak onu görünür hale getirmemiz gerektiğini düşünür. Bu noktada; kitabın '*Büyük Özlem Üzerine*' adındaki bölümü yorumlar ve Zerdüş'tün ruhuyla konuşmasını ele alır. Zerdüş'tün ruhuna 'Bugün', 'Bir Gün' ve 'Eskiden' demeyi öğretmiş olması, 'Buradakinin', 'Şuradakinin' ve 'Oradakinin' üzerinden dans ederek geçmeyi öğretmesinin; büyük özleme dair önemli bir anlatı içerdiğini düşünür. Bu yaklaşım ile düşünüldünce Zerdüş'tün temel öğretisi;

bengi-dönüş ve evet'leme anlayışları olmaktadır. 'Bir gün', gelecek; 'eskiden', geçmiş; 'bugün' ise şimdiye dair bir düşünceyi çağırıştırır. Yalnız Nietzsche sonsuz bir şimdiyi metafiziksel olarak düşünse de, bu sonsuz şimdi, durağan bir zaman yaklaşımı değil, aynının ebedi-dönüşü olarak sonsuzluk düşüncesini içerir. "Ebedi dönüş, sevinç ve ıstırap yaşamının tüketilemez bolluğudur." (Heidegger, 2019e: 17) Ebedi dönüşün öğretmeni olan Zerdüşt'ün büyük özlemi, ya da kendisi üzerindeki en yüksek istekleri, yaşamın dolup taşması olarak aynının seçimidir.

Heidegger, özlem ve umut arasında bir bağ olduğunu düşünmektedir. Özlemin düşündürtükleri ile beraber Zerdüşt'ün umudunun ne olduğunu tartışmaya açmak için Nietzsche'nin sözlerini alıntılar; "...insanın intikamdan kurtarılması, en yüce umuda köprüdür ve uzun süreli fırtınaların ardından bir gökkuşağıdır benim için." (Nietzsche'den akt. Heidegger, 2019e: 18)

Heidegger için 'köprü'; kendisinin dışında iki şeyi daha imlemektedir: yola çıkmış olmayı ve varış noktasını görmüş olmayı. Yani, köprü olarak 'intikamdan kurtarılmayı' düşlemek içerisinde; 'intikamdan kurtarılmayı' istiyor olmak olarak yola çıkmış olmayı ve 'intikamdan kurtarılmış olmak' olarak varış noktasının nasıl bir şey olduğunu düşünmeyi de gerektirir. İntikamdan kurtarılmış olmak; savaş ve barış tellallığının ötesindedir, gevşek bir aldırıışsızlığın, tarafsız bir çıkarıcılığın, pasifizmin ve güç politikalarının dışarısında düşünülmelidir (Heidegger, 2019e: 18).

Heidegger, intikam kavramının latince, flemenkçe kökenlerinde; "baskı altında tutmak, baskıyla üstüne gelmek, zorlamak, defetmek, sürgün etmek, peşinde olmak" gibi anlamlar bulundurduğunu açıklar. İntikam tüm bu anlamlarla beraber basitçe bir zulüm değildir. İntikam, "kendi nesnesini aşağılayarak ve aşağıladığı nesneyi kendi üstünlüğüyle karşılaştırmak suretiyle kendi meşruiyetini, kararlaştırdığı meşruiyeti sağlayabilir; zira intikam, yenilgiye uğramışlık ve yaralanmışlık duygusuyla işler." (Heidegger, 2019e: 20). Böylece intikam'ın düşmanca bir tutumu sürekli barındırdığını ve aşağılayıcı bir tavra sahip olduğunu görürüz. Nietzsche bu yaklaşımın sadece insani ilişkiler arasında olduğunu düşünmemektedir. "İntikam, istencin zamana ve onun Böyleydi'sine karşı duyduğu iğrenmedir." (Nietzsche, akt. Heidegger, 2019e: 21) Heidegger bu yaklaşımı yorumlayarak; istencin, var-olanların varlığına özgü bir yaklaşım olduğunu tartışmaya açar. İstencin nefreti; 'zamana ve onun böyleydi'sine' karşı gelişmekte ise bu ne demektir?

Zaman; 'Bugün' 'Bir Gün' ve 'Eskiden' olarak düşünülebilir. Nietzsche'nin istencin nefreti ile kastettiği zaman; zaman ile istenç arasındaki bir yaklaşımı açığa çıkarır. Heidegger için zamanın 'Böyleydi'sinden nefret, zamanın gelip-geçiciliği karşısında istencin gücünün olamayışından ötürü geliştirdiği tavidir. Zamanın gelip geçiciliği; istencin gücünün

yetemediğidir. Zamandan nefret, gelip geçiciliği aşağılamaktır ve bu tavır ile istenç, sonsuz idealleri mutlaklaştırarak zamanın gelip geçiciliğini aşağılamıştır. Zerdüş'tün üst-insan öğretisi; zamanın bu şekilde aşağılanmasının karşısında, yeryüzünün ve zamanın gelip geçiciliğini savunmanın öğretisi olarak görülmelidir. İntikamdan kurtarılmak; istencin, nefretten ve aşağılamadan kurtarılmasıdır; istencin hayır'ından kurtulması, evet'in nefretten özgürleştirilmesidir. Nietzsche'deki intikamdan kurtarılmanın sonucu olan 'evet', zamanın gelip geçiciliğini olumlama anlayışıdır (Heidegger, 2019e: 23).

“Zamana bu Evet, gelip geçicilikte baki kalan istencin hiçliğe indirgenemeyeceği anlamına gelir. Fakat gelip geçicilik nasıl baki kalır? Şöyle ki, gelip geçicilik olarak zaman yalnızca geçip gitmez, aynı zamanda gelmekte olandır da. Zaman gelip geçici olacak biçimde baki olabilir. BU yinelemenin kendisi, eğer sonsuz ise baki kalır. Metafizik teoriye göre ‘sonsuz’ ifadesi varolanların Varlığına aittir.” (Heidegger, 2019e: 23)

Heidegger için; intikamdan kurtulma ile zamandan nefretten kurtulunur. Böylece intikamdan kurtulma; istenç için “çemberin savunucusu olan aynının bengi dönüşünde varolanları temsil eden istence köprüdür.” (Heidegger, 2019e: 23). Heidegger için; insan'ın köprüyü geçerek (intikamdan kurtularak) üst-insan olabilmesi için; var-olanların Varlığı olarak aynının bengi dönüşünü yalnızca insanla temsil edildiğinde gerçekleşebilir (Heidegger, 2019e: 23).

Zerdüş, çemberin savunucusu olarak; bengi dönüşü öğrettiği için üst-insanı, üst-insanı öğrettiği için bengi-dönüşü öğretendir. Böylece; güç istenci – bengi-dönüş ve üst-insan arasındaki ilişki açığa çıkar. Varlığın karakterini oluşturma mühürlemek en yüksek güç istencidir. (Nietzsche'denakt.Heidegger, 2019e: 25). Oluş olarak ‘Varlık’ın karakteri düşünüldüğünde, zamanın gelip geçiciliği olumlanır. Bu olumlama ile insan, bütün yaşama ve bütün acılara (yaşamın ve acının savunucusu olarak) evet diyebilecek güç istencinin etkisiyle hareket edebilmelidir. Bunu da sonsuz defa karşılaşılabilecek olacağını bilerek yapabilmelidir. Böylece aynının bengi-dönüşü olarak çemberi, üst-insan olarak yaşamı ve acıyı evet'leyebilecektir. Buradaki, yaşam, acı ve çember savunan düşünce, Heidegger için tüm önceki düşünceleri aşan düşünmedir. Heidegger için aynının ebedi dönüşü, var-olanların varlığının adı; üst-insan ise bu varlıkla uyumlu yaşayabilen insanın adıdır (Heidegger, 2019e: 28).

1.3.2.3.3. Son Metafizikçi

“Bu yüzden Nietzsche'nin düşüncesinde öne çıkan şey, düşüncenin kendisinin artık düşünemeyeceğidir. Düşünülen şeyin gerisinde kalmak, yaratıcı düşüncenin tipik özelliğidir. Ve bir

düşünme biçimi, metafiziği tamamladığında aynı zamanda düşünülmemiş, açık ve karışık bir şeye istisnai bir açıdan işaret eder. Fakat bunu görececek gözler nerede?” (Heidegger, 2019e: 27)

Şimdiye kadarki tartışmaların genel yaklaşımı; son metafizikçi'nin ne anlama geldiğini görmemize olanak sağlayacaktır. Platonculuktaki değerlerin ters yüz edilmesi, 'hakiki' dünya ve 'görünür dünya' ayrımının dönüştürülmesidir. Nietzsche'nin tersyüz ettiği şekilde düşünürsek; gerçek dünya, oluş'un dünyasıdır, görünür dünya ise değişmez ve kalıcı dünyadır (Heidegger, 2019f: 31). Heidegger için burada temel sorun, 'tersine çevirme'nin kendisindedir yani buradaki ayrım, ayrım olarak kalmaya devam eder. 'Tersine çevirme' ile değer metafiziğinde değerler yer değiştirmektedir. 'Değer' olmaktan öteye gidilememiştir. Nietzsche; oluş'un kaos'unu daimi olarak olumlamaya çalışırken; 'sabit ve değişmez' ilan edilerek 'hakikat' haline getirilmiş 'hakikat algısının' yanlış olduğunu vurgular; “*Hakikat, canlı varlığın bir türünün onsuz yaşayamacağı bir tür yanlıştır.*” (Nietzsche'denakt.Heidegger, 2019f: 32). Böylece 'hakikat' kavramının kullanıldığı her an'da; 'oluş'un hakikatinden bahsediyor olsak bile; bu yaklaşımın sabitlenmesiyle ortaya çıkacak olan 'yanlış'yı düşünmek gerekir ki Heidegger'e göre Nietzsche bu konuyu ıskalamaktadır. Bu paradoksal düşüncenin üstesinden gelmek gerekir; yoksa 'yanlış olarak hakikat' anlayışı her şeyi bir göreceliğe ve perspektifselliğe hapsetme tehlikesini barındırır.

Heidegger açıkça 'var-olanların sabitlenmesi olarak hakikat (yanlışlı hakikat)' ve 'var-olan şeyle uyum olarak hakikat' ikililiğini tartışmaya açar. Nietzsche'nin bütün cesaretiyle üzerine gittiği, yanlışını vurguladığı hakikat, sabitleyici hakikat ya da hakikat'lardır. Bu saldırısı ile sonsuza kadar sabit olacak -yani duyu-üstü- bir hakikatin yokluğunu ilan etmek, bu hakikatin yarattığı 'görünür dünya'ların da yokluğunu ilan etmektir. Görünür dünya'nın yokluğunu düşünmek bizi yanlışsana dünyasına yani hiç'liğe yönlendirir. Heidegger için bunun içerisinde sürekli oluş olarak bulunmak imkansızdır. Çünkü bu bağlamda düşünüldüğünde 'gerçek dünya'nın ortadan kalkmasıyla ortadan kalkan 'görünür dünya'nın yanı-sıra buradaki ayrım'dır da (Heidegger, 2019f: 36). Ayrımın ortadan kalkması; 'gerçek dünya', 'görünür dünya' karşıtlığı kendisini 'dünya' ve 'hiç' karşıtlığına indirger (Nietzsche'denakt.Heidegger, 2019f: 36). Hakikatin 'yanlış' payıyla yerinden edilmesi; hiç'likle çözülmeye götürür. Hiçlik ile karşılaşmak varlıktan tamamen yabancılaşmış olmaktır (Heidegger, 2019f: 36).

Bu çıkışsız düşünce yolu metafiziğin vardığı son nokta olarak düşünülmelidir. Bunun yanı-sıra var-olanlarla uyum içerisinde -yani kaos ve oluş ile- oluşma ihtimali olan bir hakikat anlayışı da kendisini burada açılar. Yukarıda Kurtar'ın yorumuyla bahsettiğimiz şekilde, 'hiçliği isteme'nin bengi-dönüşe kapı aralamasını düşündüğümüzde; Nietzsche'nin 'hiçliğin'

isteme olarak bahsettiği şey varlığın yokluğunu isteme değildir. “Hiçliği isteyen istek hiçbir ‘şey’ olmamayı istemek yaşamın bolluğunu, verimliliğini istemektir.” (Kurtar, 2009: 203) İsteği istek olarak edim hale getirenin varlığın öz’ü olarak ‘güç istemi’ olduğu düşünüldüğünde; güç istemi’nin hiçbir şeyi istememesi aslında kendisiyle özdeşlik isteği (kendi kendini istemesi) sonsuz bir şekilde kendisine dönen döngüsellidir (Kurtar, 2009: 204). Heidegger’in ‘öz’ü ‘oluş’ olarak tanımlamasıyla düşünersek; varlığın özü olarak güç istemi, oluş olarak bengi-dönüşü birlikte düşünülmelidir. Zerdüşt’ün öğretisi olarak bengi-dönüş öğretisi; sonsuz bir döngü olarak kendisini, kendi güç-istemini istemeklidir.

Nietzsche’nin üst-insan ve bengi-dönüş ile kurguladığı yaşam’ı ve evet’i olumlayan düşünce biçimi metafiziğin sonunu getirirken bu olanağı da bir ufuk olarak göstermektedir. Son olarak bu olanak kendisini ancak poetik bir düşünme biçiminde ortaya çıkarmaktadır. Heidegger’in ‘poetik düşünme’ üzerine tartışmaları bu olanağı daha geniş bir şekilde açıklamaktadır. Bu nedenle Metafizik ve Hermenuetik bölümünden sonra ‘bilim’, ‘tekhne’ ve ‘poiesis’ tartışmalarına odaklanılacaktır.

1.3.3. Metafizik ve Hermenuetik

Bu bölümde hem metafizik hem de hermenuetik tartışmalarını beraber yürütmemizin temel sebebi; Heidegger ve Nietzsche’nin metafizik tartışmalara getirdikleri bakış açılarının hermenuetik bir yaklaşımın görünür olmasına fırsat vermesidir. Metafizik düşünce; hem Nietzsche’de hem de Heidegger’de kendisini her çağa farklı biçimlerde dayatan bir düşünce biçimi olarak gündeme getirilmektedir ve ikisinin de bu düşünce biçimi karşısında konumlandıkları tavır; yorumun etkin tavrı üzerindedir. Nietzsche için insanın özü yaşamsaldır ve bu yaşantı içerisinde yorum’un yaratıcılığı, değerlerin yıkılmasına olanak sağlamaktadır. Heidegger için yorum; var-oluşun bir parçasıdır ve var-oluşun sabit bir şeye dönüştürülmesini engeller. (Vattimo ve Zabala, 2012: 118-126)). Hem Nietzsche, hem de Heidegger, pozitivizm’e karşı hermenuetik yaklaşımı sahiplenmektedirler; ikisinin de okumalarında pozitivizm de varlık hakkında metafizik bir yorumdur. Heidegger’in hermenuetik Nietzsche okumaları sayesinde; Nietzsche’nin biyolojist – pozitivist okumaları aşılabilmektedir. Heidegger’in Nietzsche okumaları her ne kadar Nietzsche’yi son metafizikçi olarak işaretlese ya da Nietzsche her ne kadar erken döneminde metafizik gelenekteki ikililik içerisinde düşünüyor olsa da Vattimo ve Zabala’ya (2012) göre;

“Heidegger ve onun yorum teorisi, Nietzsche’nin hermeneutikini anlama imkanı verir; Nietzsche ve onun nihilizmi ile olay ontolojisi, Heidegger’i, onun ontolojik fark teorisine sadık bir şekilde okumamıza imkan verir.” (Vattimo ve Zabala, 2012: 128.)

Nietzsche’nin gerçek dünyanın nasıl bir mit haline getirildiği düşüncesindeki tanrının ölümü tartışması ve tarihin yaşam için yararlı hale getirilmesi için geliştirdiği tarihsellik anlayışı da nesnelci metafizik eleştirilerini barındıran yorumlardır. Heidegger’in öznelci gelenek karşısında; yorumlayan bir *Dasein*’in dünyaya-fırlatılmışlığı, onu var-oluşu olarak ilgili kılmaktadır ve bu ilgi her zaman tarihsellik içerisinde nesnellik ötesi yaklaşımları barındırmaktadır. Heidegger’in hermeneutik tavrı; Antik Yunan’ı sıkıştırıldıkları metafizik ikililikten kurtarmakta; şeylere – kavramlara – yaklaşımlara, birbirlerine-ait olmak ve birlikte-ait-olmak kavramları ile çok-anlamlılık kazandırmaktadır. Nietzsche’nin bengi-dönüşünü ve ‘evet’leme (olumlama) anlayışının güç-istenci ile okunmasına ve üst-insanın biyolojist bir algıdan kurtarılmasına olanak sağlamaktadır. Böylece geleneksel metafiziğin üstesinden-gelmek ancak hermeneutik’le mümkün hale gelmektedir. Nietzsche, Dilthey, Heidegger ve Gadamer’in çeşitli ardılları olarak 1960’ların düşünürleri (nesnel, pozitivist, bilimsel) metafizik tartışmaları hermeneutik ile çeşitlendirecek ve geliştireceklerdir.

1.4. Bilim ve Tekhne Tartışmaları

Heidegger’in ontoloji yaklaşımı ve fenomenolojik ve hermeneutik yöntemlerine dair tartışmalardan sonra çalışmamız açısından önemli bir diğer bölüm Heidegger’in yeni çağ bilimi üzerine tartışmaları ve tekhne kavramı hakkındaki soruşturmalarıdır. Hem metafizik hem de moderniteyle hesaplaşması bakımından bilim ve teknik hakkındaki tartışmalar ekolojik bakış açısını yakalayabileceğimiz argümanları barındırmaktadır. Bu nedenle bu metinler üzerinden Heidegger’in moderniteye dair yaklaşımı analiz edilebilir ve kavramları, kavramlar arası ilişkileri açığa çıkarmaya çalışarak Heidegger’in ekolojik perspektifine dair tartışmalar öne sürülebilir.

1.4.1. Bilim Hakkında

Heidegger 1953 yılında ‘Bilim ve Düşünüm’ üzerine verdiği bir derste; bilimi, “real-olanın teorisi” olarak tanımlayarak real-olan ve theoria üzerinden bilim hakkında tartışma yürütür. Heidegger; bilim’i real-olan’ın teori’si olarak tanımlarken, modern bilimi kastettiğini, bu anlayışın Orta Çağ’ın ‘*doctrina*’sından ve Antik Yunan’ın ‘*episteme*’sinden farklı bakış açısına sahip olduğunu kabul etmekle beraber; kökensel olarak Antik Yunan’da temellendiğini

öne sürer (Heidegger, 1998a: 15). Heidegger'in bilim üzerine düşünceleri bu iki kavramın Greklerden o güne kadarki yolculuğu ele alınır ve böylece bilim soruşturulur.

Real-olan kavramı; Heidegger'de 'Wirkliche'dir. Bu kavramın kökünde olan 'Wirkt' çalışan, 'Wirkenden' çalışma demektir. Heidegger; çalışma'nın ne olduğunu sorgulayarak; onun 'yapma' (tun) ile birlikte, birbirlerine ait olduklarını vurgular. Heidegger'e göre, Greklerde, *phusis* (doğa'nın eylemesi) ve *thesis* -kökeni *tun*'dur- 'yapma' anlamındadır: "kendisinden hareketle öne bir şey koymak, buraya bir şey yerleştirmek, bir şeyi buraya ve öne çıkarmak (*Her-und-vor-bringen*), yani mevcud olmaya çıkarmak." (Heidegger, 1998a:18.) Heidegger için mevcudiyet kavramı, *Gegenwart* olarak halihazırda burada olmak anlamını taşımaktadır. Almanca'da *Gegenwart* hem *present* (zamanın şimdisi) hem de *presence* (mevcudiyet) anlamlarına gelmektedir (Hünler, 1998c: 16)

Heidegger'e göre, Aristoteles'te mevcut olan şeyin mevcudiyetini 'energeia' ve 'entelekheia' olarak adlandırmıştır. *Ergon*, -içerisinde kendini tamamlayan şey- mevcut değildir; *telos*, tamamlanmadır. *Energeia* (enerji) ve *entelekheia* (entelekhi) beraber, çalışma yeteneği ve yeterliliği anlamlarını daha sonraki çağlarda yitirmişlerdir. *Ergon*, *actio* olarak *operatio* ile beraber düşünülmesi ile *energeia*, *actus* olarak algılanmaya başlanır. Bu iki yeni kavram aracılığı ile *energeia*; *operatio*'dan çıkan şey olarak sonuca, bir ardışıklığın sonuna, çıkarılan bir sonuca dönüşür (Heidegger, 1998a: 19-20). Heidegger için; *phusis* ve *thesis*'in birlikte okunmasıyla oluşması gereken *Wirkliche* (real-olan), kendinden hareketle öne koymak olan çalışma'nın anlamındaki dönüşüm (ardışıklığın sonucuna bağlanılarak düşünülen şey) ile; neden-sonuç düşüncesinin içerisinde anlaşılmaya başlanmıştır. Sonucun; yapıp-etmede – icra-etmede -yürütmede öne koyulmuş bir koşul olmasıyla beraber; olguda-olandan bahsedilir. Real-olanın olgusal olan olarak anlaşılması ile real-olan, kesin – güvenceye alınmış – teminat altına alınmış olmaların anlam içeriğine dönüşmüştür (Heidegger, 1998c: 20-21).

"Olgusal-olan şey anlamında 'real-olan', artık güvenceye-alınmış olarak sınıksız durmayan ve salt görünüş olarak veya sadece öyle olduğuna inanılan bir şey olarak tasarımılanan şeyin karşısını oluşturur. Ama yine de, anlamdaki bu çeşitli değişimlerin başından sonuna, real-olan, hala, kendisini kendisinden hareketle öne koyan mevcudolan bir şeye ilişkin daha ilksel temel karakteristiğini muhafaza eder, ki bu karakteristik nadiren ve farklı bir şekilde ön plana çıkar." (Heidegger, 1998c: 21-22).

Ardışıklıkta ortaya çıkan kesin-güvenilir-teminat altına alınmış sonuç olarak real-olan; sabitlenmiş bir duruşu ima eder. Böylece real-olan; kendisini 'Gegenstand' (karşıda-duran-şey) olarak ifade eder. Nesne olarak, *Gegenstand* kavramı ne Orta Çağ'da ve Greklerde

görülmemektedir. Nesnellik yani *Gegenstandigkeit* modern çağın bir olgusudur (Heidegger, 1998a: 22).

Real-olan'ın teorisi üzerinden düşünmeye devam etmek için; teori kavramını da incelemek gerekir. *Theorein* fiili; *thea* ve *horao*'nun bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. *Thea*; bir şeyin kendisini gösterdiği dış görüntü anlamında, *-eidos*'la (dış görüntü) ve *eidenai* (görüntüyü görmekle bilmek) ile- düşünülmemektedir. *Horao* ise; bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözetmek anlamlarındadır. *Theorein*, *thean* ve *horan* olarak; mevcut olan şeyin görülebilir hale geldiği dış görünüme dikkatlice bakmak – onu incelemek anlamlarına gelmektedir (Heidegger, 1998a: 23). Heidegger'e göre; Greklerde, *theoreia*; görme ve inceleme olarak, hatta en saf biçimi 'düşünmek' olarak en önemli yapma tarzıdır, çünkü bir şeye dair 'ne ise o olmanın' düşünülmesi söz konusudur. Antik Yunan'da *Thea*, Gökyüzü Tanrısı *Uranos* ve Yeryüzü Tanrısı *Gaia*'nın kızıdır; geleceği görme, bilgelik ve kehanette bulunma gibi özellikleri vardır. *Aletheia*, hakikat olarak *thea* ile ilişkili bir kavramdır: "*mevcudolan şeyin, kendisinden hareketle ve kendi içinde mevcudolduğu gizinden-çıkma; erken düşünür Parmenides'e bir tanrıça olarak görünür.*" (Heidegger, 1998a: 24). Teori; hakikati gözetken inceleyici bakışı düşündürür.

Peki modern bilim'de; teori ne demektir? Heidegger'e göre; Romalılarda *theorein contemplari* olarak, *theoreia* da *contemplatio* olarak çevrilmiştir ve teoride özsel olan şey yok olmuştur. *Contemplari*; bir şeyi dilim olarak bölmek ve onu orada kapatmak demektir. *Templum*; *temenos* ile kökensel bağ taşır ve *temmein*, kesmek bölmek anlamındadır; *atmeton* – *a-tomon*, atom kesilemez, bölünemez olan anlamındadır. *Templum*, yeryüzünde – gökyüzünde dilimlenmiş bir kesim, sınırları güneş tarafından çizilmiş yer anlamına gelir. *Contemplatio* olarak oluşturulan teori'de; ayıran ve bölümleyen bir bakış ön plana gelir (Heidegger, 1998a: 25). Heidegger bu çeviri yorumuyla, teori ile gözlem arasındaki kökensel farkı vurgular. İkisi de görünürde gözlemek ile ilgili olsa da gözlem'de teori'nin kendini gizinden çıkaran hakikat'i yerine bölünmüş-ayrıt edilmiş-kenara çekilmiş-sınırları çizilmiş-güvenceye alınmış bakışı ortaya çıkar. Heidegger; modern bilim anlayışının rafine edici bakışının bilimin özüne ters düştüğünü ilan eder (Heidegger, 1998a: 27).

Heidegger için modern-bilim; real-olan'ın rafine edilmesiyle oluşan nesnelliğe tabidir; ki bu dayatmacı bir tasarıdır: real-olan'a meydan okur, onu nesnellik içerisinde parçalara ayırır, sınırlayıp-kapatır ve kendisinin kendisinde açığa çıkmasına izin vermez. Modern bilim, real-olanı nesne olarak, ölçülebilir olarak algılar ve onu sadece hesap edilebilir kılar. Hesap etmek; bir şeyi hesaba katmak, onu dikkate almak ve bir şey üzerinde hesap yapmak, onu beklenti nesnesi yapmak anlamlarına gelmektedir (Heidegger, 1998a: 29-30). Heidegger için

modern bilim; şey olma hallerini, belirli bakış açısıyla parçalara böler ve onlara nesne olarak yaklaşarak onlar hakkında tasarlama yapar. Heidegger bu halin getirdiği durumu eleştiriye tabi tutar. Böyle bir yaklaşım ile modern bilimler hiçbir zaman karşısında konum aldıkları nesnelerinin mevcut-oluşlarını tam olarak anlayamazlar, sürekli mevcut-oluş'un çevresinde - ona kuşatıcı bir şekilde yaklaşarak – dolanırlar. Oysa mevcut-oluş olarak -real-olanın teorisi olarak bilimin özünde- hüküm-süren şey-durumu; sürekli olarak atlanılıp-geçilen, içine girilemeyecek ve etrafında dolanılamayacak olan şeydir (Heidegger, 1998a: 36-41).

Bu eleştirinin yanı sıra, bu yaklaşımın getirdiği bir diğer olgu da şudur; bilimler hiçbir zaman kendilerini kendi nesneleri yapamazlar; yani matematik, filoloji, fizik kendisini kendi yöntemi ile algılayamaz. Yani modern *“bilimler, kendi teorileri aracılığıyla ve teoriye ait olan usul tarzları sayesinde, herhangi bir zamanda kendilerine kendilerinin tasarımı verecek, kendilerini kendileri önüne koyacak bir konumda değildirler.”* (Heidegger, 1998a: 38) Heidegger, bu noktada modern bilimlerin yaklaşımından ziyade, ‘düşünmek’ten bahseder. Daha ilkeri bölümde daha detaylı ele alınacak olan ‘düşünmek’ üzerine şimdilik Heidegger’in şu yaklaşımını açıklamak kafidir: Heidegger için ‘*besinnen*’ (düşünmek), -içerisinde ‘*sinnan*’ı (hissetmek, sezmek) barındırmakta olduğundan- *“soruşturmaya değer olan şeye, dingin, serinkanlı bir teslimiyettir.”* (Heidegger, 1998a: 42). Bu yaklaşımda görüldüğü; Heidegger için düşünmek, bir şeye onu-nesne-kılarak yaklaşım tavrı değildir; bir şeyin kendini açıklamasına olanak tanıyacak bir yaklaşımda bulunma çabasıdır; bu da sürekli düşünsel olarak ‘yolda’ bulunmayı gerekli kılar; çünkü her zaman ‘şey’ler bulundukları koşullarda – zaman dilimlerinde – açıklıklarda kendilerini farklı tarz ve ifade biçimleri içerisinde açıklamaktadırlar. Düşünmek; bir şey’e onu kuşatan, rafine eden, ölçüp biçen, hesaplayan bir yaklaşımdan ziyade, *“soruşturmaya değer olan şey’in bitmez tükenmezliğinde durdurak tanımadan soru soruma açıklığı içinden kendini unutan bir cevap vermek olarak”* bulunma çabasını içerir (Heidegger, 1998a: 44).

Heidegger modern biliminin üç özelliğini; olgulara dayalı olma, deneysel olma ve ölçülebilir-hesaplanabilir olma şeklinde vurgular. Yalnız, sadece bu üç özelliğe odaklanılırsa modern bilimin temel karakteristiğinin gözden kaçırıldığını düşünmektedir. Heidegger için modern bilimin temel karakteristiği; *“şeylerle çalışma tarzı ve şeylerin şeyliğinin metafizik tasarlanmasıdır.”* (Heidegger, 1998b: 47). Metafizik tasarlanıştan kastettiği, modern bilimin matematiksel olmasıdır. Heidegger’e göre; matematik, matematiksel-olanın tikel bir biçimidir. Bu nedenle matematiksel-olmanın ne olduğu üzerine düşünülmelidir. Grek dilinde *mathemata* öğrenilebilir-olan ve buna dayalı olarak da öğretilir-olan şey demektir. *Mathesis*; hem

çalışma ve öğrenme anlamında hem de öğretilen öğreti anlamındadır. Matematiksel-olanı iyice anlamak için; Greklerde hangi sınıflandırma içerisinde düşündüklerini açıklamak gerekir.

“1. *Ta phusika*: kendilerinden neş-et ettikleri ve kendilerinden-öne-çıktıkları şeyler.

2. *Ta poioumena*: insan eliyle üretildikleri ve böyle kaim oldukları ölçüde şeyler.

3. *Ta khremata*: kullanımda oldukları ve dolayısıyla bizim daimi tasarrufumuzda oldukları ölçüde şeyler -bunlar ya phusika, kayalar vb. ya da poioumena, özel olarak yapılmış bir şey olabilirler.

4. *Ta pragmata*: kendileriyle ilgili olduğumuz ölçüde şeyler, ister işleyelim, kullanalım, dönüştürelim ya da isterse yalnızca bakalım ve inceleyelim; pragmata, praksis ile bağıntılıdır: burada praksis hakikaten geniş bir anlamda alınır, yoksa pratik kullanım (khresthai) ile ilgili dar anlamda ya da etik eylem olarak praksis anlamında değil; aynı zamanda poiesis'i de içerir; ve nihayet,

5. *Ta mathemata*: Bu son dört şeyde tekrarlanan karakterizasyona göre, burada mathemata hakkında da şöyle demeliyiz; ... oldukları ölçüde şeyler, fakat soru şudur: Hangi bakımdan?” (Heidegger, 1998b: 48-49)

Heidegger burada kavramsal yaklaşımı açıklayarak; *mathemata*'nın öğrenilebilir oldukları ölçüde şeyler olduğunu ilan eder. Öğrenmek, bir şeyi kendine almak – mal etmek değildir; hakiki öğrenme, sahiplenmek için aldığı şeyi, gerçekten sahiplendiği bir şey olarak deneyimlemek için kendini-vermek ve kendinden-vermek olarak deneyimlendiği yerde ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 1998b: 50). Bilimin temel karakteristiği olarak matematiksel-olan'ın öğrenilir ve öğretilir olması bakımından nasıl bir şeydir? Burada öğrenmek ve dolayısıyla öğretmek - kavramın açıklamasında görüldüğü gibi- zaten sahip olunan şeyi kendini vererek, kendinden vererek deneyimleyebilmekle gerçekleşir ve matematiksel-olan (sadece sayısal şeyler değildir) bu şekilde gerçekleşen her şeydir Bununla beraber; matematiksel-olan her zaman çift anlamlılığı barındırır; ilki yukarıda bahsedildiği şekilde öğrenilebilen şey, ikincisi de öğrenme tarzı ve bizzat usulün kendisidir (Heidegger, 1998b: 51-52).

Heidegger için bu çeşit bir ilişki; öğrenme ve öğreti aracılığı ile bilinebilirliği içermektedir. Yalnız bu bilinebilirlik Greklerde çok boyutludur; bitkilerin bitkiselliği, hayvanların hayvansallığı, cisimlerin cisimselliği ve sayıların sayısallığı, *mathemata* içerisinde düşünülebilir (Heidegger, 2001b: 68). Yalnız modern bilim'in matematik anlayışı *phusis*'e (fizik olarak düşünelim) aitlikleri matematik olarak salt sayılar ve ölçülerle düşünmektedir. Matematiksel-olan'ın özü hiçbir zaman sadece sayılara aitlik üzerinden düşünülmemelidir. Fizik, doğanın bilgisi olarak cisimlerin ve maddi cisimlerin hareket hallerinin bilgisidir. Fizik devinimin bilgisini düşündüğünden ötürü; konum ve zamanda yer kaplama ön plana çıkmaktadır. Bununla beraber matematiksel-olan sayılarla düşünmeye dair tarihsel-metafizik yönelim ile yer ve zamanda sabitleyici tasarı ile doğanın 'plan'lı hareketi düşünmeye

başlanmıştır. Oysa Heidegger için; *“Hiçbir devinimin, hiçbir devinim doğrultusunun, ötekinden ayrıcalığı yoktur. Her yer öteki yere eşittir. Hiçbir zaman noktasının bir başkasına üstünlüğü yoktur.”* (Heidegger, 2001b: 68)

Heidegger’in yaklaşımında, modern bilimin karakteristiği olarak matematiksel-olan kendini şu şekillerde açığa çıkarmaktadır. (i) Matematiksel-olan, olguların kendilerini gösterdiği bir alan açmak olarak bir şeylik tasarısıdır. (ii) Bu tasarıya göre şeylere ne şekilde ve nasıl değer verileceği (aksiyomlar olarak) önceden belirlenir. (iii) Aksiyomlar aracılığı ile kurulan tasarıyla şeylerin özü öngörülür ve şeyler arası bağıntıların temel taslağı bu öngörü üzerinden belirlenir. (iv) Bu temel taslak, plan olarak gelecekte karşılaşılabilecek bütün şeyleri kuşatabilecek bir alan oluşturur ve sınırları saptamanın ölçütünü sağlar. “doğa, artık, bir cismin, onun hareket biçimini ve yerini belirleyen iç yeterliliği değildir. Doğa şimdi, aksiyomatik tasarıda taslağı çizilen ve cisimlerin yalnızca kendisinin bir parçası ve kendisine demirlenmiş olarak cisimler olabilecekleri, hareketin bir örnek uzay-zaman bağlamının alanıdır.” (Heidegger, 1998b: 68) (v) Dördüncü durumda oluşturulan (şeyleri kuşatan ve sınırları belirli) alana, şeylerin giriş tarzı da önceden belirlenmiştir. Yani şeyler; yerlerinin ve zaman noktalarının bağıntılarına göre, kütle ölçütlerine göre, işlerlik güçlerine göre kendilerini gösterecek bir şekilde alana ‘deney’ uğruna girebilirler. Şeylerin deneyimlerinden ortaya çıkan şeylikleri, aksiyomatik olarak tasarlanmış ‘deney’in kendisini dayatmasıyla indirgenmiş deneyimler araştırılır. (vi) Tasarı, uzay-zaman bağıntısı ile kurduğu şeylerin bir örnekliği doğrultusunda hareket eder ve şeylere dair özsel belirlenimlerde bulunarak evrensel bir örnek ölçüyü (sayısal ölçek) gerekli kılar (Heidegger, 1998b: 68-69).

Heidegger bu çıkarsamalar aracılığı ile, modern bilimin özelliklerini şu şekilde tespit eder; (i) kendisini kendisi ile temellendiren (aksiyomatik yaklaşımlar) bir anlayışa sahiptir, (ii) düşünce üzerinden kurulan varlık anlayışı ile (Descartes yaklaşımı) yani epistemoloji ile sınırlanır, (iii) bilim, araştırmaya dönüştürülmüştür. Bu nedenle bilim’in kendisinin önüne yöntem geçmektedir (Heidegger, 1998b: 70-74) Yöntem, kesinlik arayışı içerisindeki tasarının, nesnesini bilebilmek için uzam ve zamanın yanı sıra olgulardaki bitmez tükenmez değişimlerin -belli değişimlerin ön plana çıkması için- bazılarını sabitlemeyi gerekli kılmaktadır (Heidegger, 2001b: 69). Heidegger’e göre, doğa bilimi, deney aracılığı ile araştırmaya dönüşmemektedir, tam tersine, bu doğa bilimini ‘araştırma’ olarak algılandığı yerde ‘deney’ yaklaşımı olanaklı olmuş, kullanılmıştır. Yeni çağ fiziği; ancak özsel olarak matematiksel olduğu zaman deneysel olabilmektedir. Deney sonucu olarak yasa yahut kural ortaya çıkmamıştır; yasa ve kural düşüncesi ile beraber ‘deney’in kesinliği olanaklı olur. Kural; değişimin ve devinimin, değişim

ve devinim olarak sürekliliği, yasa da akış içerisinde değişimin sürekliliğidir. Ancak ve ancak bu kural ve yasa'nın temele konulması eşliğinde, özü matematiksel olan fizik hakkında deney yapılabilir olmaktadır (Heidegger, 2001b: 69-70). Heidegger, Nietzsche'nin '*Güç İstenci*' adlı çalışmasındaki sözünü vurgular: "*Ondokuzuncu yüzyılı belirleyen bilimin zaferi değil, bilimsel yöntemin bilim üzerindeki zaferidir.*" (Nietzsche'denakt.Heidegger. 1997: 18) Yöntemin zaferi şudur: nesneleri, nesnellik tasarısıyla belirlenmiş araştırma alanlarının sınırları içerisinde incelenme biçimi yani dünyayı ve şeyleri önceden-tasarlanmış şekilde düşünmek. Bu düşünme biçimi, kendi nesnelerini deneye tabi tutar, sınanabilir kılar, ölçer, biçer ve hesaplar. Doğru ve gerçek (real-olan); sadece ve sadece bilimsel olarak bilinebilenlerle yani hesaplanabilenlerle sınırlandırılır (Heidegger, 1997: 18).

1.4.2. Teknolojiye İlişkin Soruşturma

Heidegger çalışmasında ilk başta soruşturma demekle neyi kastettiğini açıklamaktadır. 'Tekniğe İlişkin Soruşturma' yapmak derken; tekniğe ilişkin '*dil aracılığı ile serbest bir bağıntı açmak*' (Heidegger, 1998b: 43) demektedir. Heidegger için düşünceyle ilgili bir şey dil ile ilgilidir. Metnin sonunda da "*Soruşturmak, düşünmenin dindarlığıdır.*" (Heidegger, 1998: 82) der. Bu konuyu sonrasında kavramsal olarak ele alacağız ama dindarlık kavramı ile kastettiği şeyin şimdilik bildiğimiz manada bir dinsel ilişki olmadığını altını çizmek yeterli olacaktır. Heidegger için düşünmek demek; bir şeyin kendisini bize açması üzerine aktif bir çaba göstermektir. Burada 'bir şeyin kendisini bize açması' üzerinden düşündüğümüzde fenomenolojik bağlantılar açık bir şekilde görünür olur. Şey'lerin kendilerine dönmeyi amaç eden Heidegger şeylerin kendilerini açımına dair olanakların peşindedir. Tüm batı düşüncesi metafizik tavrın içinde kalarak bunun önünde engeller yaratmaktadır. Heidegger, bu kalıplaşmış engellerden sıyrılarak teknik'e dair düşünmeyi düşündürtecektir.

Heidegger; 'Teknik Nedir?' sorusunu sormaz. Çünkü bu soru, nesne ile arasında belirli bir mesafeyi barındırmaktadır. Bu soru yönelmişlik içermemektedir. Bu soru direk tanımlarla hareket etmeye neden olmaktadır ve kalıpları barındırmak zorunda kalmaktadır. Heidegger, 'Tekniğe İlişkin Soruşturma'da, tekniğin içerisinde (düşünsel olarak) durarak, onu anlamaya çalışmak istemektedir. Tekniğin içerisinde olmak, tekniğin içerisindeki kavramlarla ilişki içerisinde olmak anlamına gelmektedir. Heidegger; 'Dil' varlığın evidir ve insan varlığın çobanıdır" derken de böyle bir bakış açısını ima etmektedir.

1.4.2.1. Metindeki Temel Kavramları

Aşağıda Doğan Özlem'in çevirisindeki notlardan faydalanılarak Heidegger'in metindeki kavramlarının yol haritası çıkarılmaya çalışılacaktır. Her kavram ilişkili olduğu anlamlarla birlikte ele alınarak diğer kavramlarla ilişkileri açıklanacaktır.

“Tekniğin özü teknik bir şey değildir.” ile soruşturmasını açımlayan Heidegger daha önce de görüldüğü şekilde var-oluşsalıktan bahsetmektedir. Öz, sabit bir şey değildir. *Essentia*, *existentia* ile birlikte düşünülmelidir. Heidegger'in ‘Wesen’ olarak kullandığı öz kavramı bir şeyin zaman içerisinde kendi gidişatını izleme tarzını anlatır. Bu nedenle bu kavramın içerisinde düşünürken ola-gelmek, süre-gelmek anlamlarına da dikkat etmek gerekmektedir. (Özlem,1998c: 43). Heidegger için bir şeyin özü, o şeyi o şey olarak ortaya çıkarandır. Tekniğin özünü araştırmaya başlarken bu uyarı önemlidir. Tekniğin özünü düşünürken başka bir şeyi aradığımızı anlamak gerekmektedir.

Geleneksel yaklaşımlarda teknik her zaman ‘ya amaç için araçtır’ (araçsalıcı yaklaşımlar) ya da ‘bir insan etkinliğidir’ (antropolojik yaklaşımlar) şeklinde tasarlanmaktadır. Bu iki tasarı da aslında birbiri ile bağıntı içerisinde çünkü “amaç içerisinde olmak” ve “bunlara uygun araçlar yapmak” insani bir etkinliktir (Heidegger, 1998c: 44).

Heidegger metin boyunca tasarlamak – tasarımılamak olarak ‘*Vorstellen*’ kavramını kullanmaktadır. Bu kavram aynı zamanda, öne-yerleştirmek – öne-koymak anlamlarını çağrıştırmaktadır. Teknik her zaman araçsalıcı ve antropolojik şekilde öne-konularak anlaşılmalı çalışılmıştır. Heidegger bu iki ilişkinin de teknikle bağlantılı olduğunu reddetmez. Yalnız bu iki ilişkiyle beraber tekniğin bir donanım (*instrumentum*) olduğunu tartışmaya başlar. “*Instrumentum*”; inşa etme, düzene sokma anlamlarını imler. “*Einrichtung*” uyarılma - düzene koyma, bir amaç doğrultusunda bir araya getirme, sevk ve idare etme anlamlarındadır. Daha sonra göreceğimiz şekilde; *Gestell* ve *Bestand* kavramlarıyla da ilişkilidir.

Çalışmanın ontoloji bölümünde de bahsedildiği şekilde; Heidegger doğruluk (*Richtige*) ve hakikat (*Wahre*) arasındaki ayrımı burada da dile getirir. Tekniğin araçsalıcı ve antropolojik tanımları tekniğe uygunlukları doğrultusunda doğrudurlar fakat hakikat değildirler. ‘*Richtige*’; doğru-olan demektir. Her şeyde her seferinde herhangi bir şekilde karşımıza çıkanı saptar. Her deneyimde aynı sonucun çıkması söz konusudur, tekrarlanabilir olandır. *Richtigkeit*; öne konulana (*Vor-stellende*) ve karşıda durana (*Gegen-stand* - nesne) yönelerek onda karşılaşılan şeyi saptamakla elde edilir. *Wahrheit* (hakikat) ise; *aletheia* ile alakalı olarak kullanılır. *Aletheia* - *Wahre* – Hakikat-olan - Gizini-Açma – *Poiesis* - *Phusis* kavramları ile ilişki halindedir. Doğru-olan’ı saptamak, Hakikat’e ulaşmanın başlangıç noktası olabilir, ama doğru-olan üzerinden hakikat hakkında kesinleşmiş yargılara varılamaz (Heidegger, 2020.46)

Heidegger bu açıklamasının ardından; Roma'lıların *aletheia*'yı *veritas* olarak çevirmesi üzerine önemli bir tartışma açar. *Veritas* da hakikat anlamını içerir ama '*aletheia*'nın içerisinde önemli anlamları ve ilişkileri gizler. *Veritas* ile beraber, hakikat, doğru-olan üzerinden anlaşılmaya başlanmıştır. Oysa *aletheia* kavramı '*veritas*'ın çok daha geniş kapsamlıdır; *lethe* ve *logos* ile ilişkilidir. Unutmak ve tasarımılamak (*lethe* ilişkileri) - düşünmek - mantık kurmak (*logos* ilişkileri) gibi anlamlar üzerinden gelişen '*aletheia*' kavramı Heidegger için; gizini-açmak, örtüsünü-kaldırmak üzerinden bir düşünme halini içermektedir. Heidegger için modern düşünce kendisini doğru-olan üzerinden kurmuştur. Modern düşüncenin kurgusu; olguların kendisinde olan bir şey değildir, insanın olgulara yüklediği bir tasarımdır. İleride, Heidegger bu tasarımın eksiklikler ve sıkıntılar barındırdığını anlatacaktır.

Aletheia ve Romalıların Grekçe kavramları çevirmeleri üzerindeki tartışma; *aution* (grekçe) – *cause* (latince) üzerindeki bir çevirme ile de gündeme gelir. Aşağıdaki tabloda kavramların nasıl anlamlandırıldığı ele alınmıştır.

Tablo 1.1. Grekçe/Türkçe-Latince/Türkçe Anlamsal İlişkiler

Aution	Borçlu olmak / Birlikte Sorumlu olmak	Causa/Ursace	Neden olmak
Hyle	Madde	Materialis	Maddi Neden
Eidos	Görünüm; İdea ile ilişkili olarak düşünmek gerekmektedir	Formalis	Formel Neden
Telos	Kullanıma hazır hale getirmek doğrultusunda etrafını çevirmek - sınırlamak	Finalis	Ereksel Neden
Logos /Dasein	Bütün bu ilişkileri bir araya getiren birlikte sorumluluğu yaratan – tasarlayan şey Legein - Überlegen (Dikkatlice düşünüp taşınmak)	Efficiens	Etken Neden
	Hepsi beraber; şey üzerinde Mitschuld (birlikte sorumlu) halledirler.		

Burada görüldüğü gibi *aution*; borçlu ve sorumlu olmak ilişkisini barındırır. Aristoteles'in dört neden öğretisi *hyle* – *eidos* – *telos* – *logos* üzerinden kurgulanırken; Romalıları ile beraber bu dört neden maddi – formel – ereksel – etken neden üzerinden sınırlanmıştır. Nedensellik düşüncesi; borçlu ve sorumlu olmak üzerinden, teşekkür ve tefekkür ilişkilerini düşünmez. Neden üzerine düşünmek; şey'lerin kendilerinde olan bu ilişkiyi ört-bas ederek yararcılığa indirgenmiş bir halde kendini ortaya çıkarır.

Heidegger sonraki tartışmalarda kelimelerin latince anlamlarındaki ilişkileri açığa çıkararak almanca kullanılan kelimelerin yapılarıyla oynar ve yarattığı yeni anlamlar üzerinden kastettiklerini açıklamaya başlar. *Aletheia*'nın içerisindeki anlamları almanca anlatmaya çalışır.

Logos – Legein – Überlegen - dikkatlice düşünüp taşınmak demektir.

Legein; Apophainesthai içerisinde kök salmaktadır, yani görünüşe çıkma - çıkarmayla ilişki halindedir. Birbirlerinden farklıdır ve birbirlerine aittirler.

Hypokeisthai; önde ve hazır durma haline gelen şey'dir; mevcut olmaya (*An-wesen*) gelir. (*Wesen* köküne dikkat ederek; devam etmek - süre gitmek ve an eki ile bir şeye doğru devam etmek süre gitmek düşüncelerini de içinde barındırır.)

Ver-an-lassen; Vuslata erme yolunda açma anlamında sorumludurlar, vesile olma veya ileriye-çıkmasına-neden-olma. Bir şeye etkin bir biçimde vesile olmak anlamını da taşır.

“Mevcut olmayan şeyden mevcut-olmaya geçen ve giden her şey için her vesile *poiesis*'tir, öne-çıkarmadır (*her-vor-brln- gen*).” (açığa vurmak - üretmek - yaratmak - doğurmak - ifade etmek - aydınlatmak) (Heidegger, 1998c: 50)

Açığa çıkmak - *poiesis* sadece el becerisine, imal etmeye ait değildir. *Phusis*'in kendi kendine hareketi de bir çeşit *poiesis*'tir. *Phusis*, en yüksek anlamda *poiesis*'tir. *Phusis* doğa anlamında, *poiesis*'te yaratma anlamlarında düşünülebilir. Günümüzdeki kısırlaşmış doğa (*natura*) ve yaratma anlamlarından ziyade; kendi-kendini-yaratan-doğa şeklinde ikisi arasında bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkiler içerisinde düşündüğümüzde 'tekhne' sanatta ya da el becerisinde *poiesis*; *Entbergung* şeklinde olur.

Entbergung – Gizini-Açmak, gizinden çıkmak, meydana gelmek; *Entbergen* – saklı, gizli, örtük olandan çıkmak (*Aletheia* olarak değil ama – kilidini çözmek gibi) *Bergen* – saklamak, gizlemek – muhafaza etmek – kapalı halde tutmak gibi anlamları taşımaktadır. *Verbergen* ise sıkı-sıkıya kapalı olmak demektir.

Poiesis üzerinden; sanat ve el becerisinde (*tekhne*) *poiesis*'in *entbergung* üzerinden düşünülmesi; teknik'in açığa-çıkma - gizinden-çıkma - meydana-gelme ilişkisini ortaya koyar. Bu ilişki kurgusu düşünülürken; *Wesen* ve *aletheia* ile de beraber düşünmek gerekir. Bir şeyin borçlu ve sorumlu olabileceği bir şey aracılığı (*logos* - tasarım) ile beraber öz'ündeki (öte-gelen ve süre-giden) bir şeyle ilişkili olarak gizinden-çıkması, meydana-gelmesi söz konusudur. Heidegger hermeneutik yaklaşımı ile Antik Yunan'ın teknik anlayışı bu şekilde çok boyutlu bir

anlayıştır. Tekniğin özü'nde bu ilişkiler barınmaktadır. Daha sonraki bölümde modern teknik ilişkilerini sorgulayarak nelerin nasıl değiştiğini ele alınacaktır.

1.4.2.2 Nerede Yoldan Saptık?

Önceki bölümde Roma'lıların *aletheia*'yı *veritas* olarak çevirmesini ve Almanca'da *Wahrheit* olarak kullanılması vurgulanmıştır. Heidegger, Almandaki *Wahrheit* kavramının ilişkilerini açımlayarak, 'hakikat'ın kendini açımamasına olanak sağlamayı düşünmektedir. Almanca'da *Wahr* kelimesi грекçeden gelmektedir ve gözetlemek - bekçilik etmek anlamlarını barındırmaktadır. *Be-wahren*; korumak – *Be-wahrung*; sığınak sağlama anlamlarındadır. Heidegger bu iki anlam üzerinden, düşünürün varlık'ın bekçisi olması gerektiğini açıklama fırsatını bulmaktadır (Özlem, 1998: 52). Heidegger için *Wahr-heit* olarak hakikat'ın de bir süregitme hali olduğu unutulmamalıdır.

Yukarıdaki açıklamaya vurgusundan sonra Heidegger; *veritas*– *Richtige* ve *Wahrheit* üzerinden tekniğin araçsal ve antropolojik yapılarını ele alır. Bu açıklamalar farklı gibi gözükse de birbirine bağımlı; insan-etkinliği üzerinden kurgulanmış açıklamalardır. Daha önce *Instrumentum* kavramı ile görüldüğü şekilde; tekniğe dairdirler. Heidegger için; araçsal ve antropolojik tanımlamalar doğru'dur çünkü araçsal ve antropolojik açıklamalar da gizini-açma'ya dayanmaktadır. Bu tanımlamalar hakikat değildir çünkü gizini açma'nın bütünlüklü yaklaşımını tamamen gözler önüne çıkaramazlar.

“...Çünkü her açığa-çıkma, gizini-açmada temellenir. Aslında açığa-çıkma, vesile-olmanın — nedenselliğin— dört tarzını kendi içerisinde toplar ve onları baştan sona yönetir. Amaç ve araç, açığa-çıkma'nın alanına aittirler; araçsallık da. Araçsallık, tekniğin temel karakteristiği olarak düşünülür. Araç olarak tasarlanan tekniğin münhasıran ne olduğunu araştırırsak, bu durumda gizini-açmaya gelip dayanırız, üretime dayalı her imal et-menin imkânı, gizini-açmada yatar.” (Heidegger, 1998c: 52)

Buradan sonra *tekhne* sözcüğünün *episteme* ile bağlantısına doğru yönelmeye başlar. Tekhne'nin öz'üne dair adım atar. *Tekhne*, gizini-açma'nın bir tarzıdır. *Entbergen* (gizini-açma) ve *Unverborgenheit* (gizlilikten çıkmış olmak) in vuku bulduğu yerdir der. *Aletheia*'nın olup bittiği alanda vücut bulup sürer (*west*). Burada da *Wesen*'e gönderme mevcuttur.

Yukarıda bahsettiğimiz şekilde araçsallık, nedensellik ve amaçsallık ilişkilerinde bulunsa da modern teknik'in özü de Heidegger için bir çeşit gizini açmadır. Bu gizini açma tarzı Antik Yunan düşüncesinden farklılıklar barındırmaktadır.

Modern tekniğin özü; *herausfordern*'i içerir. *Herausfordern*; meydan okumak, eyleme davet etmek, işe yararlılık amacıyla talep etmek, kışkırtmak anlamlarına gelir. *Her-aus-fordern*

ise buradan (bir yerden) dışarı çıkmak/çıkarmak anlamındadır. Heidegger'in bu kavramı araya tire koyarak vurgulaması; açığa çıkma ile meydan okumayı bir araya getirir.

Heidegger, *Stellen* fiili üzerinden atıflarına başlar ve ilerde *Stellen* ile *herausfordern*'i bir araya getirerek; *Ge-stell*'den bahsedecektir. Öncelikle *stellen*'in anlamına odaklanmak önemlidir. *Stellen*, yerleştirmek - koymak anlamlarına gelir, başka yan anlamları da vardır. Yerine koymak, düzenlemek, aranje etmek, beslemek, tedarik etmek, meydan okumak, angaje olmak, diklenmek, çullanmak. *Stellen* fiili ile *Herausfordern*'i bir araya getirerek okumak gerekir.

Stellen, şu fiil ailesinin anlamları için kök fiildir: *bestellen* (düzenlemek, sevk ve idare etmek, düzene sokmak, ısmarlamak), *vorstellen* (tasarlamak/tasarımlamak, temsil etmek, vor-stellen yazılışıyla: öne- koymak), *sicherstellen* (güvence altına almak), *nachstellen* (tuzağa düşür- mek, kılığını değiştirmek, dolap çevirmek), *verstellen* (önlemek, bloke etmek, koymak, ikame etmek, yer ve konumunu değiştirmek), *darstellen* (sunmak, sergilemek, serimlemek, betimlemek), *herstellen* (üretmek, imal etmek), *herausstellen* (dışarı çıkarmak, teşhir etmek) (Heidegger, 1998c: 55)

Bu ilişki ağı düşünüldüğünde *Stellen*'in maruz bırakma anlamı ön plana çıkmaktadır. Buradan sonra; *Ge-stell* düşüncesinin içerisindeki anlamlar ortaya çıkacaktır.

O halde meydan okuyucu bu saldırı aracılığıyla karşımıza dikilen şeye ne türden bir gizlilikten- çıkmış-olma (*unverborgenheit*) uygun düşer? Her yerde her şey yardım etmek, dolaylımsız bir şekilde el altında olmak, yani aslında tam da daha öte bir düzenleme (*bestellen*) için hazır olabilecek şekilde orada durmak üzere düzenlenir. Bu tarzda düzenlenen her şey, kendine özgü bir duruşa (*stand*) sahiptir. Biz onu el-altında-duran (*bestand*) diye adlandırıyoruz. Bu sözcük burada salt 'stok'tan (*vorrat*) fazla ve daha özel bir şeyi ifade eder. 'El-altında-duran' sözcüğü, kapsayıcı bir başlık rütbesi kazanmıştır. Bu sözcük, meydan okuyucu gizini-açma tarafından işlenen her şeyin mevcut olma tarzından ötede bir şey belirtmez. El-altında-durma anlamında yardımda bulunan her şey, artık nesne (*gegenstand*) olarak karşımızda durmaz. (Heidegger, 1998c: 58)

Bestand; destek, donatma, yardım amacıyla stoklanan, depolanan, tedarik edilen anlamlarına gelir. *Bestehen* fiilinin 'süregitmek' ve 'kalıcı olmak' şeklinde iki anlamı vardır. Heidegger bu iki anlamın da ötesinde 'nesnelerin düzenlenebilirliğini ve ikame edilebilirliğini' vurgulamak istemektedir. Modern teknik, nesneleri işlenebilir - düzenlenebilir - ikame edilebilir şeyler olarak 'el-altında-duran' olarak karşımıza çıkarır (Özlem, 1998c: 58).

Gegenstand ile *Bestand* arasında karşıtlık ilişkisi söz konusudur. Modern teknikte nesne, karşıda-duran olmaktan çıkmış, el-altında-duran' haline gelmiştir. Nesne, nesne olma karakterini yitirmiştir. İşlenebilir, düzenlenebilir bir el-altında-duran'a dönüşmüştür. Bu

durum, *Vorstellen*'in (tasarımlamanın) bir sonucudur. Heidegger Modern tekniğin tasarımının '*Gestell*' (çerçeveleme - sıkıştırmak - sınır çizmek) şeklinde olduğunu vurgular. Bu kavram ile beraber; modern tekniğin özü'ne dair açıklamalara başlayacaktır. *Gestell* üzerinden düşünürken; *Ge-stell* imasını da içerisinde düşünmek gerekir. *Ge-stell* kavramı; *ge-* (bir araya toplamak) ön ekinin anlamıyla düşünüldüğünde *Ge-stell*; bir-araya-toplayan-meydan-okumayı ifade eder. Daha önce bahsettiğimiz '*stell*' ile anlama gelen bütün sözcükler, *Ge-stell* ile bir araya toplanır. Böylece *Ge-stell* sıradan bir çerçeveleme anlamına gelmez, imal etmekten (*Herstellen*) önlemeye (*Verstellen*) , düzenlemekten (*Bestellen*) tuzağa düşürmeye (*Nachstellen*), tasarımlamaktan (*Vorstellen*) imal etmeye ve sunmaya (*Her-und dar-stelen*) vd. topyekün bir anlam kazanır.

Modern tekniğin özü *Ge-stell* kavramında anlaşılır hale gelir. Yani; bir tür meydan-okuyucu-öne-çıkarma olarak insani bir etkinlik söz konusudur. Metnin başında ortaya koyduğu antropolojik ve araçsalcı anlamları içeren (doğru olan ama hakikat olmayan) ama daha geniş bir tartışmanın başlamasına vesile olabilecek olan bir öz (*Wesen*) ortaya çıkar (*aletheia – Wahrheit*).

Bu açıklamalardan sonra; "nereden yoldan saptık?" sorusuna yanıt verir. Modern teknik 18. Yüzyılda ortaya çıkmış olsa da; modern tekniğin özündeki bu '*Ge-stell*' yaklaşımı ondan çok öncesinde görünmeye başlamıştır. (i) *Aletheia* yaklaşımının *veritas* çevirisiyle beraber sadece 'doğruluk' üzerine tasarımlanmaya başlaması, (ii) böylece hakikat'e dair gelişen yaklaşımın sağın bilimlerde -fiziğin ve matematiğin- etkisiyle gelişmesiyle tekniğin özünde değişim başladığını, (iii) süreç içerisinde de farklı farklı *stellen* yaklaşımlarının tekniğin özüne eklenmesiyle modern tekniğin özü'nün *Ge-stell*'e dönüştüğünü öne sürer. Böylece Antik Yunan düşüncesindeki tekniğin özü ile modern tekniğin özü farklılaşmıştır.

1.4.2.3. *Gestell*'den, *Geschick*'e, *Gefahr*'a, *Gewahren*'e Geçiş

Bu bölümde Heidegger'in *Ge-stell* kavramıyla ilişki kurduğu ve tekniğin özüne dair tartışmaları genişlettiği diğer kavramlar olan *Geschick – Gefahr – Gewahren* gibi kavramlara dair tartışmaları ele alınacaktır.

Heidegger, modern tekniğin tarihselliğini ve *Ge-stell* ile anlatmak istediklerini ele aldıktan sonra anlatısına devam eder. *Gestell*'in maruz bırakan meydan okuyan etkisinin bu tarihselliğin içerisinde nasıl konumlandığına dair tartışma yapar. Burada tarih ve kader arasında bir anlatı kurmaktadır.

Geschick; kader kelimesi *schicken* (yollamak) fiilinden türetilmiştir. Burada da yollamak ve ön ek olan *-ge*'den dolayı düşündüğümüzde, kader'i 'bir araya toplayan yollama' olarak düşünmek gereklidir. *Geschichte*; tarih kelimesi; *geschehen* (olup bitmek) fiilinden türetilmiştir. Yani 'geçmişte olup bitenler' anlamıyla tarihi adlandırır. Yalnız Heidegger burada da *Geschiht*'i de (rastlantısal olan vuku bulan, başa gelen, baht) düşündüren bir anlamla ifade eder. Burada Heidegger, '*tarihi insan yapar*' tezinden yola çıkan özne merkezli tarih felsefesini de eleştirmektedir (Özlem, 1998c: 67).

Heidegger için kader ve tarih kelimeleri; kendi anlamlarının ötesindedirler. 'Bir araya toplamak' üzerinden bir anlam yaratan '*-ge*' eki ile beraber düşünerek tarih ve kader'in kendi anlamlarının ötesindeki anlamı ele almak ister. Heidegger için tanrısal - yaratıcı bir güç yoktur, determinist (belirlenimci) bir tarih okuması söz konusu değildir. Bu kavramlar her zaman vurgulandığı şekilde 'öz' ve 'öte-gelmek', 'süre-gitmek' ile ilişkilidirler. 'Bir araya toplayan yollama' olarak kader; herkesin ve her şeyin içerisinde tasarımsal ve edimsel olarak etken olarak bulunduğu bir durumu ifade eder. Tarih ve kader; yukarıdan kurgulanamaz, ancak içerisinde iken anlaşılabilir şeylerdir. Bu durumların içerisinde bulunmak ve içerisinde anlayabilir hale gelmek; Heidegger için 'özgürlük'ün gerçekleştiği yerdir.

Freiheit; Özgürlük demektir. *Freie* (Serbestlik) akraba terimlerdir. *Freie*'nin bugünkü esas anlamı 'açık hava' - 'açık mekan' olduğundan tam olarak özgür olarak çevirmekten ziyade serbestlik olarak düşünmek gerekir. Özgürlük - Serbest bırakma; şeylerin kendiliklerinin ne olduğunu anlayarak onlarla uyumlu bir ilişki içerisinde hareket etmekle gerçekleşir. Özgürlük (serbest bırakma) tartışmalarından sonra Heidegger, deney algısının yarattığı çerçeveleme ile ilgili bir tartışmaya girer ve burada tehlike'nin varlığına işaret eder. Tehlike, bir şeyin tehlikeli olması değil, çerçevelemenin (*Ge-stell*) kaderinin (*Geschick*) kendisinin tehlike olması olarak ele alınır. Buradaki tehlike; insan'ın gizini-açma olarak nesnelerle karşılaşmasından ziyade, el-altında-duran olarak karşılaşması durumundadır. İnsan, artık kendisiyle de el-altında-duran olarak karşılaşacaktır.

Tehlike'nin Heidegger'in deyimiyle *Ge-fahr* olarak anlamına baktığımızda; bir-araya toplayan bir deneyimle görürüz. *Gefahr*'ın yaygın anlamı 'tehlike'dir. *Ge-fahr* şeklinde yazıldığında ise; *fahr* kelimesine dikkat etmek gerekir. Grekçe *Peira*'dan (deney) ve eski latince *peri* (*periculum*) ile akrabadır ve *Enfahrung*'un (deney, deneyim, tecrübe) kelimelerinin kökünü oluşturur. Eski almanca'da '*Vaar*' şeklinde yazılırken hem korku hem tehlike bildirir. Heidegger gene *-ge* ön eki ile bütün bu anlamları düşündürmek ister. 'Bir araya toplayan bir deneyimleme' ve 'tehlike' birlikte düşünülmelidir. Empirik olanın (*empeira* ile beraber *peira* düşünülmelidir) sınırlılığından ötürü güvenilir olmazından dolayı ortaya çıkan bir

tehlike vardır. Modern bilim, deney üzerine kurulu olmasından ötürü bu tehlikeyi içermektedir (Özlem, D. 1998c: 70).

Heidegger'e göre; tecrübeden öğrenilen şey, *logos*'tan uzaklaşır ve bu yüzden tehlike barındırır. Tekrar ve tekrar aynı şekilde deneyimlenen 'doğru' sonuçlar, hakikati gizlerler. Hakikat'ın başka türlü vuku bulmasına imkanı sınırlandırır. Böyle bir yaklaşımla hareket eden insan diğer olanaklarından uzaklaşacağı için aslında kendi özüyle de karşılaşamayacaktır. Heidegger, bu bütünlüklü okumayla beraber tekniğin özü'nün "*gizini-açmanın bir kaderi (Geschick) olarak tehlike (Gefahr)*" olduğunu iddia eder (Heidegger, 1998c: 70.).

İnsana yönelik tehdit teknik aletlerden ya da teknik denilen şeyden dolayı gelişmez. Tehdit, tekniğin özü'ndeki çerçevelemenin (*Gestell*'in) insan'ın başka bir gizini-açma yaklaşımını, tasarımını yani imkanını engellemesi ile oluşmaktadır. Bu açıklamalardan sonra da; tehlikenin varlığı ile beraber ortaya çıkan koruyucu güçten bahsetmeye başlar. Burada Hölderlin'in bir şiirinden yola çıkar.

"Was das Gefahr ist, wachst

Das Rettende auch" Hölderlin

"Tehlikenin olduğu yerde,

Koruyucu güç de serpilip gelişir." (Heidegger, 1998c: 73 - 80)

Retten kavramı 'kurtarmak, defetmek, gidermek' anlamlarına gelir. Heidegger burada bu kavramı korumak olarak kullanmıştır. Tehlikeye yakınlık üzerinden koruyucu gücün açığa çıkmasının imkânı artar. Yalnız bu koruyucu güç durup dururken ortaya çıkmaz. Bunun hangi şartlarda nasıl ortaya çıktığını anlamak için tehlikeye daha dikkatli bakılmalıdır. Tekniğin özü'nü düşünürken 'öz' kavramını sabit bir şey olarak yorumlamamak gerektiğini 'Wesen' (ola-gelmek) ile ilişkisini düşünmüştük. Harbel'in '*Kander Sokağındaki Hayalet*' şiirindeki köy varoluşunun sürekli olarak etkin olduğu yani mevcudiyete çıktığı (west)'nı dile getirmektedir. Burada *wesen* fiili; *Wahren* ile bağıntılıdır. *Wahren*, hem kalıcı olmak hem süre gitmek anlamlarını aynı anda içerir (Heidegger, 1998: 75).

"Zaten Sokrates ve Platon, bir şeyin özü-'nü, süregiden-şey (*Währende*) anlamında olagelen şey, mevcudiyete-çıkan-şey (*Wesende*) olarak düşünürler. Nitekim onlar süregiden-şeyi, datmi-olarak-süregiden-şey (*aei-on, Fort-währende*) olarak düşünürler. Sokrates ve Platon, dai- mi-olarak-süregiden-şeyi, kalıcı-olan-şey (*Bleibende*) olarak, olup biten her şeyde inat ve ısrarla kendisini sürdüren şeyde bulurlar. Onlar kalıcı-olan-şeyi, görünümde (*el- dos, idea, Aussehen*), örneğin 'ev' ideasında keşfederler." (Heidegger, 1998c: 75)

Gewähren, Bahşetmek anlamındadır. *Währen*, süregitmek demektir; *Wahren*, gözetmek güvende tutmak, korumak anlamındadır. *Gewähren* genel olarak güvence olmak, garanti etmek, ihsan etmek, bahşetmek anlamlarına gelir. Burada da ge ön eki ile düşünülerek bütünlüklü bir anlam olarak yorumlamak gerekmektedir.

Tekniğin özü'nün gizini-açmadan ve bahşedici ola-gelmeden etkilenmesi bize iki sonuç sağlamaktadır; (i) *“bir yandan çerçeveleme, gizini-açmanın olagelmesine dönük her bakışı engelleyen ve böylelikle hakikatin özüyle ilişkiyi kökten bir şekilde tehlikeye sokan düzenlemenin çıldırışlığına yönelik bir meydan okuma”*, (ii) *“öte yandan çerçeveleme, insanın hakikatin mevcudiyete çıkmasının güvencede tutulması (Wahrnis) için gerek duyulan ve kullanılan bir olabilmesini - şimdiye kadar deneyimlenmemiş fakat gelecekte belki de fazlaıyla deneyimlemek bir şekilde - sürdürmesine izin veren bahşedici, kendi payı”* (Heidegger, 1998: 78) olarak anlaşılmalıdır. İşte bu iki anlamlılık; *Konstellation* (takım yıldızı) olarak yorumlanmaktadır. Heidegger için, tekniğe ilişkin soru, takımıyıldızının ortaya çıkmasına ilişkin sorudur.

Heidegger; bir zamanlar (Antik Yunan'da) *tekhne*'nin sadece teknik olmadığını, sanatsal olanların da bu kavramla ifade edildiğinin altını çizer. Bu nedenle teknik'in gizini-açan yaratıcı güç olarak yani *poiesis* anlamında tekrar öne-çıkması için *poietik* olana, sanatsal olana önem verilmesi gerektiğini düşünür.

Sanat'ın da '*Promos*' ile ilişkisine değinir. Sanatın; artistik-olan olmadığını -çünkü artistik olan içinde suni ve yapay olanı barındırmaktadır- estetik bir hoşlanma ve kültürel bir etkinlik olmadığını ifade eder. Sanat'ın yaşamın kendi etkinliği olduğunu ilan ederek, biricik olanın çok yönlü gizini açma tarzı olduğunu açıklamaktadır. Sanat'ın *Promos*'la ilişkisi sofuca – dindarca bir ilişkiyi barındırır. Sanat; '*Promos*' anlamında 'ilk gelen - önde gelen'dir. Heidegger için; insanın bu sanatsal ve sofuca yaşamı; düşünmenin - sorgulamanın alanıdır. İşte bu nedenle metnini şu şekilde bitirir: “Soruşturmak, düşünmenin dindarlığıdır (*Frömmigkeit*)” (Heidegger, 1998c: 83).

Dindarlık olarak kullanılan kelime *Frömmigkeit* bilinegelen manada din üzerinde temellenen bir kelime değildir. Burada önde-gelen olarak *Promos*'la ilişki görülmelidir. Düşünmenin başlayacağı yer; önde olduğu düşünülen sanatla, düşünüp taşınmanın, sorgulamanın açığa-çıktığı yerdir. Soruşturmak, düşünmenin kendini öne çıkardığı yerde gerçekleşebilir.

1.4.2.4. Soruşturmanın Sona Ermemesi

Heidegger soruşturmayı, düşüncenin-dindarlığı olarak soruşturmayı işaret ederek bitirir. Soruşturmayı sonlandırmaz. Soruşturmak, düşüncenin kendini-öne-çıkarmasıyla başka şekillerde devam edebilir, etmelidir. Heidegger'in bu çalışması; kendi ontolojik problemi olarak ortaya koyduğu varlık - öz - teknik üzerine tartışmaların fenomenolojik yöntemle ele alınışının önemli bir örneğidir. Yaklaşık 40 sayfalık bir çalışma olarak kısa bir tartışma gibi gözüke de teknik ve ilişkili olduğu bütün kavramları detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Hem kavramların tarihselliğini göz önünde bulundurmuş hem de günümüzdeki anlam içeriklerini sorgulayarak olası düşünme ihtimallerinin kapısını aralamıştır. Heidegger; teknik – teknoloji kötüdür demez. İyidir de demez. Burada Heidegger'in sorgulaması önemli bir şeyi vurgular; bir şey kendi başına ne iyidir, ne kötüdür; ilişkilerinin içerisinde aldığı konum onu sıkıntılı ya da yararlı hale getirir. Bunun karşısında durabilecek yaklaşım da; o ilişkileri sorgulamak ve kavramın ya da durumun ötesini araştırmak - farkına varmak ve yorumlamaktır. Yukarıda tekniğin bütün açmaz ve çıkmazlarını ele alırken içerisinde gizli-olan; açılmaya çıkma ihtimali olan olasılıkları da anlatarak düşünme'ye dair bir eylemde bulunur. Heidegger için düşünmek, bildiğimiz manada bir düşünmek değildir; düşünmek, düşünmeyi düşünmek ile başlayan ve olası bütün ilişkilerinin göz önüne getirilmesini sağlayan bir sürecin içerisinde ısrarla ve inatla kalmaktır. Kavramlar, tarihsellik, günümüz, ilişkiler, olasılıklar ancak ve ancak böyle bir düşünme sürecinden sonra kendilerini açılmaya - görünür olmaya açık hale gelirler.

1.4.3. Sanat ve Sanat Eserinin Kökeni

Heidegger, sanat eserinin kökeni tartışmasıyla; sanat'ı sanat eserinden yola çıkarak sorgular. Sanat eserinin kökeni sanat'tır, yalnız bu 'sanat' kavramı gene 'varlık' ve 'tekhne' tartışmalarında olduğu gibi 'aletheia' olarak hakikatle ilişik düşünülmesi gereken bir kavramdır. Hatırlarsak; 'aletheia' kendinde-kendini-açığa-çıkararak hakikat'tir, açıklık kavramıyla ilişkilidir ve uyumluluk aracılığı ile doğruluk olarak düşünülenden pay almaktadır. Heidegger, sanat'la 'aletheia' arasındaki ilişkiyi ele almadan önce; sanat eseri, sanatçı ve sanat arasındaki ayrımları açılmaya çalışır. Sanatçı ve sanat eseri birbirini, birbiri olmadan oluşturamayan şeylerdir. Yani sanatçı, kendini sanat eseri aracılığı ile, sanat eseri ise kendini sanatçı aracılığıyla açılar. İkisi de birlikte ancak sanat sayesinde açığa çıkarlar (Tepebaşı, 2011: 101). Hem Sanatçının, hem de sanat eserinin kökeni 'sanat'tır.

1.4.3.1. Şey (*Das Ding*) ve Sanat Eseri

Peki Heidegger için ‘köken’ ne demektir? Heidegger ‘köken’ üzerine düşünürken; bir şeyi o şey olarak ortaya çıkaran şeyin ne olduğunu araştırır, yani bir nevi ‘öz’ – ‘essentia’ araştırması olarak köken’i inceler. Köken, bir şeyin özünün kaynağıdır; ‘*bir şeyin nereden ve ne sayesinde, ne ve nasıl olduğu*’ anlamındadır (Tepebaşılı, 2011: 101). Bu sayede sanat eserinin kökeni tartışması ile sanat eseri ve ‘şey’ arasında da bir ayrım belirmiş olur. Heidegger için ‘şey’; batı felsefesi geleneğinde üç biçimde tanımlanmıştır ve bu üçü de ‘şey’in şey’liğini belirlemede eksiklikler içermektedir. İlk tanıma göre; şey; değişmeyen töz (*substantia*) ve değişen ilinekler (*accidens*)’dir. Bu tanımda; öz ve oluş birbirinden koparılabilir olarak ‘şey’i bütün olarak görmemizde engel yaratmaktadır. İkinci tanıma göre; ‘şey’ sadece ilinekler olarak düşünülür ve duyu verilerinin birliği (*aistheton*) olur. Bu yaklaşımda da ‘şey’lerin duyumdan daha yakın olma ihtimali göz ardı edilerek ‘şey’ler duyu verilerine göre algılanmaya indirgenir ve dünyada-olmaklığın getirdiği anlam ilişkileri ile bağlam içerisinde düşünmenin kökensel oluşu göz ardı edilmiştir. Üçüncü tanıma göre ise ‘şey’; Aristoteles’teki madde (*hyle*) – form (*eidos*) bileşiği olarak düşünülür. Bu tanıma göre de materyal ilişkiler içerisinde düşünülen ‘şey’, maddi materyal ve materyale eklenen tasarıdan (formdan) meydana gelir. Buradaki sıkıntı ise; “‘şey’in kendini, kendi açıklığında açması” imkansız hale gelir ve onu “kendi dışından belirleyen, düzenleyen ya da kontrol eden bir şey (form ya da tasarım)”e bağımlı kılar (Kurtar, 2014: 161-162). “Şey’in kendini, kendi açıklığını açması” ile düşünerek şey’in şey’liğini tanımlamaya çalışmak, Heidegger’in düşüncesinde, batı metafizik geleneğin aşılması olarak var-olanlar ve var-oluş’un birlikteliğini düşünmeye açılır.

Gelenek içerisindeki düşüncelerde şey’in şey’liği ona dışardan şiddet uygulamaya olanak tanımaktadır. Bu şiddet aracılığı ile ‘şey’, bir-şey-için ya da el-altında-duran olarak kendi içinde ayrımlar oluşturur. Burada şey’i ‘nesne’ (*Gegen-stand*) olarak algılanır ve böyle algılandığında kendiliğinden bir ‘özne’ algısı oluşur. Bu ‘özne’, ‘*hypekeimenon*’un ‘*subiectum*’a dönüşmesi sürecinde Roma Döneminde kendini düşünce içerisinde yatkın hale getirmiş düşünce biçiminin bir ürünüdür. Heidegger, bu düşünce biçimini eleştirir ve şey’in - nesne olarak- bu düşünce biçimi ile yorumlanır hale geldiğini ilan eder. Aklın yani ‘*ratio*’nun şiddetine maruz kalan ‘şey’, ‘nesne’ olarak o şiddet içerisinde konum almak durumunda kalmıştır (Heidegger, 2011: 19). Daha önce ‘teknik’ tartışmasında gördüğümüz şekilde tasarı olarak ortaya çıkacak bu düşünce, ileride düşünce’nin de bir başka şekilde sorgulanmasına kapı aralayacaktır.

Yukarıdaki tartışmayı daha rahat çözümlemek için; şey (*Ding*) – araç (*Zeug*) ve eser (*Werk*) arasındaki ayrıma odaklanmak gerekmektedir. Eser, bir araç aracılığı ile dönüştürülmüş

şey'dir, çıplak 'şey' değildir. Araç da, bir amaç uğruna üretilmiş şey'dir, bu nedenle eser ve şey arasında kalan yarı-şey'dir ya da yarı-sanat eseridir; yalnız araca, eser demek tam olarak doğru değildir, çünkü 'sanat'a dair birazdan tartışacağımız yaklaşım biçimlerini içermemektedir. Aracın konumu bu nedenle kendine özgü olarak kalmaktadır ve eserle benzer düşünülmesi bizi yanılgıya sürükleyebilir. Araç, hizmet amacıyla üretilmiştir ve onun önemli özelliği sağladığı hizmette güvenilir olmasıdır (Tepebaşılı, 2011: 104). Oysa eser, 'dünya kurucu' bir özelliği barındıracaktır. Gadamer'in Heidegger yorumuna göre; Heidegger; batı geleneğindeki üç 'şey' anlayışını eleştirerek geliştirmektedir. Bunlardan ilkinin özelliklerin taşıyıcısı olarak olarak *substantia* ve *accidans* olarak düşünülmüş şey olması söz konusudur. İkincisi ise duygu zenginliğinin birliği olarak şey'dir ki bu şey algısı eser'in konumunu düşündürtebilir. Lakin Heidegger için 'eser', 'şey' değildir, yalnızca ticaret ürünü haline gelirse eser, şey olur. Burada duygu zenginliğinin birliği kavramı 'estetik' olarak sanat algısı olarak düşünülebilir. Heidegger ise 'estetik' olana karşı çıkarak, onun hakikat'ten bağımsız bir güzellik olgusunu ön plana çıkardığı için eleştirir. Hakikatten bağımsız güzellik, öznellik ve görecelilik tuzağına düşer (Gadamer, 2011: 88-90). Güzellik ancak açıklık olarak hakikatle ilişkili şekilde düşünülmelidir ve güzellik açıklık olarak hakikatin nasıl olacağını belirleyen biçimlerden yalnızca biridir (Heidegger, 2011: 50). Heidegger için eser'i güzellikten ziyade 'dünya kurucu' olarak düşünmek gerekir. Üçüncü 'şey' algısı ise biçimlenmiş malzemedir yani araç olarak bahsettiklerimizdir. Gadamer'e göre, Heidegger'in buradaki eleştirisi, modern bilimin hesaplayıcı ve araçsallaştırıcı tavrının sorgulanmasını içerir. Bu algı içerisinde şey'in araç olarak tanımlanmasıyla; ne şey'in şey'liği, ne de aracın araçsallığı düşünülebilir-sorgulanabilir haldedir (Gadamer, 2011: 91). O sadece var-olan olarak orada olan ve o hizmet için kullanılagelen, kökenini düşündürtmeyen, bağlam içerisinde yorumlanamayan sadece üretilmiş olmanın ve işlevini yerine getirmenin güvencesini yaratan tehlike'dir.

Eser'in dünya kurucu olması, dünya kavramına odaklanmamızı gerektirir. Heidegger'de dünya kavramı şey olarak algılanabilecek bir şey olmadığı için şey özellikleri ile düşünülmemesi önem arz eder. Dünya var-olanların toplamı değildir, tasarısız ve algılanabilir olandan daha varlıksaldır. "*Dünya eserin malzemesinin ortaya çıktığı açıklığın mekanıdır.*" (Tepebaşılı, 2011: 107). Heidegger, Antik Yunan'daki '*physis*' kavramını 'yeryüzü' olarak yorumlar ve '*bütün doğmakta olanların doğumunu kendileri olarak gizleyen* olarak tanımlar (Heidegger, 2011: 37). Ağaç, çayır, yılan ve diğerleri zaten kendisi oldukları şey olarak yeryüzünde açığa çıkarlar. Yeryüzü ile bir aradalıklarından ötürü yeryüzünün gizleyen özelliği bu birliktelikte görünür olur. "*Yeryüzü gizleyen şey olarak bütün doğmakta olanlarda bulunur.*" (Heidegger, 2011: 37) Eser, dünya kurucu olarak yeryüzü üretir.

Tanrı heykelleri sadece tanrıları görünür hale getirmez, heykeller ihtişamlarıyla tanrı olarak tanrıya mevcudiyet kazandırır. Dil'in de böyle bir etkisi söz konusudur. Tragedyalar ve destanlar, hikaye anlatmakla kalmazlar, hikayelerin içerisindeki olaylar, şeyleri – karakterleri - tanrıları dönüştürürler. Heidegger'in deyimiyle eser sayesinde; eski ile yeni kavgaya tutuşur ve neyin kutsal, neyin kutsal olmadığı, kimin efendi ya da köle olduğu görünür hale gelir (Heidegger, 2011: 38). Heidegger burada Herakleitos'un anlatısına imada bulunur. Önceki bölümde '*polemos*' kavramının '*logos*' ile birlikte okunuşunu hatırlarsak; burada ayırmanın ve bir araya getirmenin etkisi anlaşılır hale gelir. Dünya'nın her zaman ve her yerde oluş halinde olduğu; eser ile görünür hale gelir. Eser, böylece dünya kurar ve dünya açılımı ile yeryüzü üretir (Heidegger, 2011: 39). "*Yeryüzü kendisini öz açısından gizleyendir. Üretmek anlamında yeryüzü, kendisini gizleyen olarak onu açığa çıkarmaktadır.*" (Heidegger, 2011: 40) Gadamer için bu gerilim, varlık'ın hakikatindeki doğuş ve gizleniş arasındaki kavgadır. Eser'in hakikati, "*anlaman doğrudan doğruya açıklanması değildir, bilakis ona ait anlamın derinliği, temellendirilmemiş halidir.*" (Gadamer, 2011: 95) Eserin kimliği; varlığın oluşunun hakikatinin ve aynı zamanda varlığın olan olarak hakikatinin de açığa çıkarmasıyla ortaya çıkar. Varlık ve var-olanların içerisinde yorumlanması gereken bu gelirim – kavga – *polemos*; hem ayırım yaratıcı hem de ayırmasıyla bir araya getiricidir.

"Dünya tarihsel bir halkın kaderinde basit ve önemli kararların geniş etkisinin kendisini açan açıklığıdır. Yeryüzü daimi olarak kendini kapatan ve böylece gizleyen, hiçbir şeye zorlanılmamış bir ortaya çıkıştır. Dünya ve yeryüzü, varlık açısından birbirinden farklı ama asla birbirlerinden ayrılmazlar. Dünya kendini yeryüzüne kurar, yeryüzü de dünyada yükselir. Dünya ile yeryüzü arasındaki ilişki, hiçbir şeye gelişmeyen karşı koyuşların boş birliğinde başarısızlaşır. Dünya bunların üzerine çıkan yeryüzünün üzerinde sakinleşmeye çabalar. Kendini açan olarak o, kapalı olanlara katlanamaz. Yeryüzü gizleyen olarak dünyayı çevrelemeye ve öylece tutma eğilimindedir." (Heidegger, 2011: 43)

Eser, bu kavgayı sürekli hale getirir yani eser hem dünya kurarak hem de yeryüzü üretirken dünya ve yeryüzünün varoluşlarını sürekli kılar. Böylece dünya ile yeryüzü birbirlerinden farklılaşarak ve birbirlerine ait olarak sürekli oluş halinde salınımlarına devam eder (Tepebaşılı, 2011b: 108). Açıklık olarak hakikat, eser'de bu anlayış içerisinde yorumlanmalıdır. Heidegger; eser'i ele alırken '*aletheia*' ve '*physis*' arasındaki ilişkiyi tekrar düşündürterek; sanat'ın hakikatinin eser'de açığa çıktığını öne sürer. Açıklık olarak hakikat, giz'in açığa çıkmasıyla ilişkilidir. Eser, doğadaki gizi açığa çıkararak eser olduğundan dünya kurucu olmuştur ve eser, dünya kurduğundan dolayı doğadaki gizi görünür hale getirerek yeryüzünü üretmiştir. Eser'in açıklık olarak hakikati bu hareketlilik ve sakinlik arasındaki

devinimidir. Heidegger için sakinlik ve hareketlilik de birbirlerine aittirler ve hareketliliği olmayan bir şeyin sakinliğinden söz edilemez. Hareketlilik ve sakinlik; eser'in açığa-çıktığı anda düşünülmelidir. Dünya ve yeryüzü arasındaki ilişki de bu ikililik arasında cereyan etmektedir. Eser dünya kuruculuğu ile hareketlilik başlatır ve yeryüzü üretirek de aynı zamanda sakinliği talep eder (Heidegger, 2011: 42.) Eserin kökeni olarak sanat da açığa-çıkarma olarak bu ilişki içerisinde de düşünülmelidir.

Yeryüzü kavramını daha derinlikli bir şekilde anlamak için; Heidegger'in 'Das Ding' metnine odaklanmak gerekmektedir. Heidegger bu metin'de şey'i tanımlarken; şey'in şeyleşmesinde kök salan dörtlü (*Geviert*) bir algıdan bahseder. Şey'le kurulan ilişki mesafesizlik ile düşünülmelidir. Mesafesizlik 'şey'lerin hem yakın hem de uzak olmasının aynı anda olmasını düşündürturmeli. Çünkü, yakın ve uzak kavramları da birbirlerine-aittirler. Bir şey'le mesafenin kaldırılması – kısaltılması yakınlığı getirmez. Şey'in şeylemesi esnasında şey; “yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrısal olanlar olarak durakalır.” (Heidegger, 2006: 159) Durakalma gerçekleşince, bu dört'lü kendi uzaklıklarında yaklaşırlar. Heidegger için yaklaştırmak, yakınlığın özüdür ve uzağı uzak olarak yakına getirir yani yakınlık uzaklığı korumaktadır da. Uzaklığı korumak yakınlığın yaklaştırmayla özünün süre-gitmesidir. Heidegger, şeyin şeyleşmesinin yaklaştırmada gerçekleştiğini düşünür ve yakınlığın özü ve şeyin özünü bir arada düşünür. Bu birliktelik ile beraber dörtlü hakkında düşünür;

“Şeyleyen şey birliktteki dörtte, yeryüzü ve gökyüzü, tanrısal olanlar ve ölümlüler olarak durakalır, dörtlünün sade birliğinde.

Yeryüzü, inşa ederek taşıyan, meyveleriyle besleyen, suları ve kayaları, bitki ve hayvanları gözetendir.

Yeryüzü dediğimizde bu yolla dördün sade birliğiyle, diğer üçünü de düşünürüz.

Gök, güneşin yoludur, ayın yörüngesidir, yıldızların ışıltıları, yılın mevsimleri, günün ışığı ve kararması, gecenin karanlığı ve aydınlanmasıdır, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların göçü ve mavileyen esirin derinliğidir.

Gökyüzü dediğimizde bu yolla dördün sade birliğiyle, diğer üçünü de düşünürüz...” (Heidegger, 2006: 159-160)

Heidegger için tanrısal olanlar ve ölümlüler dendiğinde de dördün birliğiyle, diğer üçlülere de düşünmekteyizdir. Bu düşünce biçimiyle; bir-arada-oluş'u görünür hale gelir. Dörtlünün karşılıklı ola-gelişleri, dörtlünün kendilerinde ola-gelişleridir. Dörtlünün hiç biri kendilerine özgü ayrı özellikleri konusunda ısrar ederek ayırıksallaşmaz, bir arada olarak 'dünya'nın dünyalamasında özlerini sürdürler (Heidegger, 2006: 161). Şey'in dörtlünün

çember oyununda şeyleşmesi, yeryüzünü nasıl algılayacağımızı açılar. Sanat Eseri'nin de 'şey' üzerinden düşünülmesi de onun yeryüzü üretici yanını ve aynı zamanda dünya kurucu özelliğini birlikte ve ayrımlarıyla düşünmemize olanak tanır.

1.4.3.2. *Tekhne* ve Sanat

Heidegger; sanat eserinden yola çıkarak; eserin hakikatine dair tartışmalar ürettikten sonra; sanat kavramını tartışmaya açar. Sanat'ın Antik Yunan'daki kökenine '*tekhne*' kavramına yönelir. *Tekhne*; Antik Yunan'da, hem sanat hem de zanaat olarak ortak bir kökendir. Antik Yunan'da hem sanatkarlara hem de zanaatkarlara '*teknites*' denmektedir (Heidegger, 1997: 13). Antik Yunan düşüncesinin içerisinde düşünmeye çalışırsak; *tekhne* basit anlamında yapabilme faaliyeti değildir. *Tekhne*, *aletheia* ile ilişkili bir şekilde; var-olanlardan hareketle, var-olanlara ait bir açığa çıkarma olarak halidir (Heidegger, 2011: 56-57). Daha önceki bölümde bir tür bilme olduğunu söylemiştik. Bu bilme, tasarımlama ve önceden-görme ile ilişkilidir. *Tekhne*, *phusis*'in olduğu yerde *poiesis* olarak *aletheia*'ya dair bir açığa çıkmadır.

Heidegger, 1967 yılında "Sanat'ın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu" adıyla yaptığı konuşmada Homeros'un Athena için '*polumetis*' sıfatını kullanmasını yorumlar. '*Polumetis*' çok bilen – çok yönlü öğüt veren demektir. Heidegger, öğüt vermenin arkasında yatan kapalı anlamları açar ve öğüt vermenin, "*önden-düşünmek – bir şeyi baştan der edinmek ve böylece bir yere varmak, bir şeyi sonuçlandırmak*" olduğunu söyler (Heidegger, 1997: 12). Heidegger bu tanımlamadan sonra; '*tekhne*' olarak sanatın, Athena'nın özelliklerinden yola çıkarak yorumlar. Athena, '*polumetis*' ile aynı zamanda '*glaukopis*'tir; 'denizin – yıldızların – ayın ve aynı zamanda zeytin ağacının parıldamasıdır, Parıldayan Athena'nın gözüdür. Parıldamadan dolayı Athena'nın sembolü baykuş, '*glauks*'tur (Heidegger, 1997: 13.). Athena, karanlığı aydınlatan bir parıldama yaratır ve bu onun gözetin '*skeptemone*' olarak tanımlanmasını da düşündürür. Athena'nın bu özellikleri ile yorumlanması; yeryüzü (*phusis*) ve sanat (*tekhne*) arasındaki ilişkiyi düşünmemize olanak sağlar. Sanat, '*phusis*'e uyum sağlar. '*Phusis*' ve '*tekhne*' gizlenmenin ve açığa-çıkarmanın birliği içerisinde dirler. Sanat, varlığın olanaklarının açılmasında, Athena'nın sıfırlarını üstlenir; önceden-gören olarak, öğüt-veren olarak ve gözetin olarak sanat, varlığı düşünmenin (poetik düşünme olarak) yeni yollarını açar.

Poetik düşünme tartışmalarına girmeden önce; Heidegger'in düşünmek üzerine verdiği derslerin başında yaptığı '*mitos*' ve '*logos*' ayrımı, birlikteliği üzerine açıklamalar yapmak gerekmektedir. Antik Yunan düşüncesinde; '*Mynemosyne*' olarak tanrıça olan kavram -dişil artifikasyon ile oluşturulmuş- 'hafıza' kavramıdır. Bu kavramın kökü, 'mit' kavramına ve *mitos*'a gönderme yapar. Hafızanın kökeninde 'mitik' olan bulunur. '*Mitos*' ise söylenen şeyde

görünümseyen olarak öz olandır. *Mitos*, “*kendi talebinin aşikarlığında görünümseyendir. Mitos, bütün insanoğlunu öncelikle ve temelinde alakadar eden, görünümseyeni ve öz olanı düşündüren taleptir.*” (Heidegger, 2013: 25) Heidegger, *logos*’un da buna benzer bir ifadeyi öne sürdüğünü düşünür. İkisinin de kendi öz’leriyle ilişkilerini kaybettikleri anda tezat olarak anlaşıldığını dile getirir. *Logos*’un *mitos*’u bertaraf edişi, yeni-çağ rasyonalizminin Platonculuktan devraldığı tarih-bilimi ve filolojide gerçekleşmiştir ve bu kanıksanmış bir yanılgıdır (Heidegger, 2013: 25). Oysa, Parmenides’te ve Platon öncesi düşünürlerde, bu iki kavram birlikte-aittirler ve birbirlerine aittirler. Heidegger’in kavramsal düzleminde düşünürsek; *Mitos*’un öz olarak söylenen şeyde görünümsemesi, *logos*’un söylenen şeyle kendini açığa çıkarması (*aletheia*) anlamı ile düşünülmesi gerekir. *Mitos* ve *logos*, ikisi birlikte ‘hafıza’nın oluş’unda özün süre-gitmesi olarak düşünülmelidir. Bu tartışmayı yorumlayan Çakın; ‘*phusis*’ ve ‘*tekhne*’nin ‘*mitos*’ta bir araya gelerek ‘*logos*’u oluşturduğu öne sürer (Çakın, 2015: 74) Bu kavramları *aletheia* ile beraber düşünmeye doğru yola çıktığımızda; ‘*phusis*’ yeryüzü olarak açımlayıcı zemin, ‘*tekhne*’ bir çeşit bilme olarak; ‘*mitos*’un içerisindeki gizil olanı ‘*logos*’ olarak düşünmeye sevk eder. Mitik olanın içerisinde *phusis* ile *tekhne* beraber hareket ederek *logos*’un açımlayıcılığını açık hale getirir.

Bu düşünce *poetik* olanın görünümüne gelmesidir. Tekniğe İlişkin Soruşturma’da bahsettiğimiz şekilde; ‘*phusis*’ en yüksek ‘*poiesis*’tir (Heidegger, 1998c: 50) Antik Yunanlılarda ‘*poiesis*’ bir şeyin kendi olarak açığa çıkma biçimidir. Heidegger için ‘*poietik*’ olan bir şeylerin kendini yaratıcı bir şekilde açığa çıkarmasına olanak sağlar. *Poetik* düşünme; şeylerin varlığını düşünürken onların kendi özleri - oluşları birlikteliğinde düşünme çabası, onların kendilerini açımlemasına olanak sağlayan düşünmedir. Heidegger, *Poetik* düşünmeyle şiirselliği kasteder ve sanat’ın içerisinde *poiesis* ile ilişkili bir biçimde edebiyat’ın dil eseri olarak özel bir konuma sahip olduğunu ilan eder (Heidegger, 2011: 69). Edebiyat ve dil beraber şiirselliği, *poetik* olanı, sanatı açığa çıkarırlar.

Dil yalnızca söylenilenlerin sese ya da yazıya dökülmüş ifadesi değildir, sadece gizli ve açık olanları cümlelere taşımaz. Dil, var-olanı var-olan olarak açıklığa götürür, “*dilin bulunmadığı yerlerde var-olanın açıklığı yoktur, onlarda var-olmayış ve boşluğun açıklığı da yoktur.*” (Heidegger, 2011: 70). Dil, var-olanı adlandırarak görünür kılar. Heidegger için aslında dilin kendisi edebiyattır. Şiir ise poetik olan olarak edebiyatın kökenidir, yani şiirsel (*poetik*) olan inşa edici, kurucu, gizleyen ve açığa çıkaran olarak ‘söyleme’ ile yani ‘*logos*’la, bütün bunlarla beraber ‘*aletheia*’ olarak hakikate ilişkindir. Dilin kökeninde söyleme tek başına bulunmaz. Heidegger için; söyleme aynı zamanda dinlemeyi ve sessizliği gerektirmektedir (Kurtar, 2014: 210-215). Heidegger için, “söylemenin söylediği, dinlemede açığa çıkandır.

Dinleme ise kendisinde söyleme yoluyla açığa çıkanda kökenselleşir.” (Heidegger’denakt. Kurtar, 2014: 222). Dil, söyleme ve dinlemenin kökensel açıklığında birbirlerine-aittirler. İkisi birlikte ise sessizliğin kökensel açıklığına birlikte-aittirler. Heidegger için, söylenenler ve dinlenenler var-olanların varlığına olanak sağlar. İşte bu imkanı yaratan varlığın kendisinden gelen sessizliktir. Böylece ‘söz’ün her açığa çıkışı yeniden ve yeniden ilk kez açığa çıkma etkisi yaratır (Heidegger’denakt. Kurtar, 2014: 222).

Bu yaklaşım doğrultusunda varlık ve dil arasındaki ilişki düşünülebilir. Heidegger, dil’in varlığın evi olduğunu, dilin meskeninde ikamet eden insanın varlığın (varlığı gözeten – koruyan – bekleyen olarak) bekçisi-koruyucusu-komşusu olduğunu ilan eder (Heidegger, 2015a: 5). Kurtar’ın Heidegger yorumuna göre “*dilin, varlığın evi olması*” ile; dilin “*her şeyden önce, varlık için ve de varlığa ait*” olması düşünülmelidir. “*Ancak bununla birlikte, varlık da kendini yalnızca dilde açığa çıkarır ve bunun için de dilin açıklığını sahiplenir. Sonuç olarak, Heidegger, dil ve varlığı her birinin bir diğeri için vazgeçilemez olduğu kökensel ilişkide birleştirir.*” (Kurtar, 2014: 213) Heidegger; dilin varlıkla kökensel ilişkisi doğrultusunda ‘varlığın unutulması’ tartışması açacak dil-varlık ilişkisini “düşünmek” ne demektir?” sorusuyla açımlayacaktır. Heidegger’in ‘düşünmek’ üzerine tartışması bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

1.5. Düşünmek ve Politika

Bu bölümde Heidegger’in düşüncesinde ‘düşünme’ye dair tavrın nasıl geliştiğini ve bu yaklaşımla ortaya çıkan politik yaklaşımın nasıl kurgulandığına değinilecektir. Bunun yanı-sıra Heidegger’in NSDAP ile ilişkili olduğu dönem üzerine geliştirilen tartışmalar ele alınarak Heidegger’in siyasal angajmanı ile ‘politika’sı arasındaki fark açım lanmaya çalışılacaktır.

1.5.1. Düşünmek

Heidegger’in ‘düşünmek’ hakkında sorduğu sorular; Heidegger’in düşünmeyi düşünmeye açtığı yollar olarak görülmelidir. Çünkü, bu sorular aracılığı ile düşünme’nin ne olduğunu ya da nasıl yapılması gerektiğine dair ‘kesin’ cevaplar vermemektedir. Aksine, kesin cevapların ‘düşünme’nin önüne geçtiğini ilan etmektedir. Heidegger, sorular sorarak, sorular arasındaki bağıntıları açım layarak ‘düşünme’nin kendi asli ilişkilerini göz önüne getirmeyi amaçlar. Böylece bizi sonsuzca saçılan ‘düşünme’yi düşünmek ile karşılaştırır. Düşünmek üzerine tartışmadan önce; Heidegger’in bu tartışmayı yaparken kullandığı kelimelerin anlam ilişkilerini anlamak gerekmektedir. Almanca, düşünmek; ‘*Denken*’ – düşünce; “*Gedanc*” teşekkür etmek; ‘*Danken*’ – hafıza; ‘*Gedachtnis*’ - hatırlamak; ‘*Andenken*’ - adlandırmak ve

çağrılmak; ‘heisst’ kavramları ile adlandırılmaktadır. Heidegger, kavramların sesteşliklerinde ve kökenselliklerinde ortaya çıkan benzerliklerden ötürü ‘düşünme’yi düşünmek için aralarındaki ilişkileri çözümleyecektir.

“*Was heisst Denken?*” sorusu ‘düşünmek ne demektir?’ sorusu ve aynı zamanda almanca ‘heisst’ kavramının çok-anlamlılığından ötürü “düşünceye çağıran nedir?” sorusudur. Bu nedenle; öncelikle bu sorunun soru-olarak hangi soruları içerdiğini düşünmekle başlamak gerekmektedir. Heidegger; bu soru aracılığı ile dört farklı sorunun düşünülmesi gerektiğini öne sürer. (i) ‘düşünme’ adını verdiğimiz şey nedir? (ii) Geleneksel öğreti bizim ‘düşünme’ adını verdiğimiz şeyi nasıl anlamakta ve tanımlamaktadır? ‘Düşünme’nin ayırt edici özellikleri nelerdir? Geleneksel düşünme öğretisi neden ‘mantık’ adıyla tanımlanmıştır? (iii) Tam olarak düşünüyor olmamız için sahip olmamız gereken ön koşullar nelerdir? Düşünmeyi tam anlamıyla yerine getirmek için bizden istenenler nedir? (iv) Bizi düşünmeye çağıran, bize düşünmeyi emreden, bizi alıp düşünmeye götüren nedir? (Heidegger, 2008b: 43-44)

Heidegger; bu dört sorunun hangisinin bir çatı olabileceğini ya da hangisinin öncelikli olarak tayin edici olabileceğini düşünür ve ardından son sorunun soru biçiminden dolayı onu öncelikle düşünmeye başlar. Düşünceye çağıran’ın emredici – buyurucu – yönlendirici tavrını inceler. Buradaki emir – buyruk tahakküm edici anlamında bir dayatma değildir. Çağırarak ve isimlendirmek’in aynı kelimedede birlikte olmasından ötürü ‘çağırarak’ı en geniş anlamıyla düşünür ve Grekçedeki ‘*kelesuin*’ ile kökenselliğini tartışır. Bu kavram, bir şeyi yola getirmek – yola koymak demektir (Heidegger, 2008b: 48) Sankskritçede ise bu anlam ‘davet etmek’ şeklinde düşünülmektedir. Heidegger, tüm bu ilişkiler ağını açıkladıktan sonra; “buyurmak” olarak düşünülegelen kavramı; “*buyruk ve emirler vermek değil, fakat (kendini birisinin) nezaretine bırakmak, tevdi ve teslim etmek, emanet etmek, emniyet altına almak*” şeklinde tanımlar (Heidegger, 2008b: 49).

“Çağırarak demek (buyurarak değil) bırakarak çekmek (talep etmek), sevk etmek ve böylelikle bir şeyin erişilmesine izin vermek demektir. Söz vermek, bir seslenmeye o şekilde karşılık vermek demektir ki, burada konuşulan, vaat eder ve taahhütte bulunur. Çağırarak demek seslenerek bir şeyin erişip mevcudiyete çıkmasına izin vermek, bir şeye seslenerek ondan talepte bulunmak demektir.” (Heidegger, 2008b: 49)

Burada seslenme ilişkisiyle; adlandırmak – isim vermek tartışması açılır. İsim vermek; bir şeyin mevcut olmasına çağrıdır. Verilen isim, bir şeyin ne olduğu ile uygunluğu aracılığı ile o şeyi tasavvur etmemizi, o şeye kulak vermemizi sağlamakla yükümlüdür (Heidegger, 2008b: 52). Bu ilişki ağında tekrar düşündüğümüzde; “Düşünmek ne demektir?”

sorusu, “*asli varlığımıza düşünmeye başlamasını buyuran ve böylelikle onun düşünmeye erişmesini ve orada emniyette kalmasını sağlayan nedir?*” (Heidegger, 2008b: 50) ve “*Bize düşünelim ve düşünerek ne isek o olalım diye ne çağrıda bulunur?*” soruları ile açılırlar (Heidegger, 2008b: 52).

Bu düşünmenin ne demek olduğu kendi kökenselliğinden gelen - fıskıran – öne çıkan ‘düşündürücü’ ne olduğu ile düşündürtmeye devam eder. Düşünceye çağıran, düşünce-uyandırandır. Peki düşünce-uyandırıcı nedir? Heidegger’e göre düşünce-uyandırıcı şey; üzerine düşünmediğimizdir. Düşünmeyi öğrenmek; üzerine düşünülecek ne ise ona kulak kesilerek gerçekleşir. Düşünmek (*Denken*) üzerine kulak kesildiğimizde; kavramın kendisinde açığa çıkan ilişkileri görmek gerekir. Düşünce, Eski Almanca’da *Gedanc* demektir. *Gedanc*; her şeyi toplayan ve tekrar eden olarak (-ge ön eki ile düşünüldüğünde) her şeyi hatırlayan (*Andenken*) düşünmedir. Hatırlama (*Andenken*) , hafıza (*Gedachtnis*) ile ilişkilidir. Heidegger için hatırd tutma, geçmişle ilişkili olduğu kadar, şimdi ve gelecekle de ilişkilidir (Heidegger, 2008c: 60). Yalnız geçmişin geçip gitmiş olmasından ötürü, hatırd tutma daha çok geçmişle ilgilenir. Hafıza, geçmişini hatırlayarak ele-geçirir, şimdiye getirir. Teşekkür etmek ise hafızanın bu anlamıyla ilişkilidir. Teşekkür ederken; hissiyat, neye sahip olduğunu ve kendisinin ne olduğunu hafızasına getirir. Teşekkür etmek, ‘bir-şey-için’dir ve içerisinde borçlu-olma ve minnettar-olma yaklaşımları barınmaktadır. Teşekkür etmek, bize-verilen, bağışlanan şeye dair bir hatırlamayı yahut hatırd tutmayı içermektedir (Heidegger, 2008c: 63). Heidegger ‘teşekkür etmek’ ve ‘hatırlamak’ ilişkisini düşünerek kökensel olandan bir sıçrama (*Ursprung*) yapar: insana bağışlanan şeyin düşünmek olduğunu dile getirir. Böylece, düşünmeye sahip olmanın minnet duygusu olarak teşekkür etmenin düşünmek ile kökensel ilişkisi kendi içerisinde bütünlüklü bir anlatı oluşturur. Heidegger için hafıza (*Gedachtnis*), düşünülecek olan şeye (*Gedachte*) hatırlatıcı düşünmenin (*Gedanke*) toplanmasıdır (Heidegger, 2008c:64). ‘*Gedanke*’ (-ge ön eki ile düşünüldüğünde); ‘*Denken*’ (düşünmek) ve ‘*Danken*’in (teşekkür etmek) birbiri ardına oluşu ve bir araya toplanışı olarak hatırlayan düşünme, düşündüğünden ötürü hatırlayan ve teşekkür eden – minnet duyan düşünmedir. Böylece *Gedanke*, *Danken* – *Denken* ve *Andenken*’in bir aradalığıdır.

Yukarda, Fenomenoloji bölümünde Heidegger ve Husserl arasındaki farkları ele alırken Nicholson’un işaret ettiği ilişkiye değinilmiştir. Şimdi bu ilişkiyi daha detaylı çözümlemek Heidegger’in ‘*Andenken*’ (hatırlama) kavramını düşünmek açısından önemli olacaktır. Hatırlatıcı olarak; Heidegger’in ‘*Denken*’ (düşünme) kavramı, ‘*Noesis*’ – ‘*Das Gedachte*’ (düşünülen şey – *Die Sache*) kavramı ‘*Noeton*’ - ‘*Der Gedanke*’ (düşünce) kavramı ‘*Noema*’dır. Heidegger’de düşünme tartışması; *Noesis* ve *Noeton* arasındaki ilişkiyi sorgulayarak

oluşmaktadır (Nicholson, 2008: 120). Heidegger için ‘*Gedanke*’ her-şeyi toplayan, her şeyi hatırlayan düşünme idi. Demek ki düşünce, düşünülen şey ile düşünme’nin bir araya geldiği yerdir. Düşünülen şey, *Gedanke*’nin konusu – meselesi olarak ‘*Die Sache*’dir. Böylece Heidegger’in düşüncesi (*Noema*); ‘varlığın düşünmesi’ olarak; düşünülen şey’in – meselenin – ‘*Die Sache*’nin düşünmesini soruşturur (*Noeton’un Noeisis’i*) (Nicholson, 2008: 120). Heidegger; düşünceyi, bu ikisi arasındaki ilişkideki konumuna göre geliştirmektedir. Böylece odak noktasının düşünce’den düşünülen şey’e kaydırılması, Heidegger’in *Freiheit* (serbestlik – özgürlük) alanı olarak açtığı şeyi ortaya çıkarır. Geleneksel düşüncenin hükmü; düşünülen şey’leri tahakküm altında bırakmıştır ve düşünülen şey’in özünü – kökenini – ilişkilerini düşünmeye çabalamak; ‘*Noema*’nın (düşünce) önemini azaltmaz, ‘*Noema*’nın *Noeton*’un (düşünülen şey) açıklığında genişlemesine ve özgürleşmesine imkan tanır.

Bu şekilde merkezin değişmesi ‘*Gedanke*’, ‘*Andenken*’ ve ‘*Danken*’ üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir? ‘*Andenken*’ hatırlama olarak; *Noeton*’u (düşünülen şeyi) hatırlamalıdır: Varlığın unutulması tartışması, varlığın hatırlanmasını ima eder. ‘*Noeton*’un hatırlanması; *Gedanke*’nin (hatırlayıcı ve toplayıcı düşünmenin) ‘*Noeton*’ üzerine odaklanması (daha önceki bölümlerde ele aldığımız; varlık – metafizik – teknik – sanat – şey gibi ‘*noeton*’lar); bambaşka bir ‘*Noema*’ (düşünce) geliştirmiştir. Bu ‘*Noema*’; ‘*Noeton*’un ‘*Noema*’sıdır. *Noeton*’ların kendini açıklaması üzerinden geliştirilen *Noesis*’tir. ‘*Gedanke*’ olarak *Denken*; aynı zamanda *Andenken* ve *Danken* in bir aradalığı olarak düşünülmelidir. Yani düşünme; düşünülen şey’leri toplayan (bir araya getiren), onları hatırlayan ve onlara teşekkür eden ‘*Noesis*’tir.

Nicholson; Heidegger’in bu ilişkisinde dahi; ‘*Noema*’nın yaşamsal bir yeri olduğunu düşünür; (i) Heidegger bu ilişki ağını düşünürken dile getirdiği okumaları aracılığı ile filozofların düşüncelerinden (*Noemata*’larından) yola çıkmaktadır. (ii) Heidegger’in bu düşünme – düşünülen şey ilişkisi de düşünce (*Noema*) biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Bu ‘*Noema*’ tarihsel ve yaşamsaldır. Nicholson burada şu açıklamayı yapmayı gerekli görür: “*Noema*’yı düşüncenin objesi olarak değil, fakat onun ürünü, etkinliğinin oluşturduğu şey olarak anlıyorum. Bir *Noema* oluşturmak, bir *Noesis*’in bilinçli bir hedefi olması gerekmez.” (Nicholson, 2008: 121) *Noeton*’la ilgili bir *Noesis* etkinliği de yine de bir *Noema* açığa çıkarır. Nicholson için bu ortaya çıkan *Noema* ile *Noeton* arasında karşılıklılık, temsil ya da benzerlik gibi özel bir ilişki olmasını gerektirmez. Heidegger’in düşünmesinin en derin eğiliminin bu tür ilişki ve bağıntılara karşı koymasındır (Nicholson, 2008: 121). Böylece Heidegger; her türlü idealizmin *Noeton* ve *Noema* arasındaki özdeşlik kabulünü aşarak *Noesis* – *Noeton* ve *Noema* arasında üçlü bir yapıyı görünür hale getirmeyi başarır. Düşünme, düşünülen şey ve düşünce

arasındaki bu özerkleştirilen üçlü ilişki ile düşünme, düşünülen şey ve düşünce kendi açıklıklarında serbestliğe kavuşmaktadır.

Heidegger'in üçlü yapıları ile ilgili bir tartışma da Heidegger'in "*Kant ve Metafizik Problemi*" adlı eserinde görülmektedir. Bu eseri detaylı olarak incelemek bu tezin sınırlarını aşmakta olsa da kısaca Heidegger'in Kant'a dair temel eleştirisi şu şekilde özetlenebilir. Kant için 'saf görü' ve 'saf düşünme' aklın temel yetileridir ve 'hayal gücü' o kavramlar arasında ('anlama yetisi'nin bir fonksiyonu olarak) konumlanır. Kant; '*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında 'hayal gücü'nü de temel yeti olarak düşünmüş ama ardından onu diğer ikisi arasında temel olmayan bir konuma sıkıştırmıştır. Heidegger için temel sorun; 'hayal gücü'nün (ruhun fonksiyonu olması dönüştürülerek) 'anlama yetisi'nin bir fonksiyonuna indirgenmesidir (Heidegger, 2021: 188-189). Oysa Heidegger; kendi ontolojisinde yani 'varlık' soruşturmasında 'hayal gücü'nü Kant'ın sıkıştırdığı alandan çıkararak 'hayal gücü'ne 'saf görü' ve 'saf düşünme' ile beraber temel yeti olarak konumunu iade etmektedir (Heidegger, 2021: 161). Anlama yetisinin fonksiyonu olarak hayal gücü; temsil ve tasarı sorunu barındırmaktadır. Temel yeti olarak açığa çıkan hayal gücü ise salt temsil ya salt tasarı ile indirgendiği alandan serbestleşir/özgürleşir.

Son olarak Heidegger; "*düşünmek ne demektir?*" ve "*düşünceye çağıran nedir?*" sorularının ortak kökenselliğinden yola çıkarak düşünmenin kökensel (*Der Sprung*) ilişkilerini farklı boyutlarda ele alır. Şeylerin kendilerinin kendilerini açımladığı şekilde düşünmek, düşünmenin dilsel yanını görünür hale getirir. Bu düşüncede bir sıçramadır (*Ursprung*). Dilsel yanı ile açılan düşünme içinde '*poiesis*'i barındırmaktadır. '*Poiesis*' yaratıcı-bir-şekilde-açığa-çıkma olarak düşünülmelidir ve düşünmenin '*poiesis*'i şiirsel (*poetik*) düşünmedir. Kurtar, poetik düşünmenin, düşünmenin kendisini ait olduğu yere bırakması yani varlığın açıklığına bırakması olarak görür. Heidegger düşüncesinde "*Varlığı unutmak, görmezden gelmek, yadsımak ya da karşıya almak yerine onunla gerçek bir mücadeleye*" girilir (Kurtar, 2014: 226).

"Heidegger, varlıkla ilişkinin metafizikte izine rastlanmayan bu asli biçimini arzulamaktadır. Bu nedenle, Modern Teknoloji Çağı'nda düşün(ebil)menin tek yolu, düşünmenin (var)olan tüm düşünme biçimlerinden sıyrılarak, en kökensel biçiminde kendini açmasıdır. Bu, düşünmenin uzun zamandır uzağında olduğu yerine, kendi kaynağına, evine dönüşüdür. Düşünmenin eve dönüşü, yalnızca cesur bir atılım, köktenci bir ayrılma, onu evinden uzaklaştıran ne varsa bir kenara bırakmakla olanaklıdır. Bu nedenle bir sıçramadır." (Kurtar, 2014: 226)

Heidegger'in düşüncesindeki bu sıçrama; metafizik gelenekten özgürleşmeyi, insan varoluşunun varlığın ve şeylerin açıklığına yakın olmasını ve dilin devrimsel dönüşümünü sağlar ve gerektirir. Heidegger için insanın varoluşu – varlığın ve şeylerin açıklıklarının arasındaki otantik ilişki; düşünme'nin biçimini ve düşünme'nin kendini nasıl açtığını belirlemektedir. Modern Çağ'ın düşünme biçimi; '*Rechnendes Denken*' dediği hesaplayıcı düşünmedir. (Kurtar, 2014: 227) Teknoloji ile ilgili tartışmalarda değindiğimiz şekilde; bu düşünme biçimi '*Ge-stell*' kavramında kendini gösterir ve şeyleri kendisine maruz bırakan, onları kontrol eden, onlar üzerinde tahakküm kuran, onların kendilerini el-altında-duran (*Bestand*) olarak açımlayan, onları sadece kaynak ve stok olarak gören, onları tasarıma indirgeyen düşünme biçimidir. Heidegger'in arzuladığı ve şeylerin gizlerinden çıkarak kendilerini açımlayabilmelerine olanak sağlayacak düşünme biçimi ise '*Besinnliches Denken*' dediği '*meditatif*' (derinlikli) düşünmedir. "*Meditatif düşünme, bir şeyin kendini açmasının sınırlarında düşünebilmektir.*" (Heidegger'denakt.Kurtar, 2014: 230). Meditatif düşünmenin temel ilkeleri; *Ge-lassen-heit* (kendini-şeylerin-açığına-bırakma) ve *aletheia* (varlığın-gizinden-açığa-çıkma)'dır. Heidegger için bu ilişki zaten dünyada-olmaklık'ın ve ölüme-doğru-olmaklığın içerisinde olduğundan zorunlu olarak tarihseldir de (Kurtar, 2014: 232). Kendini şeylerin açıklığına bırakmanın ilkesi; "*Einlassen, sich Einsalssen*"dir (bırakalım da şeyler bize kendini açsın); ki bu ilke Kurtar'ın '*meditatif düşünme*'nin aynı zamanda '*poetik düşünme*' olduğunu öne sürdüğü düşünme biçimidir. Kurtar'a göre; "*şeylerin kendini bize, gizinde açtığı tek yer, düşünmenin poetik açıklığıdır.*" (Kurtar, 2014: 234). Sanat hakkında yapılan tartışmalardan hatırlanacağı üzere; poetik olanın özünde; şey (*Das Ding*)'in dörtlü görünümü (yeryüzü – gökyüzü – ölümlüler ve tanrısal olanlar) ve dil'in kendisini sessizlikle ve dinlemeyle beraber açımладыığı ilişki ağı vardır.

Bu iki düşünme biçiminin (hesaplayıcı ve meditatif/poetik) ilişkisine bakınca; varlığın ve şeylerin serbestliğine (özgürlüğüne) giden düşünme'nin dil'in devrimsel dönüşümünü içerdiği açık hale gelmektedir. Bu yaklaşımların ardından; Heidegger'in politik ontolojisi üzerine tartışmanın zeminini kurulmuş olur.

1.5.2 Politik Olan

Heidegger'in düşünceleri üzerinden ekolojik çıkarsamalara gitmek ve ardından Derin Ekoloji ve Sosyal Ekoloji ile benzerlikleri, farklılıkları analiz etmek için Heidegger düşüncelerinin politik olarak yorumlanması gerekmektedir. Yalnız bu konu, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi üyeliği olduğu için çetrefilli ve oldukça farklı yorumlamalara açıklık bıraktığından ötürü belgisiz bir zeminde kalmaktadır. Bu durumun yanı-

sıra felsefeye getirdiği düşünce biçimiyle de; post-yapısalcılardan post-marksistlere, feministlerden ekolojistlere kadar geniş bir çevreyi etkilemiş; politik-ontoloji – siyaset felsefesi içerisinde tartışılmıştır. Heidegger’in düşünceleri içerisindeki modernizm eleştirileri; anti-faşist, anti-kapitalist, anti-patriyarkal, anti-hümanist düşüncelerin temelinde kaynak ve köken olarak görülebilmektedir. Bu nedenle; Heidegger’in olası ekolojik bakışını incelemeden önce; Heidegger’in siyasi angajmanı olarak NSDAP ile olan ilişkisini ve modernite eleştirileri ile politik ontolojisini ele almak gerekmektedir.

1.5.2.1 Heidegger ve Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi

Heidegger; 1933 yılında Nisan ayında oy birliği ile rektör seçildikten sonra Mayıs ayında NSDAP üyesi olmuş, Nisan 1934 yılında rektörlük görevinden istifa etmiş, 1945 yılına kadar da partiden ayrılmamıştır. Rektörlük konuşması; NSDAP propagandası yaptığı, Hitler’i övdüğü, Vatan – Ulus – Kan jargonunu kullandığı – çalışmayı yücelttiği – öğrencileri SS ve SA’ya teşvik ettiği bir konuşmadır. Ardından üniversite içerisinde zaman zaman SA öğrencilerinden yana tavır aldığı olaylar, zaman zaman bazı Yahudi profesörlerin korunmasını sağladığı yaklaşımlar, zaman zaman da Parti içinde Yahudi profesörler aleyhine muhbirlikler gerçekleştirmiştir (Safrinski, 2008) ve Collins, 2001). Rektörlükten istifa ettiği dönemden sonra; Parti kadrolarında, bilimsel ve felsefi çalışmalarda etkin rol alma talebinde bulunmuştur. Heidegger’in kendi iddiasında; 1936’dan itibaren Parti içi eleştiriler ürettiği, ideolojik olarak ayırım yaşadığı, Parti’den uzaklaştığı ve derslerinde yalnızca ‘felsefe’ye yöneldiği dile gelmektedir. (Heidegger, 1993). Bu olayların detaylı analizi Safrinski’nin “*Bir Alman Üstat: Heidegger*” çalışmasında kaynakları ile beraber derinlikli bir şekilde ele alınmaktadır.

Heidegger’in politik angajmanı, NSDAP üyesi olmadan önce ona yakınlıkları ile bilinen çalışma arkadaşları ve öğrencileri tarafından da yorumlanmaktadır. Bunların arasından en çok dikkat çekenler; düşünsel süreçte ‘savaş ittifak’ı yapmaktaki yakınlığı ile Karl Jaspers ve hem duygusal hem de düşünsel olarak birbirlerinden etkilendikleri açık olan Hannah Arendt’dır. Heidegger’in NSDAP üyeliği ve o dönem söyledikleri bu iki düşünürü de şaşırtmış ve kızdırmıştır. 1933’ten, 1940’ların sonuna kadar da aralarındaki ilişkiler kopmuştur. Jaspers ve Arendt; Heidegger’in bu politik angajmanını sert bir şekilde eleştirmektedir; bu eleştiriler birbirlerine yolladıkları mektuplarda açıkça görünmektedir. Yalnız; Heidegger’le 1950 sonrası tekrar birkaç defa görüşen ve mektuplaşan düşünürler, Heidegger’e karşı geliştirdikleri politik tavırlarında onun ‘düşünür’ olarak hayatına devam etmesinden yana tavır alarak (hatta, Heidegger hakkında çıkan asılsız argümanlara karşı Spiegel ve Adorno düşünsel çevresini eleştirmektedirler) (Safrinski, 2008: 538) onunla düşünsel alanda tartışmalarına devam

etmişlerdir. İki düşünürün de kendi düşüncülerinde Heidegger'in etkisi büyüktür, bunu reddetmemektedirler ve bazı konularda Heidegger'in yanıldığını düşünerek kendi düşüncelerini geliştirmişlerdir. Jaspers; 'varlık sorusu' hakkında Heidegger'le benzer bir arayışın içerisinde. Jaspers'a göre Heidegger'in varlığı belirsizliğini sürekli tekrar eder ve Heidegger'de düşünme varlığın etrafında ona ulaşmadan dönüp durur. Jaspers için, *"düşüncenin var-oluşsal önemi vardır – düşünce bu ilişkiyi, tefekkür edenin içsel davranışlarında ispatlar ve yaşam pratiğinde bunu gerçekleştirir"* ve bu durum felsefede yahut yapıtında meydana gelememektedir. (Safrinski, 2008: 540). Arendt için ise; dünya-içinde-olmak üzerine otantikliğin aranması gereken yer 'çalışmak', 'üretmek' ve 'davranmak' arasındaki ayırma ortaya çıkmaktadır. 'Çalışmak' sadece biyolojik yaşamı sürdürmeye hizmet eder. 'Üretmek' zanaatsal ve sanatsal olan doğrudan tüketilemeyen ürünler meydana getirmektir. 'Davranmak' ise *praxis* ve *poiesis*'ten farklı olarak 'insan özgürlüğünün kendini ortaya koyması ve ifade etmesi' olarak anlandırılır (Safrinski, 2008: 532). Heidegger'in düşüncesindeki 'otantik' *Dasein* hergünlük içerisinde lakırtı-merak-müphemlik arasından uzaklaşarak dünya-içinde-olmaklık'ı ölüme-doğru-olmaklık ile beraber tarihsel bir şekilde anlayıp varlığı sorgulayınca gelişirken; Arendt için 'başkalarıyla-birlikte-olmaklık'ın getirdiği 'davranma yetkinliği' Heidegger'in aradığı açıklığa ulaştırmaktadır. Bu nedenle Arendt için 'ifade' ve 'eyleme' politik olarak daha fazla ön plana çıkar ve açık bir şekilde 'demokrasi'den yana tavır almaktadır (Safrinski, 2008: 530-531). Heidegger'in dil ve düşünmek üzerinden insana yaklaşması; Jaspers ve Arendt'ta yaşama pratiği – eyleme – ifade gibi toplumsallıklara yönelir. (Heidegger'de de bu toplumsal atıflar bulunmaktadır ama vurgulanmamıştır.)

Jaspers ve Arendt'in Heidegger eleştirilerinden sonra; Alleman'ın ve Collins'in çalışmalarına odaklanılabilir. Alleman *"Heidegger ve Politika"* adındaki makalesinde; 1960'larda üretilen Heidegger tartışmalarını yayımlanmalarına bağlı olarak kronolojik olarak incelemiştir. Alleman'ın makalesi; Schneeberger – *Heidegger Külliyyatına Tamamlayıcı Katkı*, Adorno – *Özgürlük Jargonu*, Hühnerfeld – *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, Fedier – *Heidegger'e Karşı Üç Saldırı* ve bu makalenin eleştirileri'ni içermektedir. Schneeberger; Heidegger'in NSDAP üyesi olduğu zaman yazılan – açıklanan mektup ve söylemleri kronolojik olarak bir araya getirmiştir. Fedier; yöntemsel bir analizle çalışmayı incelemiş; çalışmanın bazı yerlerinde kronolojiden bilinçli olarak sapıldığını saptamış ve yayımlanan kaynakların çok az bir kısmının Heidegger'e ait olduğunu göstermiştir. Fedier; Adorno'nun eleştirilerini; *"Özgürlük Jargonu, Dil olarak ideolojidir."* şeklinde özetlemiş ve bu şekilde kullanılan dilin (jargonun) o dönemlerde; Buber, Jaspers ve Rilke'de bulunduğunu kökenleri araştırıldığında ise; Kierkegard'a, Lessing'e, Spinoza'ya kadar gidilebileceğini, hatta Platon ve Aristoteles'e

kadar inmek gerekliliğini vurgulamıştır. Ayrıca Adorno'nun çalışmasının “*Hümanizm Üzerine*” adıyla yazdığı ve yayımladığı mektubu ele almadığına değinir. Fedier, Hühnerfeld'in, ‘*Varlık ve Zaman*’daki ‘Eksistenz-Korku-Kaygı-Ölüm’ kavramlarının Alman insanını tanımladığı şeklindeki argümenini ise ‘Varlık ve Zaman’ı sadece NSDAP ideolojisi içerisine sıkıştırarak bir okuma gerçekleştirilmesi üzerine eleştirmektedir (Alleman, 2001: 76-85).

Bu soruşturmalar ve analizler çalışmamızın kapsamını aştığından ötürü burada detaylandırılmayacaktır. Yalnız bu döneme dair politik angajmanı üzerine geliştirilen yorumlar ele alınacaktır. Dieter Thoma'nın, ‘*Heidegger Und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte*’ adlı çalışmasında yer verdiği Heidegger yaklaşımlarının sınıflandırmasına , Kaan Ökten'in “*Heidegger’in Kara Defterler’indeki Rektörlük Dönemi*” adlı makalesinden ulaşılabilir. Bu sınıflandırma şu şekildedir;

- “1. Heidegger’in felsefesiyle siyasi tutumu arasında herhangi bir irtibat bulunduğunu reddedenler (Rorty, Arendt).
2. Siyasi ortam nedeniyle birtakım sebeplerden dolayı nasyonaldosyalist siyasete meylenmiş olduğunu savunanlar (Palmier Sluga).
3. Heidegger’in kendi şahsına münhasır bir nasyonaldosyalizm sergilediğini savunanlar (Young, Pöggeler, Fedier).
- 4.Heidegger’in nasyonaldosyalizmle ilişkisinin aslında karmakarışık ve heterojen olduğunu savunanlar (Steiner).
- 5.Heidegger’in siyasi angajmanının onun hayatının sadece sınırlı bir dönemine ait olduğunu savunanlar (Löwwith, Lacoue-Labarthe).
- 6.Özellikle Varlık ve Zaman’daki öznellik karşıtı felsefenin Heidegger’i nasyonaldosyalist düşünceye sevk ettiğini savunanlar (Tugendhat).
- 7.Heidegger’in hem erken hem de geç dönem felsefesinin nasyonaldosyalist düşünceye zemin oluşturduğunu savunanlar (Rockmore, Ebeling, Ferry, Renault).
8. Heidegger’in nasyonaldosyalist bir felsefeci olduğunu savunanlar. (Rockmore, Ebeling, Ferry,Renault).” (Thoma’danakt.Ökten. 2015: 276-277)

Ökten (2015) bu açıklamaların ardından da, Faye’nin de son gruba dahil edebileceğini vurgular. Bu görüşlerin yanı-sıra; Collins’e göre; post-yapısalcılar; Heidegger’in kavramlarından ve düşünsel yöntemlerinden etkilenererek anti-faşist mücadele içerisinde konum almışlardır. Deleuze’un kavram oluşturma ve Derrida’nın kavramları yapı-söküme uğratma yöntemleri Heidegger’in felsefesinin etkilerindendir. Deleuze ve Foucault’un, Nietzsche okumaları ile gerek epistemolojik alanda gerekse toplumsallığın içerisinde hümanist kategorileri reddetmeleri Heidegger etkisinin görünümüleri olarak düşünülebilir. Lacan’da

özne'nin zamansal kuruluşu ve bunun yanı-sıra gerçek kavramı ile dil arasında kurduğu ilişki Heidegger etkilerinin görünümü olarak okunabilir (Collins, 2001: 66-67). Collins; Derrida'nın Heidegger okumasını farklı bir yere koyarak daha da geniş bir şekilde ele almaktadır. Derrida'nın '*Of Spirit - Heidegger and the Question*' (1987) başlıklı kitabında, Derrida, "*Heidegger'in Nazizminin 'garabetini' ve 'felaketini' azaltmak yerine, bunları vurgulayarak üzerinde düşünmek gerektiğini savunmaktadır.*" (Derrida'dan akt. Collins, 2001: 69). Derrida; Heidegger'den yola çıkarak NSDAP ideolojilerinin hem mahkum edilmesini hem de düşünülmesini aynı anda ele almaya çalışmayı önermektedir. Böylece hem NSDAP ideolojilerinin hangi sınırlarda gezindiği, nasıl bulaştığı ortaya çıkarılabilecektir; hem NSDAP ideolojilerinin her türlü reddini dile getirerek ona benzeyen diğer ideolojilerin kolay ve konformist alanları sorgulanabilir hale gelecektir; hem de (bu ikisiyle beraber) karşıtlıklar üzerinden düşünmenin yarattığı metafizik gelenek gerçekten aşılmaya çabalanacaktır (Collins, 2001: 73-75). Böylece, Heideggercileri bekleyen zor'u Derrida makul bir şekilde açığa çıkarmaktadır. Açıkça görüldüğü gibi, Derrida; (Heidegger'in *konstruktion* tavrının devamı niteliği olan – sürdüren) *deconstruction* (yapısöküm) tavrını Heidegger'e de özenle uygulamaya çalışmaktadır. Derrida'nın *dekonstruktif* tavrı ile kavramların ve düşüncelerin bulundukları konum ve yarattıkları iktidarla ilişkileri sorgulanmaya ve sürekli yerinden edilmeye tabi kılınır.

Heidegger'in NSDAP ile ilişkisi yadsınamaz bir gerçektir yalnız bu ilişkinin nasıl olduğu üzerine düşünmek türlü yorumlarda gördüğümüz gibi politik bir tavidir. Yukarıda özetlenen politik tavırlardan herhangi biri belirli oranlarda uyumluluk (uygunluk) olarak doğruluğu içermektedirler. Heidegger'in NSDAP ilişkisi ile ilgili olarak Heidegger hakkında salt NSDAP üzerinden konum almaya çalışmak 'hakikat' olamayacak kadar karmaşık ve çetrefilli bir durumdur. Bu nedenle; Heidegger'in politik-ontolojisini düşünmek için; Derrida'nın 'mahkum etmek' ve 'düşünmek' üzerine yaptığı vurguya odaklanmak makul olacaktır. Böylece onun düşünceleri ve bu düşüncelere üretilen eleştiriler üzerinden düşünerek hareket edilebilir. Heidegger'in politik angajmanını meşrulaştırmadan mahkum etmek, 'düşünmek' ve 'sormak' üzerine Heideggerci yaklaşımları gerekli kılmaktadır. Diğer türlü mahkumiyetler; 'görmezden gelmeye' – 'gizli ve örtülü kalmasına' neden olur. Heideggerci bir soru ile sorgulamaya başlarsak; Heidegger'in politik-ontolojisi kendisini nasıl açıklamaktadır?

1.5.2.2. Yeni Çağ Metafiziğinin Yorumlanması: Unheimlich'ten Gelesenheit'a Ereignis

Heidegger politik ontolojisi hakkında yorum yapmak için, onun yeni çağ hakkındaki düşüncelerini ele almak ve bu doğrultuda hümanizm eleştirisine odaklanmak gerekmektedir. Heidegger için her çağın kendi özgüllüğünde ürettiği metafizik anlayışı o çağın içerisinde

bulunduğu durumu çözümlemek için soru sorulacak/düşünülecek noktaları işaret etmektedir. Bu nedenle yeni çağın metafizik anlayışının görünür olduğu alanları sorgulamak gerekmektedir. Dünya Resimleri Çağı'nda (1938) Heidegger; yeni çağın kendisine özgü olgularını beş başlık altında toplamaktadır: Yeni çağ bilim'i – yeni çağ bilimin makine tekniği – yeni çağ sanatı – yeni çağda insan eyleminin kültür olarak adlandırılması ve yeni çağda tanrıların yitirilmesi..

Yeni çağın bilimi yukarıda bahsedildiği şekilde kendisini 'kesinlik' üzerinden kurgulamaya kalkan doğa bilimlerinin matematik ve fizik üzerinden kendisini kılığa uyumlu olarak kurgulaması olarak anlaşılmaktadır. Heidegger bu görünürde kılığa uyumlu olan yaklaşıma dair itirazda bulunur; matematiksel olarak uyumlu hale getirilen doğa bilimleri, tarih sahnesinde ilk defa bu şekilde gözüktüğünden ötürü; onun kılığa uyumluluğundan ziyade, kılığdan bağımsız bir uygulama olması söz konusudur. Teknik bölümünde bahsettiğimiz şekilde; makine tekniği, teknolojinin özünün; *Ge-stell* (hesaplayan - kontrol eden – tahakküm altında bırakan – maruz bırakan kuşatma) olmasıdır. Heidegger; yeni çağ metafiziğinin özünün, yeni çağ teknolojisinin özüyle eş değer olduğunu düşünmektedir (Heidegger, 2001b: 65).

Yeni çağ sanatının tamamen estetiğe indirgenmesi ve böylece sanat eserinin insan yaşantısını anlatımı sayılan (öznelliğin kuşatmasındaki nesneye) nesnelliğe dönüşmesidir. Heidegger için estetik, güzel ile düşünüldüğünden ötürü, sanat eserinin ve bununla birlikte sanatın hakikatini düşünmeye ve sorgulamaya fırsat vermez. Estetik, öznelliğin ve göreceliğin ön plana çıkmasına sebep olmakta, sanat eserini yaşantının nesnesine dönüştürmekte böylece sanat da insan yaşantısının anlatımı sayılmaktadır (Heidegger, 2001b: 65).

Heidegger'e göre yeni çağda insan eyleminin kültür olarak anlaşılması söz konusudur. Buna göre; artık kültür, 'en yüksek değerlerin' – 'insanın en yüksek iyiliğinin' gözetilmesi olarak gerçekleşmektedir. Gözetme olarak kültürün özünde, aslında kendini gözetme vardır. Bunun sonucu olarak kültürün kültür politikasına dönüşmesi gerçekleşmiştir (Heidegger, 2001b: 66).

Heidegger için, tanrıların yitirilmesi, basit manada tanrı tanımazlık değildir; Heidegger, bu süreci çift yönlü okur: "Bir yandan dünyanın nedeni, sonsuz, koşulsuz, mutlak olarak konulduğu için, dünya resmi Hristiyanlaşır iken; öte yandan Hristiyanlık, Hristiyanlığı bir dünya görüşü olarak yeniden yorumlar, böylece kendini çağdaştırır, çağa uydurur. Tanrıların yitirilmesi, Tanrı ile tanrılar üzerine yargı vermeme durumudur." (Heidegger, 2001b: 66). Heidegger'e göre, Hristiyanlığın öncülüğünü yürüttüğü 'tanrıların yitirme' süreci ile dinsel dışlanmaz, aksine 'tanrıların yitirilmesi' ile tanrılarla ilişki dinsel yaşantıya dönüştürülür.

Tanrıların ardında kalan boşluğu; tarihsel – ruhbilimsel çeşitli söylemlerle araştırmaları doldurmaktadır (Heidegger, 2001b: 66).

Heidegger'in yeni çağa dair eleştirel yaklaşımı onun öz-köken ilişkileri üzerinden yorumlanmalıdır. Öz'ün var-oluş olması ve köken'in sıçrama'nın temeli olacağı görüşü üzerine düşüncesine göre; yeni çağ'ın olgularının kendi temelsizlikleri açığa çıkmaktadır. Heidegger'e göre bu çağın etkisinde kalmak 'Unheimlich'i (yurtsuzluğun/tekinsizliğini) açığa çıkarmaktadır. *Unheimlich*, genel anlamıyla tekinsiz-güvensiz demektir yalnız, kelimenin 'Heim' (ev-yurt) kökeninden geliyor oluşu ile *Unheimlich*, yurttan kopmuş olmanın getirdiği bir tekinsizlik anlamını taşımaktadır. Heidegger, 'Metafiziğe Giriş'te insanın var-oluşunu 'Unheimlichkeit' olarak işaret eder. Bu kavram aracılığı ile yurtsuzluk ve tekinsizlik, Greklerdeki anlamıyla 'deinotaton' olma halidir. Daha önceki metafizik bölümünde bahsettiğimiz şekilde; insan aşına-bilindik olan şekilde özünü-sürdürürken, kendini ve şeyleri özünden-çıkartır, aşinalıktan kaldırır, aşinalığın sınırlarını aşar (Heidegger, 2014a: 172).

Kurtar, *Unheimlich*'i Heidegger'in patika yolculuğu üzerinden yorumlayarak; "İnsan, her yeri kendine yol olarak açar. Bu yollarda her şeyi kendi açıklığına bırakır ve sonunda kendini açanın açıklığında tüm bu yollardan dışarı atılır. Tüm açığa çıkan şeylerin en açığı, en tuhafı, en garibi burada açılır." (Kurtar, 2014: 129) demektedir. Ayrıca, Kurtar; Heidegger'in 'şiddet'in kökenselliği ile kurduğu ikili ilişkiyi de düşünerek; 'Şiddet'in insan varoluşunu yurtsuzluğundan kopardığını ve koparmanın ardından da onu yeniden kopardığı yere (yurtsuzluğuna) geri verdiğini düşünür. Böylece Heidegger; Varlık ve Zaman'daki *Dasein* yorumundan daha kökensel bir insan var-oluşunu düşünmeye-incelemeğe başlamaktadır. Heidegger'in 'Tekniğe İlişkin Soruşturma'sındaki 'Gestell' yorumu gibi; tehlike ile beraber kurtarıcı gücün de açığa çıkması durumuna benzerdir. Köken olarak yurtsuzluğu düşünmek; bir yere ait olmak ve hiçbir yere ait olamamak arasında bir salınım içerisinde olmayı düşündürmektedir. Bu salınımı düşünme hali de sürekli olarak bir 'yer'in açıklığının olması durumunu düşündürür. (Kurtar, 2014: 129). İnsan varoluşunu, 'Unheimlich' olarak düşünmek şudur; yurtsuzluğun tekinsizliği her daim sürmektedir, yurtsuzluk her an yurtsuzlaşır, tekinsizlik tekinsizleşir, bir şeyler bir yerden sürekli koparılır, insan bir yerden sürekli kopar, böylece sürekli bir yerler açılır. Demek ki 'Unheimlich'in var-oluş içerisinde düşünülmesi ile bir sürekli bir açıklığın ortaya çıkıyor olması sürekli kılınır; işte, var-oluş içerisinde kurtarıcı gücün gelişmesi de beraber düşünülmelidir.

Kurtarıcı Güç'ten bahsetmeden önce Heidegger'in 'Hümanizm Üzerine Mektup'unda bahsettiği 'Heimatlosigkeit' kavramından bahsetmek gerekmektedir. *Unheimlichkeit*'tan ziyade bu kavram tam olarak 'yurtsuzluk' olarak düşünülebilir. *Heimatlosigkeit*; dünyanın

kaderi olarak yurtsuzluktur. Heidegger burada varlığın *Geschick*'inden (kader-yazgı-takdir) bahseder. Varlığın *Geschick*'i (kader-yazgı-takdir) tarihsel olarak bir-araya-toplayan yollamanın içerisinde düşünülür. Heidegger, bu kavramlar aracılığı ile yeni çağ metafiziğinin ve varlık tarihininden Marx'ın 'yabancılaşma' kavramı eşliğinde düşünmektedir. Heidegger yaklaşımının iddiasına göre; Husserl (fenomenoloji) ve Sartre (varoluşçuluk) insanın yurtsuzluğunu tarihsel olarak düşünememesinden ötürü Marksist görüş daha özlü bir düşüncedir (Heidegger, 2015a: 31). Heidegger için materyalizmin özü, "her şeyin sadece madde olduğu iddiasından çok, bütün Varolanın, emeğin maddesinde görüldüğüne dair metafizik belirlenimde yatar." (Heidegger, 2015a:32). "Emeğin Yeniçağ'daki metafizik özü, koşulsuz üretimin kendi kendini düzenleme süreci olarak yani gerçek olanın, öznellik olarak tecrübesi edinilen insan tarafından nesneleştirilmesi olarak" (Heidegger, 2015a: 32) Hegel'de Tinin Fenomenolojisi'nde düşünülmüştür. Heidegger, buradan yola çıkarak; materyalizmin özünün tekniğin özüyle ilişkili olduğunu iddia eder. Bu yaklaşımda tekniğin özü'nün teknik bir şey olmadığı hatırlanmalıdır. Greklerdeki *tekhne* kavramı *aletheia* (hakikat) ile düşünüldüğünde var-olanın açılmasının bir yoludur. Tekniğin süre-giden özü; unutulmuşluk içindeki varlığın, hakikatinin açılması olarak (*aletheia*) tarihi bakımından kaderidir (*Geschick*) (Heidegger, 2015a: 32).

"Komünizm öğretilerine ve onların temellendirilmelerine karşı nasıl bir tavır takınılırsa takınılsın, Varlık Tarihi bakımından kesin olan odur ki, komünizmin içinde dünya tarihi açısından önemli olan bir şeyin sade bir tecrübesi dile gelir. 'Komünizm'i sırf bir 'parti' veya 'dünya görüşü' olarak anlayanlar, 'Amerikanizm' başlığından da sadece özel ve üstüne üstlük aşağılayıcı bir yaşam tarzını anlayanlar kadar dar görüşlülerdir..."

...Her türlü ulusçuluk, metafizik bir antropolojizmdir ve böyle olduğu için özneliktir. Ulusçuluk boş bir beynelmilecilik ile aşılacak şöyle dursun, genişletilir ve sistem haline getirilir. Bireycilik, tarihi olmayan bir kolektivizm aracılığıyla ne kadar humanitas haline getirilip yüceltilirse, ulusçuluk da bunu beynelmilecilik ile o kadar başarabilir. Kolektivizm, insanın bütünlük içindeki özneliğidir." (Heidegger, 2015a: 32-33).

Heidegger; ister materyalist, ister idealist, ister Hristiyanı olsun Batı'nın metafizik geleneği içerisinde olan düşünme biçimlerinin (varlığın özünü-sürdürme olarak varoluşunun (*egsistansiyal-ekstatik*) hakikatinin olanaklara açıklığı (*aletheia*) olarak tarihsel kaderini (*Geschick*) düşünmeyen her türlü yaklaşımın) başarısızlığını ilan eder. Modern çağın kendine özgü olguları olarak görünür olan beş durum; modern bilim ve teknik, sanatın estetiğe indirgenmesi, yaşantının kültür olarak algılanması ve tanrıların yitimi, *Unheimlich*'i yaratan

beş esas noktadır. Modern bilim ve teknik ise hesaplayıcı bir düşünme biçimini ön plana çıkararak kendi yaklaşımını ‘bilimsellik’, ‘işlevsellik’, ‘pragmatiklik’ gibi kabullerle dayatan bir konuma yerleşmiştir.

Bu nedenlerle, Heidegger için modern çağın en önemli sorunları ‘hesaplayıcı düşünme’nin ön plana çıktığı bilimsel ve teknik yaklaşımın yarattığı sorunlardır. Artık doğa’nın kaynak olarak algılanması, onun denetim altında tutulmasının yarattığı yaklaşım insanı da benzer bir şekilde kaynak ve denetlenebilecek bir şeye dönüştürmüştür. Heidegger, tekniğe dair topyekün bir reddin savunulamayacağını, böyle bir savunmanın tekniğe dair gelişmekte olan düşünce biçimini değiştirmeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle tekniğe dair hem ‘evet’in hem de ‘hayır’ın nasıl geliştirilmesini gerektiğini düşünür. Onun için teknik aygıtlar hayatın her yerinde olduğundan onları reddetmenin mümkünatı yoktur, üstelik her geçen gün hayatın daha fazla alanına daha derin ilişkilerle girmektedirler. Böyle bir gerçekliğin içerisinde teknoloji ile kurulan ilişkinin nasıl geliştirileceğini düşünmek gerekmektedir. Heidegger için ancak ve ancak teknolojiye dair farklı bir düşünme ve teknolojiye dair farklı bir ilişki biçimi ile bu durumun önüne geçilebilir. Heidegger bu yaklaşımını ‘*Gelessenheit*’ kavramı ile çözümlemeye çalışmayı önermektedir. ‘*Gelessenheit*’; olmaya-bırakılmışlık ya da şeylere-karşı-serbestlik anlamındadır ve şeylerin kendi açıklıklarında serbest bir düşünmeye açılımını sağlamaya çalıştığı bir yaklaşımdır. Teknolojinin ve aygıtlarının kendilerini ne şekilde açığa çıkaracakları her zaman kesin yargılarla belirlenemez. Bu nedenle teknolojiye dair serbest bir açıklığın içerisinde düşünmeye yönelinirse, onun içerisindeki gizli kalanları ve açığa çıkanları görebilir, ne şekilde kabul edip ne şekilde reddedilmesi gerektiğini anlamaya çalışılır. Böylece kapalılığın içerisinde hapsolmadan, şeylerin ve dolayısıyla teknolojinin içerisindeki örtük-olanlar, gizil-olanlar üzerlerine düşünülebilecek bir açıklığı tekrar kazanmış olurlar (Heidegger, 2010: 47-49).

Heidegger’in bu yaklaşımı; teknolojiye dair olumsal bir düşünce barındırdığını düşündürmektedir; oysa hatırlamakta fayda vardır ki, *Gelessenheit* kavramının öncülü olan, şeylerin-açıklığı (*aletheia*) ve meditatif (*poetik*) düşünme’nin birlikteliğinde bir olumlamadır. Heidegger; teknolojiye dair geliştirilen tavırların bir ardılı olarak değil, bir eleştirisi olarak *Gelessenheit*’ı öne sürmektedir. Modern çağda teknolojinin özü; *Gestell*’dir ve bu saldırgan, maruz bırakan yaklaşımın içerisinde tehlikenin büyüklüğünden ortaya çıkan (deneyimle ilişkili olarak) kurtarıcı güç de bulunmaktadır. İşte bu kurtarıcı güç, tek başına sorgulamadan bırakılmış bir serbestlik değil, meditatif düşünmenin ve şeylerin-kendi-açıklıklarının hakikatini görme çabasıyla şeylerin kendi ola-geldikleri tarzların sınırlandırılmadan – kapatılmadan kendiliklerinde anlaşılmasına olanak tanıma olarak bir serbest-bırakma (*Gelessenheit*)’dır. İşte

burada; Heidegger'in geç dönem düşüncelerinden olan ve beraber düşünülmesi gereken bir diğer kavrama, *Ereignis* (olay, ola-gelme) kavramına odaklanmak gerekmektedir.

Ereignis kavramı, Heidegger'in düşünmesinde varlık, şey ve düşünme ile ilgili şekilde göstermektedir. Öncelikle Heidegger için, varlık, var-olan – verili bir şey değildir, o aslında olmakta-olan ve ola-gelendir (Kurtar, 2014: 214). Peki bu ola-gelme, olmakta-olma nasıl gerçekleşmektedir? Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Heidegger için varlığın hakikati olarak onun özü, onun var-oluşudur ve aynı zamanda onun var-oluşu, her zaman özünü sürdürmekle (*Wesen*) ile ilişkilidir. Bu hatırlamanın devamında, *Ereignis* kavramını anlamak için Kurtar çevirisi ile Heidegger'in Felsefeye Katkıları çalışmasına bakmakta fayda vardır. “*Ereignis, yani kökenini kendisi ile birlikte sürükleyen olagelme, Tanrı'yı insan için olanaklaşma olarak açmakla birlikte, insanı da Tanrı'nın olanaklaşmasına açık bırakır.*” (Heidegger, akt. Kurtar, 2014: 186). *Ereignis*'i bu anlatıdan yola çıkarak yorumlarsak şunlar görünür olur; ola-gelme, (i) köken'in kendini sürdürmesini içermektedir, (ii) bu sürdürme şeylere dair olanakların açılmasını barındırmaktadır. Bu iki anlamın birlikteliğinde düşündüğümüzde, *Ereignis*; şeylerin kendi kökenlerini kendileriyle birlikte sürdürmesi, her zaman yeni olanakların açılmasına imkan tanıyacaktır. Böylece ola-gelme her zaman şeylerin kendini açılma tarzı olarak ‘olmakta olan’ olmaktır. Şey'in bu yaklaşımı tek başına yeterli değildir. Heidegger şey'e dair ayrıca şunları söylemektedir: “*Şey, kendini açanın olagelmesi ve kendi açıklığında açık olmanın birliğidir. Bu nedenle, şey, onda kendini açmakta olandan daima daha fazla bir şeydir.*” (Heidegger'denakt.Kurtar. 2014: 253) Varlık ve şey'in yanı sıra Kurtar, *Ereignis* ile düşünmeyi de beraber tartışır. Sokrates'in ‘*aynı şey hakkında aynı şeyi söylemek en zordur*’ sözünü Heidegger'in totolojik düşünme olarak yorumlamasına dair şu çıkarımda bulunur:

“ ... Ancak burada, onun totolojik düşünmeyle işaret ettiği, bu sözün yaygın kullanımında olduğu gibi, düşüncenin kendisiyle özdeşliği değildir. Aksine, Heidegger, totolojik düşünmeyi, *aynı*'nın düşünülmesindeki zorluk olarak açıklar. Bu zordur; çünkü kökenseldir. Bu nedenle, burada *aynı*, söz ya da düşünce özdeşliğini değil, onların açığa çıktığı kaynağı anlatır. Biraz açarsak, düşünme tarihi boyunca farklı düşünme biçimlerinin açığa çıkıyor olması, düşünülenin farklı olmasından değil; onun yitimselliğinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, düşünmenin yeni düşünme biçimleri olarak açığa çıkması, *aynı*'nın olmakta olan varlığının, kendini daima farklı açığa çıkma yollarında sunmasıdır. Böylece düşünme, kendini bu yersiz ve de kökensiz oluşum için yitimsel adayışlarında *yeni* olarak açığa çıkar. Başka bir deyişle, düşünme, *aynı*'nın yitimselliğine katlanmanın, yani onunla mücadelenin ve eşsiz bir sabrın açılımıdır. Düşünmenin bu köktenci betimi temelinde, Heidegger, teknoloji çağında öngördüğü yeni düşünme biçimini, düşünme ve *Ereignis* ilişkisinde köklendirir.” (Kurtar, 2014: 241-242.)

Peki Heidegger’de bu ilişkiler ağında kurtarıcı güç kendini nasıl gösterir? *Ereignis*’in varlık, şey ve düşünme ile beraber okunuşu düşünüldüğünde; (i) varlığın açıklığının (*aletheia*) *phusis* (yeryüzünün açılmanması) olarak *Ereignis* ile ilişkisi onun *poiesis*’le (yaratıcı eylem) beraber düşünülmesine, (ii) şey’in şeyleşmesi ile ortaya çıkan açıklığın (*aletheia*) içerisinde hareket edilmesine ve (iii) meditatif düşünmenin açıklığında olan *Gelessenheit* (şeylere-kendini-serbest-bırakma olarak)’ın yeni’nin sürekli kendini açılmasına olanak tanımaktadır. Burada, varlık-şey-düşünme ile beraber *Ereignis*’in birlikteliğinde ortaya çıkan ‘kurtarıcı güç’tür. Kurtarıcı güç’e dair tartışmaları bir sonraki bölümdeki; politik-ontolojide geliştirilecektir.

1.5.2.3. Heidegger’in Politik Ontolojisi; Farklı Bir Okuma Denemesi

Heidegger’in etik ve politik ontolojisi üzerine tartışmalara baktığımızda; NSDAP ilişkisi üzerinden geliştirilen yorum farkları üzerine şekillenen eleştirel tartışmalar mevcuttur. Düşünürlerin NSDAP ve Heidegger okumaları birbirine ne kadar yaklaşıyorsa; Heidegger o kadar ‘faşizan’ bir çizgide okunmakta ve eleştirilmekte, NSDAP ve Heidegger arasındaki farklar ne kadar artıyorsa, Heidegger o kadar ‘özgürleştirici’ olarak okunmaktadır. Bu nedenle son bölümde NSDAP Ekolojisi ve Heidegger arasındaki ilişki tartışılacağı için, bu bölümde Heidegger’in NSDAP’den bağımsız bir okumasını yapılacaktır. Özellikle geç dönem eserlerinin etkisi ile oluşturulan Heidegger’deki etik ve politik ontolojileri vurgulayan düşünürlerin tartışmalarına odaklanılacaktır. Öncelikle Zimmerman’ın Heidegger’in teknoloji ve moderniteye dair refleksif bir düşünür olduğunu vurguladığı çalışma ardından da Young’un geç dönem felsefesine odaklandığı tartışma ele alınacaktır.

Zimmerman okumasından önce Heidegger’in dili ve politikası hakkında eleştirel yaklaşım üreten Adorno’nun argümanlarını hatırlamakta fayda vardır. Adorno, Alman İdeolojisi, üzerine yayınladığı ‘Sahicilik Jargonu’ adlı çalışmasında sahicilik ve sahihlik jargonunu ifşa etmektedir. 1920’lerden itibaren Kierkegaard’çı *ethos*’un etkisiyle sahihliğin (*Eigenlicht*) ve onunla bağlantılı kelimelerin (varoluşsal, kararlaştırma aşamasında, karşılaşma, hakiki konuşma, ifade, endişe, bağlılık) düşünürler dünyasında nasıl bir politik yaklaşım yarattığını ele almaktadır. Adorno için; “*Faşizm bir komploydu ama salt komplodan ibaret değildi; muazzam bir toplumsal gelişim sürecinde yeşerdi. Dil faşizme bir sığınak sağladı; için için yanan kötücüllük bu sığınakta kendini kurtuluşun ta kendisiymiş gibi ifade etti.*” (Adorno, 2015: 11) Adorno için bu jargonun kullanımı -içerisinde nasıl farklılaşmalar olursa olsun- Nazi faşizmiyle birlikte gelişmektedir. Her ne kadar Simmel, Weber, Nietzsche, Kierkegaard gibi düşünürlerin düşüncelerinden beslenmiş bir dil söz konusu olursa olsun, Adorno ‘sahih’lik

jargonunu ve onunla konuşan entelektüelizm karşıtı entelektüelleri, ‘teolojik bir tını’yla konuşma ve kendi politik görüşlerini gizlemelerine ve yaşanan dönüşüm süreçlerinde ‘doğru pozisyonu alma’ çabasında bulunmalarından ötürü eleştirir (Adorno, 2015:10). Adorno; ‘köken’ kavramıyla arkaik olanın idealleştirildiğini ve böylece faşizmi doğuran unsurların örtbas edildiğini, ‘kendinelik’ kavramıyla kapitalizmin-toplumsallığın-tarihselliğin etkisinin üzerinden atlanarak evrensel insanlık ideolojisine boyun eğdirildiğini öne sürer (Adorno, 2015: 42,52). Anlatı boyunca ‘öncelikle’ kavramıyla kurgulanan bilgiçlik, ‘esaslı bilim olarak sunulan sözümona radikal felsefi tefekkürün sözcülüğünü yapar, üstüne üstlük asla felsefenin vaat ettiği yere varmamak gibi bir yan ürünle ödüllendirilir.” (Adorno, 2015: 67) Felsefi anlatı kendi vazifesini yerine getirmez, bahsi edilen konuyu ve tartışmayı erteledikçe erteler. (Adorno’nun eleştirdiği bu yaklaşım, daha sonra kendi fenomenolojik yaklaşımında Derrida’nın anlamın ‘ötelenmesi’ tartışmasında önemli rol oynayacaktır.) Bu eleştirileri dikkate değer olsa da; Adorno’nun ‘jargon’ eleştirisi bütünlüklü bir toplumsal-tarihsel-rasyonalist bakış açısının ürünüdür. Adorno; eleştirisinde Kierkegaard’ın, Rilke’nin, Nietzsche’nin yaklaşımlarına dair yarı-eleştirel tavrını burada da sürdürür. Negatif Diyalektik çalışmasına almayı planlayıp daha sonrasında ayrı bir kitap olarak yayımladığı bu çalışmasıyla; Jaspers ve Heidegger başta olmak üzere ‘sahihlik’ ilişkilerini toplumsallıktan ve tarihsellikten -onların etkilerinden- bağımsız ilan eder; ki bu ancak onun negatif – olumsuzlamacı (Frankfurt Okulu eleştirelliği) çerçevesince doğru bir okuma olarak düşünülebilir. Adorno; batı-metafizik-tarihinin ‘dilsel’ dekonstrüksiyonu olan Heidegger ‘dil’ini belirli bir tarihsellik/toplumsallık içerisindeki okumaları eşliğinde yıkıma uğratmaya çabalamaktadır. Adorno’nun ‘jargon’ eleştirisini ürettiği dil’e Heideggerci bakış açısıyla bakıldığında; bu dil de Batı Metafiziğinin akılcı geleneği içerisinde kalmış bir dildir; çünkü temel yaklaşımın ‘olumsuzlama’ olması, olası imkanların ortaya çıkmasını, görünür hale gelmesinin engellemektedir.

Bourdieu ise Heidegger’in politik ontolojisini araştırırken hem Adorno’nun faşizm, kapitalizm, kültür endüstrisinin çalışma prensipleri ile Heidegger dili arasındaki bağlantıları ifade etmesini, hem de erken dönem Heidegger eleştirmenlerinin Splenger ve Jünger dili ile Heidegger dili arasındaki bağlantıları ifade etmelerini eleştirir. Boudieu için yetkin bir analiz için iki reddiye gereklidir. *“Hem felsefi metnin her türlü mutlak özerklik iddiasını ve onun getirdiği dış referans kabul etmeme tavrını hem de metnin doğrudan doğruya, üretiminde geçerli olan genel koşullara indirgenmesini”* reddedilmelidir (Bourdieu. 2018:25.). Bourdieu’nun Heidegger çalışması, Heidegger’in ve Heidegger eleştirilerinin eleştirisi olarak bütünlüklü bir analiz ortaya çıkarır. Boudieu için Heidegger’in büsbütün ‘politik’ bir düşündürdür, yazıları sürekli ‘çoksesseliliğin örtmeceleri’ ile donatılmıştır. Heidegger’in ‘dönüş’

diye adlandırdığı dönem ile, düşünür olarak ‘isyancı’lıktan (varlığın unutulmuşluğuna karşı) ‘büyücü’lüğe geçiş yapmıştır (mistisize edilmiş varlığa dair gizlenmek ve açılmak üzerine konuşarak). Heidegger, ‘dil’inde oluşturduğu bu yaklaşımlarla eleştirmenlerin onu nasıl görebileceğine dair önlem almaktadır. Nazi angajmanına dair konuşmamasının sebebi; Varlık ve Zaman’dan beri ‘asli düşünce’inde (meditatif düşünce) kendi düşüncesinin aslını düşünmemiş olduğunu kabul etmek istememesidir; “yani kendini asli düşüncenin biçimleri vasıtasıyla ifade eden toplumsal bilinçdışını ve ancak düşüncenin kadir-i mutlaklığı illüzyonunun yaratabileceği uç noktadaki körlüğün bayağı biçimde ‘antropolojik’ olan temelini hiçbir zaman düşünmemiş olduğunu (kendine) itiraf etmek” istememesidir (Bourdieu, 2018:166.). Bourdieu için yukarıda bahsedilen ikili reddiye sonucu Heidegger düşüncesinin eleştirisi sonucu ortaya çıkan Heidegger düşüncesinin antropolojik oluşudur. Oysa Heidegger eleştirmenleri -özellikle Fransızlar- onu Nazizim ile, Marx’la, Kant’la, Nietzsche ile beraber okuma çabalarıyla; Heidegger’in çok-sesliliği içindeki antopolojizmi görmemektedirler.

Zimmerman; Heidegger ile ilgili ‘Moderniteyle Hesaplaşma’ çalışmasında Heidegger’in teknoloji-politika ve sanat üzerine geliştirdiği yaklaşımların hangi minvalde geliştiğine ve kimlerden nasıl etkilendiğine dair geniş kapsamlı bir açıklama içerir. Bu çalışmasında Zimmerman; Heidegger’in Jünger’in teknolojiye dair yaklaşımından etkilenmesi, Nazi’lerin Bolşevizm ve Amerikanizm gibi yaklaşımlardan farklı bir üçüncü yol arayışı ile politik alana atılması ve Nietzsche’nin sanat yaklaşımı (Antik Yunan trajik kahramanlar) etkisiyle Hölderlin’in şiirleri (romantizmden) üzerinden geliştirdiği yaklaşımı arasındaki iç bağlantıları üzerine çalışmıştır. Hem dönemsel olayların ve söylemlerin gelişimi hem de o dönemsel olayların ve yorumların içerisinde Heidegger’in konumunu araştırdığında Heidegger’in düşüncelerinin moderniteye ve aydınlanmaya dair ‘refleksiyoner’ bir yan taşıdığını düşünmektedir. Heidegger özellikle refleksiyoner düşünür Jünger’in savaşa ve makinelere dair yaklaşımı ile bir diğer refleksiyoner düşünür Splenger’in modern teknoloji eleştirilerini ‘varlığın tarihi’ yorumuyla bir araya getirmiştir (Zimmerman, 2021: 98). Zimmerman, Bourdieu’nun bu tarz okumaların reddiyesi konusunda onunla aynı fikirde değildir. Bunun yanı sıra, Zimmerman; Bourdieu’nun Heidegger’in metinlerinin ‘çok anlamlı’ olduğu görüşünü belirli oranda kabul eder. Onun için de; Heidegger’in metinleri, politik imalara dikkat edilerek okunabilir ya da bu imalardan arındırılmış bir okumaya tabi tutulabilir. “Heidegger’in düşüncesi sosyo-politik şartların ideolojik ‘yansımaları’ düzeyine indirilemez; fakat diğer taraftan bu şartlardan bütünüyle kopuk bir düşünce olarak da düşünülemez.” (Zimmerman, 2021: 118). Bu nedenle Zimmerman’ın çalışması; iki boyutu da olabildiğince detaylı analiz ederek Heidegger’in 1920’lerden 1950’lere kadar olan politik ve felsefi

konumunu ele alırken tek-yönlü okumaların (politik angajman odaklı, dil odaklı, tarihsellik odaklı, metafizik odaklı) eksik kalacağı görüşündedir. Bu nedenle Zimmerman, Heidegger çalışmasını iki kısma ayırır ve ilkinde politik angajman dahilindeki refleksiyoner tavırları, ikincisinde Heidegger'in metafizik eleştirisi doğrultusundaki teknoloji ve sanat yaklaşımını sorgular/açımlar. Zimmerman'ın çalışmasının sonuç bölümü geniş kapsamlı politik bir analizdir. Heidegger'in Aydınlanma düşüncesi ve Hegel eleştirisi ile refleksiyoner düşünürlerden etkilenişi üzerinden Marksizm ile benzer ve farklı yanlar ortaya konulur ve ardından Heidegger eleştirmenlerinin Heidegger düşüncesini eleştirirken açtıkları kapılar hakkında çok boyutlu bir tartışma üretilir. Bu politik tartışmaların açılması, tezin kapsamı dışarısındadır. Yalnızca sonuç bölümünde ekoloji üzerinden ortaya çıkan okumalara kısaca değinilecektir. Burada Heidegger'in politik konumundan kısaca bahsetmek yeterli olacaktır. Zimmerman için Heidegger, refleksif düşünürlerden etkilendiği için refleksif yanlara sahiptir ve bu nedenle Heidegger'in modern teknoloji eleştirisi ile onun 'özgün' bir konumda olmadığı görülmektedir.

“...Heidegger'in düşüncesini ademimerkezileştirmek, bazılarının onun tarih-dışı/tarih-üstü pozisyonunu olarak gördükleri şeyi yerinden etmek ve bu pozisyonunun aslında yegane/eşsiz pozisyon değil, Heidegger'in kendisinin de 'içine atılmış' olduğu kültürel bir söyleşideki/diyalogdaki önemli seslerden biri olduğunu açıkça ortaya koymak istedim.” (Zimmerman, 2021: 491)

Zimmerman'ın Heidegger'in yüceltilmesine karşı ortaya çıkardığı ilişki zincirleri Heidegger okumaları açısından önemlidir; çünkü Bu araştırmayla, Heidegger'in Marksist, Frankfurt Okulu düşünürleri ve Post-yapısalcılık/post-modern düşünürler ile karşılıklı okumanın önü açılır. Yalnız bu okumanın 'eksik' yanı, Heidegger'in 'tekhne' (teknik-sanat-bilim) tartışmaları arasında kalarak, metafizik – özgürlük – dil - politika tartışmalarını Heidegger'in teknik eleştirisine indirgemesidir. Zimmerman bir yandan teknik üzerindeki 'tek yönlü' okumaların eleştirisini geliştirip 'hermenuetik' bir döngü geliştirmiş olsa da Heidegger'in 'geç' dönem felsefesindeki yaklaşımlarının yarattığı 'politik' etkiden bağımsız 'teknik' odaklı tek yönlü bir okuma içerisinde kalmıştır.

Adorno'nun eleştirisi Marksist jargon kullanılarak, sahilik jargonu olumsuzlamaları ile kurulan 'tek yönlü' (tarihsel/toplumsal/politik angajman odaklı) bir okumadır. Bourdieu'nun eleştirisinde mevzu bahis olan 'politik ontoloji' Heidegger eleştirmenlerinden ve ilişkilerindeki reddiyeler doğrultusunda ortaya çıkan bir okumadır. Yani önce reddedilmesi gereken bakış açıları belirlenmiş ardından 'politik ontoloji' işaret edilmiştir. Zimmerman'ın 'politik'

görüşlerinin temelinde ‘teknik’e dair eleştiriler ön plandadır ve ‘teknik’ tartışmalarındaki ‘dil’in yarattığı ‘politik’ görüş salt anlatıda -tek konulu olarak- sınırlı kalmıştır.

Jean Luc Nancy’nin ‘*Heidegger’in Kökensel Etiği*’ çalışmasında göreceğimiz gibi Heidegger her türlü etik, politik, ideolojik (teknik-sanat-bilim-kültür-tasarımsal dil) bir düşünce’yi reddetmektedir. Heidegger’in ‘politik ontolojisi’ hakkında konuşmak için Heidegger’in ‘kökensel’lik üzerine olan ontoloji görüşünü ‘unutmamak’ gerekir. Hem Adorno hem de Boudieu (ve hatta Zimmerman ve Young bile) okumalarında Heidegger’i tarihselliklerinin içerisinde onu son yüzyıla sıkıştırarak ‘bağlamlaştırmışlar’dır. Oysa Heidegger’in kökensel politik’liği (ya da etiği) onun Boudieucu anlamda politik ontolojisinden ya da Adornocu anlamda jargonundan daha çok dikkati gereksinmektedir. Nancy; Heidegger’in etiğe itirazını kabul eder ve Heidegger’deki kökensel etiğin ‘düşünme’, ‘anlama’, ‘varlık’, ‘hakikat’, ‘süre-gitme’ ve ‘ola-gelme (eyleme)’ ile kurulan ilişkilerde görülür olduğunu öne sürer (Nancy, 2014: 390-398). Bu yaklaşımı da temel olarak ‘*Hümanizm Üzerine Mektup*’ çalışmasına odaklanarak yapmaktadır. Onun için Heidegger’in dönüş’ü (*kehre*) onto’loji’den, ‘onto’lojiye geçirir (Nancy, 2014: 390.). Heidegger’in varlığın hakikatinin ola-gelme ve süre-gitme olarak anlama gelmesi eylemin kendisidir, düşünme ve dil de bu anlama süreci için eyleme’yle ilişkilidir. Bu nedenle kökensel etik; “*ontolojinin kendisinin ontolojisidir.*” (Nancy, 2014: 408) Heidegger’in temel ontoloji olarak soruşturduğu ilişkiler özgün (otantik-sahih) etiktir. Bu etik, eylem üzerine kuruludur. Eylem ise “*içkin olanın özgün aşkınlığıdır.*” (Nancy, 2014: 401) Bu yaklaşım özneci/doğacı/tarihçi/teolojik yaklaşımları reddeden bir konumdadır. Her türlü dışsal yasa/kural/yaklaşım reddedilmekte ve Varlık’ın *ek-sistence*’ine içkin bir eyleme’nin dile getirilmesine çalışılmaktadır, bu nedenle ‘*ne etiktir, ne ontolojiktir*’ ve ‘*ne teoriktir, ne pratiktir.*’ (Nancy, 2014: 411). Dil varlığı imlemediği, varlığı oldurduğu için dil sorumluluk ilkesinin uygulanmasıdır; ‘varlığı oldurmak’ üzerine kurulan sorumluluk, “*onu kendisi olduğu anlam eylemine açman anlamına gelir.*” (Nancy, 2014: 418)

Nancy çalışmasını belirli noktalara temas ederek üç yorumla kapatır.

(i) Hümanizm Üzerine Mektup’tan yola çıkarak geliştirdiği ‘özgün etik’ anlayışı, Varlık ve Zaman’daki ek-sistensiyal *Mitsein* ve *Dasein* anlayışlarından uzaktır. Sonluluk, tekillik, birlikte-olmaklık titizlikle araştırılmalıdır. Çoğul tekilliğin ne’liği araştırılmalıdır. Yalnız bu tekillik; “*bir bireyin tekilliği değil, aynı birey ve aynı grupta Varlığın her bir olayının tekilliğidir.*” (Nancy, 2014: 419). Bunun için ‘iletişim kurma’ya (konuşma, varlığın hakikati,

dinleme) odaklanılması gerekmektedir ve iletişim kuruma ‘paylaşım olarak sonluluktur.’ (Nancy, 2014:419).

(ii) Dil’in şiirde ve düşünmede ayrıcalıklı kılınması üzerine düşünülmelidir. Anlama eylemi olarak dil’i değil de, sessiz sözcelemeden nihai ve biricik kılınmasının soruşturulması gerekmektedir. ‘Dile getirme’ (varlığın dile gelmesi), ‘düşünceye çağıran’ (dil dışında dilin kendisi yoluyla açığa çıkan düşünmeye ihtiyaç) gibi yaklaşımların ‘eyleme’ (*Ereignis*) ile ilişkisi ‘özgün etik’ üzerinden düşünülmelidir. Nancy, bu bağlamda Heidegger için Semantik bir etikten ziyade ilişkisel bir etiği düşündürterek şu yorumu yapar; “*anlamı olma, kendisini maksimler ya da görevlerde kaydetmekten çok silerek kaydeder.*” (Nancy, 2014: 420)

(iii) Bu iki yorumla beraber; Heidegger’in etik ve mantık hakkında eleştirel konumunun ötesinde bir ‘söylemsel’ bir yaklaşımda bulunulması beklenemezdir. Bu sessizliğin ‘sağır edici’ olduğundan kuşku duyulamaz. Yalnız; Heidegger için; “*ethos’un varoluşun kendisinin ek-sisting’i olduğunu ifade etmek, ‘kutluluk, erdemin ödülü değil, erdemin kendisidir’ demenin başka bir yolu olabilir.*” (Spinoza, *Ethics*, V, önerme.42. akt. Nancy, 2014: 420)

Heidegger’in kökensel etiğine ve üzerine yaptığı üç yorumla beraber Heidegger’in imkansızın ontolojisi üzerine olanaklar yarattığı düşünülmelidir. Metafiziğin düalistik geleneğinin ikililiğe sıkıştırdığı bütün düşünsel, eylemsel epistemolojik yaklaşımlar ‘ontolojik’ olarak sorgulanmalı ama tekrar ‘epistemoloji’ye hapsolmamalıdır. Etik ve politik bir tavır da ‘dil’le ve ‘eyleme’ ile ilişkili olduğundan ‘ontolojik’ olarak her yaklaşım çabası ‘epistemolojik’ alanda sıkışma tehlikesini taşımaktadır. Bunun en rahat görünür olduğu yer Heidegger’in tekniğin özü hakkındaki tartışmasıdır. Modern tekniğin özünün (*Ge-stell* olarak) modern teknikten önce kendisini açıklamaya başladığını ifade etmek bu şekilde düşünülmesi gereken bir yaklaşımdır. Heidegger; batı-metafiziğini ters-yüz etmekten çok daha ötesinin düşünülmesine olanak tanımıştır. Young’ın ‘*Heidegger’in Geç Dönem Felsefesi*’nde iddia ettiği şekilde ‘ikamet etme etiği’, inşa etmek ve ikamet etmek arasındaki ilişkinin sorgulamasına odaklanır.

“Kurtarmak sadece bir şeyi bir tehlikeden sakınmak değildir, kurtarmak aslında, bir şeyi kendi özünde özgür bırakmaktır. (Örneğin) Yeryüzünü kurtarmak, onu sömürmemekten ve sonuna dek kullanmamaktan ibaret değildir. Yeryüzünü kurtarmak, onun efendisi olmak ve onu boyunduruk altına almak değildir, böyle bir şey onun yıkımına yol açacak son adım olacaktır.” (Heidegger, akt. Young, 2017: 162)

Heidegger için, bu yaklaşımda görüldüğü üzere inşa etmeye (kurtarmaya da denilebilir) muktedir olmak için ikamet etmenin nasıl kurulduğu önemli hale gelmektedir. Nancy’nin de

kavramlarıyla ‘temel ontoloji’nin (özgün etik’in) sorgulanmamışlığı içerisindeki her yaklaşım Heidegger için insan-merkezciliğe, batı-metafizik geleneğinin düalizmine, modern teknolojinin özü doğrultusunda saplanma tehlikesini/tehditini barındırmaktadır. Adorno’nun sahillik jargonu olarak işaret ettiği, Zimmerman’ın refleksif düşünür olma ya da tortu halinde antroposentrik olarak gördüğü ve Bourdieu’nun çok-seslilik olarak asli düşüncesini (antropolojizm) sorgulamamış olarak yorumladığı Heidegger dili/politikası; hem Hristiyan geleneğin (tanrının oğlu), hem Marksist terminolojinin (tarihin öznesi), hem de Nazi ideolojisinin (doğanın amacı) kendini kurguladığı alışılagelen metafizik dil değildir. Son bölümde ele alınacağı şekilde, Rektörlük sonrası Heidegger Nazi ideologları tarafından gençleri ideolojiden koparan ‘şizofrenik bir dil’e sahip olduğu için devrimi tehdit eden düşünür statüsünde gözetim altına alınması, bu dil’in yorumcularının ötesinde bir yorumlama olanağı açılmadığını kanıtlar niteliktedir.

Yukarıda bahsedilen Kurtarıcı Güç tartışması hatırlanarak düşünüldüğünde, kurtarmak, bir şeyin içerisindeki kurtarıcı gücün kendini açılmasına olanak tanımak ya da onu kendini açılmadığı şekilde görebilmek-dinleyebilmek ve onunla bu *aletheik* ilişkiyi kurabilmek demek olarak yorumlanmalıdır.

Son olarak tekrar inşa etmek ve ikamet etmek arasında kurduğu etik tartışmaya odaklanıldığında; Heidegger ‘bilindik’ tartışmalar içerisinde etik (Young burada ekoloji dolayımı ile etiğe ya da etik dolayımı ile ekolojiye dair konuşmaktadır) bir düşünür değil, ontolojik yaklaşımından ötürü etik üzerine olan bir düşünürdür. Heidegger için uygun bir şekilde düşünülmüş ontoloji, etikdir (Young, 2018: 186) Young, dörtlü (yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrısal olanlar) düşüncesi üzerine yaptığı tartışmada Heidegger’in ‘köprü’ kavramını ele alır. Bu yeryüzü ile gökyüzünü, ölümlüler ve tanrısal olanları birbirlerine bağlamakta ve onların arasında olmaktadır. Heidegger’in dörtlü ilişki ağı; varlık ve şeyin kendisini açma olanakları üzerine, dil’in bu açılmada ikamet edilen yer olması üzerine ve insanın bu açıklığın ve ikamet edilen yerin bekçisi (koruyucusu) olması üzerinedir. İkamet etmenin etiğinin dörtlü içerisinde-arasında sabitlenmeyen bir oluş süreci olarak yorumu ile şunu fark ederiz. Heidegger felsefesini önemi; düşündüğü – konu edindiği şeylerin otantik bir düşünürü olmak değildir; bunun varlık felsefesinde (ontolojide) temellendirilmiş olmasıdır. Young için Heidegger’in gerçek başarısı, otantik bir ekoloji düşünürü olmak değil, böyle bir şeyi kuran düşünür olmasıdır (Young, 2018: 190.)

Heidegger’in ekoloji perspektifi geniş bir şekilde sonuç bölümünde açıklanacaktır. Bir sonraki bölümde Ekoloji Akımları ile karşılıklı bir okumak gerçekleştirebilmek için ekoloji akımları genel hatlarıyla dile getirilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

EKOLOJİ DÜŞÜNCESİ

Heidgger'in ekolojiye dair perspektifini düşünebilmek için genel olarak ekoloji akımlarının hangi tartışmalar üzerinden kendilerini var-ettiklerini görmek çalışmamız açısından önemlidir. Böylece Heidegger'in yaklaşımlarının hangi oranlarda, hangi ekoloji akımları ile benzerlikler ve farklılıklar içerdiği açığa çıkabilecektir. Ayrıca, Heidegger'in düşüncesi ile ekoloji akımlarının eleştirileri üretilebilecek, ekoloji akımları farklı bir şekilde ele alınabilecektir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Batı düşünce sisteminde ekoloji akımlarının nasıl ortaya çıktığı, hangi argümanlar eşliğinde kendilerini oluşturduklarını incelemek yararlı olacaktır.

Ekoloji kavramının ilk olarak 1860'larda Ernst Haeckel tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. Ekoloji, yunanca *oikos* (ev – ev halkı) ve *logos* (mantık-akıl-inceleme...) kavramlarının birlikteliği ile kurgulanmış; canlı organizmaların evlerinde ve yaşam çevrelerinde incelenmesi anlamında kullanılmıştır (Jardins, 2006: 323). Bu yaklaşım üzerinden düşünüldüğünde ekoloji kavramının ilksel yaklaşımları bilimsel bir içerik taşımakta ve dönemin bilimsel bakış açılarını içermektedir. İlksel ekoloji bilimsel bir alandır ve Humboldt, Lamarck, Darwin gibi düşünürlerin çalışmalarının çevresinde gelişmiştir (Şahin, 2017: 26).

İki dünya savaşı sonrasında gelişen endüstrileşmenin yarattığı tahribatların ve doğal çevrenin etkilenişinin izlerinin daha yoğun bir şekilde görülmeye başlamıştır. Böylece ekoloji kavramı bilimsel yaklaşımların yerine politik bir içerik kazanarak çevrecilik tartışmaları gelişmeye başlamıştır. Çevrecilik tartışmaları içerisinde farklı politik konumların tartışmalara dahil olması ile ekoloji kavramı farklı politik içerikler edinerek genişlemiştir. Dobson, '*Yeşil Siyasi Düşünce*' çalışmasında çevrecilik ve ekolojizm arasında fark olduğunu öne sürer. Ona göre, çevrecilik mevcut değerler ve üretim-tüketim ilişkilerinde bir değişiklik talep etmeden ortaya çıkan çevre sorunlarına çözüm arayışı içerisinde; ekolojizm ise, insan insan dışı doğal dünyayla olan ilişkide, sosyal ve politik yaşam biçimlerinden radikal değişiklik gerektiren, sürdürülebilir ve gerçekleştirilebilecek bir var-oluşu hedefler (Dobson'danakt.Şahin, 2017: 65).

Şahin'in (2017) çalışmasına göre ekoloji hareketinin kökenleri üç ana yaklaşımda temellendirilmektedir. (i) İlki Humboldt, Lamarck, Darwin, Haeckel gibi doğa bilimcilerinin çalışmalarıdır çünkü bu çalışmalar, Marsh, Thoreau gibi düşünürleri, Muir gibi korumacıları, Leopold'un toprak etiğini ve Naess'in Derin Ekoloji düşüncesini etkilemiştir. (ii) İkinci temel kaynak, romantizm geleneğindedir çünkü modernizmin ilksel eleştirileri romantik gelenekte

açığa çıkmıştır. Modernite etkisiyle, endüstrileşme, makineleşme, hızlılık ve devasallık arzulanır hale gelmiş ve bu arzuların yarattığı sonuçlar ile ortaya çıkan küreselleşme tartışılır hale gelmiştir. İnsanın doğadan kopuşu ve büyüğü bozulan dünyada anlamın ortadan kalkması sorgulamaları çoğaltmıştır. Bahsedilen nedenler, etkiler ve sorgulamalar ilksel olarak romantizm akımı ve takipçilerinin gündemlerine aldığı tartışmalardır. (iii) Son olarak da, yeşil düşüncenin temel kaynakları arasında anarşizm bulunmaktadır, çünkü anarşizmde her türlü hiyerarşik yönetsel algı (iktidar, lider, tahakküm ilişkileri) reddedilmekte, her türlü ilişkide merkez algısından uzak (desantralizasyon – yerel-bölgecilik) bir aradalık düşünülmektedir. Kapitalist endüstrileşmeye ve kentleşmeye karşı kırsal alternatif yaşam biçimleri öneren, Stirner, Landauer ve Kropotkin ekolojik yaklaşımların kaynakları olarak okunmaktadır (Şahin,2017: 26-29).

Çoban’a göre, ekoloji yaklaşımları arasında farklar olsa da çevreci ideolojinin belirli temel yaklaşımlardan bahsedilmektedir. Bunlar; endüstriyelizmin eleştirisi, ekonomik büyümenin sınırlandırılması, nüfusun azaltılması (nüfus politikaları), teknolojinin sorgulanması ve kullanımı, insan-merkezciliğe karşı eko-merkezcilik (çevre-merkezcilik), ekolojik toplumsallık, çevreci-özne, strateji ve taktik olarak sınıflandırılmaktadır (Çoban, 2017: 87). Bu konuların her biri her akımda belirli şekillerde tartışma konusu haline gelmiştir, ve farklı bakış açıları ile tartışmalar devam etmektedir. Bu bölümde ekoloji akımları içerisinde bu tartışmalar hakkında hangi argümanların üretildiği genel hatlarıyla ele alınacaktır.

2.1. Yeryüzü Etiği ve Derin Ekoloji

Bu bölümde ilk olarak Aldo Leopold’un ‘Yeryüzü Etiği’ tartışmasından ardından da Arne Naess’in ‘Sığ Ekoloji’ eleştirisinden ve ‘Derin Ekoloji’ akımının ‘ekoloji’ye dair politik yaklaşımından bahsedilecektir.

2.1.1. Yeryüzü Etiği

Aldo Leopold (1887-1948) çevre-merkezli bir çevre-etüğünün kuramlaşmasında öncülük etmiş bir düşünürdür. Ölümünden sonra makaleleri ve çalışmaları “A Sand Country Almanac” adıyla yayınlanmıştır. ‘Yeryüzü Etiği’ ve ‘Bir Dağ Gibi Düşünmek’ adlı denemeleri bu çalışmadaki çevre-etüğü çalışmaları olarak görülmektedir. Leopold’un erken dönem çalışmalarında (1915), hayvan besiciliği ile ilgili tartışmalarda insanlara rakip olarak görülen avcı-hayvanların sayılarının azaltılmasına dair önermeler bulunmaktadır. Yalnız 1940’ların sonlarına doğru, düşüncelerinde değişim olmuştur. Erken dönem çalışmalarında tutucu, radikal

bir yaklaşımla doğayı mekanik bir şekilde görürken sonrasında yeryüzünün kendiliğinde içsel bir değeri ve yaşantısı olduğu düşüncesine doğru evrilmiştir. Bu düşüncüyü ‘Yeryüzü Etiği’nde, ekolojik-bilinç olarak adlandırmaktadır. Bu görüş doğrultusunda, etik düşünce; toprağı – bitkileri – hayvanları da içine alacak şekilde geliştirilmektedir (Jardins, 2006: 354-355).

“Bir şey, canlılar topluluğunun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumayı sürdürdüğü zaman doğrudur. Bunun tersini yapmaya yöneldiğinde ise yanlış.” (Leopold’danakt. Jardins. 2006.357)

Leopold’un ‘Yeryüzü Etiği’ni özetleyebilecek bu yaklaşım, Leopold’un canlı ve cansız toplulukların bütünlüğünü önemseydiğini göstermektedir. Onun için doğadaki her şey bütüncül olarak görülmelidir; akarsular, topraklar, bitkiler, canlılar birbirinden bağımsız düşünülemez. İnsan ise diğer canlı topluluğunun üyelerinden olan ‘biyotik yurttaşlardan’ başka bir şey değildir (Jardins, 2006: 357). Jardins’in yaklaşımına göre Leopold’un düşüncesinde üç önemli unsur görünmektedir; (i) yeryüzü etiği oldukça geniş, kapsamlı bir bakış açısı kazandırmaktadır, (ii) bireyci yaklaşımlarının işini güçleştirir, sezgi karşıtı sonuçları önler, sistemin sağlıklı olarak sürmesine odaklanılır, (iii) bariz olarak insan-merkezci yaklaşımlara ters bir yaklaşımdır ve ekolojik düşünce içerisinde çevre-merkezli yaklaşımların önemini ve değerini ortaya koyar (Jardins, 2006.361). Jardins; Leopold’un etik bütüncüllüğün akılcı yanını şu şekilde vurgulamaktadır:

“İlk olarak, etik bütüncüllük, kaynak yönetimiyle ilgili kararlar alınırken takınılabilecek en *pratik* tavidir. İkinci olarak, etik bütüncüllüğü gerekli kılan, çevrebilimde var olan *bilgikuramsal* (epistemolojik) bütüncüllüktür. Son olarak, ahlaki bütüncüllük, ekolojik bütünlerin *metafizik gerçekliğini* kabul etmektedir.” (Jardins, 2006: 362).

Leopold’un yaklaşımına dair en önemli eleştiri onun ‘canlılar topluluğunun bütünlük, istikrar, güzellik olgularını koruması ve sürdürmesine’ dair ‘doğru eylem’ tartışmasıdır. Yani ‘topluluğun çıkarı söz konusu olduğunda bireylerin feda edilebilir’ gibi bir düşünceye olanak sağlıyor olmasıdır (Jardins, 2006: 372). Bu bir çeşit ‘doğa’ adına eyleme geçen totaliter bir insan düşüncesi değil midir? Bu durumda Leopold’un ortaya sürdüğü epistemolojik doğru, insan-merkezli bir metafiziğin tekrar ortaya çıkmasına vesile olmaz mı? Moline, temel ilkedeki ‘şey’ kavramına odaklanır ve onun bir ‘eylem’den ziyade bir ‘eylem türünü, kuralı ya da tavrı’ ifade ettiğini vurgular. Böylece Leopold o ilke ile eylemlerin doğrudanlığına değil, dolaylı olarak arkalarında yatan düşünce biçimlerinin eleştirisini üretmektedir (Molline’danakt. Jardins. 2006: 375). Bir diğer eleştiri de, ekolojik bütünlüğün aslında olup olmadığı üzerine bir

tartışmadır. Parça, bütün ilişkisi üzerinden düşünüldüğünde, ekolojik bütünlük içerisindeki unsurların birliğinin kesinliği yoktur. Tansley’e göre ekosistemlerin bütünlüğü hakkında ancak mecazi olarak organizma gibi görülebileceğini düşünmektedir, çünkü ekosistemin içerisindeki unsurlar, vücudun organlarının aksine, bahsedilen organizmanın dışarısında da bulunabilirler (Jardins, 2006: 381). Bu yaklaşımın yanı sıra, bütünlüğün istikrarının korunması değişim karşıtı tavrı beslemektedir. Öncelikle insan organizmanın bir üyesi iken, olası doğal süreçlerde ‘aslan nüfusunun artması ve geyik nüfusunun azalması halinde’ aktif bir koruyucu olarak müdahale edecek midir? Bu müdahalenin ilkesi, aslan ve geyikten bağımsız, ekolojik bütünlük perspektifinden yaklaşıldığında nasıl gerçekleşecek ve kesinliğinden emin olunmayan epistemolojik-bilimsel bir yaklaşımla aktif bir insan-bakışı dayatmayacak mıdır? Callicott’a göre ekolojik bütünlüğün savunulmasının sebebi, ekolojik bütünlüğün kendi bileşen unsurlarının hal ve hareketlerini belirleyen asıl etken olmasıdır. Bu nedenle ekolojik bütünlüğün korunması, unsurların korunmasından daha değerlidir. Bu yaklaşımla ekolojik bütünlük düşüncesi ile ekolojik olgulara etik değerler arasında bağ kurulabilir hale gelmektedir (Jardins, 2006: 388). Olgulardan yola çıkarak felsefe üzerine – etik üzerine karar verme hali insan merkezli düşünce üretimini tekrar kazandırma sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır.

Yeryüzü Etiği’nin tartıştığı bakış açıları, olgusalılığı görme biçimleri ve etik mevzular daha da genişletilebilir. Bu tartışmaların bir başka şekilde devam ettirilebilmesi için diğer ekolojik yaklaşımları incelemek önemli olacak ve tartışmaların nasıl şekillendiğini görmek gerekecektir.

2.1.2. Derin Ekoloji

Derin Ekoloji, Arne Naess’in 1973’te yaptığı Sığ Ekoloji ve Derin Ekoloji ayrımına dayanmaktadır. Naess’e göre ‘sığ ekoloji’ bütüncül olmayan bir yaklaşımdır ve insan-merkezlidir yani ekolojik sorunlara, insan çevresi ve insan sağlığı üzerinden yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımından ötürü, genel olarak gelişmiş ülkelerdeki refah odaklı korumacı-çevreci bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımlar, doğayı cansız görmekte, ona araçsal bir değer atfetmekte ve insanın doğa karşısındaki hükümlanlığını onaylamaktadır. Oysa ‘Derin Ekoloji’ ilişkisel ve bütüncül bir yaklaşımı hedeflemektedir. İnsan ve doğayı birbirinden ayırmamaktadır. Doğa içerisindeki ilişkileri, karşılıklı bağımlılık ve bağlantı halindeki olgular ağı şeklinde algılamaktadır. Derin Ekoloji, eko-merkezci ya da biyo-merkezci bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım; doğa içerisindeki çeşitliliğin korunması ve gelişmesine fırsat tanınmasını, insana olan yararı üzerinden değil değerlendirmez. Doğanın korunması ve doğanın kendisini geliştirmesine

fırsat tanınması, kendi içsel değeri açısından önemli görülmelidir (Önder, 2017: 118-119). Bu şekilde düşünme hali, yeni bir bakış açısıdır ve yeni bir dil gerektirmektedir. ‘Gaia’ doğaya – yeryüzüne verilen yeni bir isimdir ve doğaya ‘benlik’ kazandırmaktadır. ‘Gaia’ antik yunanada yeryüzü tanrıçasıdır. Doğaya verilen kadim yeni isimle doğa modern dönemin mekanik algısından kurtulmaktadır ve tekrar kendi başına canlılık ve edimsellik kazanır. Böylece Gaia’da her canlı varlığın kendine özgü, doğal, içsel bir değeri olur.

‘Derin Ekoloji’ düşüncesinde, insan-merkezcilik karşıtlığından ötürü, modernite ve hümanizm karşıtlığı görülmektedir. Yeni bir bakış açısı içerdiğinden ve doğaya atfedilen canlılıktan ve ilişkisellikten ötürü Budist ve Taoizm gibi maneviyatçılık, Spinozacılık gibi ilişkisellik ve Heidegger düşüncesindeki gibi var-oluşçu yaklaşımları içerdiği düşünülmektedir. Derin Ekoloji’nin temel ilkeleri, Naess’is ve Sessions’un geliştirdikleri platformun şu argümanlarıdır:

“1-Yeryüzünde insanların ve insan dışında kalan canlıların yaşamlarının gönenci ve gelişmesi kendi başına bir değer taşır. Bu değer, insan dışındaki dünyanın, insanlar için taşımakta olduğu dar nitelikli değerden bağımsızdır.

2-Yaşam biçimlerinin zenginliği ve türleri kendi başlarına bir değer olup yeryüzünde yaşamın zenginliğine ve çeşitliliğine katkıda bulunur.

3- Yaşamsal gereksinmelerini karşılamak dışında, insanların bu zenginlikleri ve çeşitliliği azaltmaya hakları yoktur.

4- İnsanların günümüzde insan dışındaki doğaya müdahalesi aşırı ölçülerdedir ve durum giderek kötüleşmektedir.

5- İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişmesi çok daha az bir nüfus gerektiriyor. İnsan dışında kalan canlı yaşamının gelişmesi de böyle bir azalmayı gerekli kılmaktadır.

6- Yaşam koşullarının iyileştirilmesi için önemli değişiklikler yapılabilmesi, politikaların esaslı biçimde değiştirilmesini gerektirmektedir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir.

7- İdeolojideki değişme, esas olarak giderek yükselen bir *yaşam kalitesinin* (içsel değeri olan konularda saklı olan) değerlendirilmesine yönelmelidir. Yoksa yüksek bir yaşam standardına ulaşmaya değil. *Kocaman* (big) ve *büyük* (great) arasındaki farkın derinden bilincine varılacaktır.

8- Derin ekoloji’nin bu etik ilkelerini paylaşan herkesin, gerekli değişikliklerin yaşama geçirilmesi konusunda doğrudan ya da dolaylı bir sorumlulukları vardır.” (Naess ve Sessions’danakt. Jadins. 2006: 405)

Bu ilkelerde görüldüğü gibi Derin Ekoloji, ekoloji ile ilgili konularda etik (1. Ve 2. İlkeler), bilimsel (4. Ve 5. İlke), politik (6. Ve 7. İlke) ve bireysel (8.ilke) içeriklerle ilişkili, bütüncül bir yaklaşımı içermektedir. Naess, bilimsel ekolojinin sınırlılığının farkındadır;

bilimselliğin insan-merkezli bir düşünce biçimi olduğuna ve gerçekliğin tamamı hakkında kesin ve doğru bir yaklaşım üretemeyeceğine dair bir yaklaşıma sahiptir. Bilimsel bir yaklaşımla ekoloji savunusu yetersizdir; bunun yaşantıda ve felsefece sorgulanması gerekmektedir (Jardins, 2006.406). Bu nedenle, ekolojizm (bilimsel ekolojinin üstünlüğü) yerine eko-sofi ya da eko-felsefe kavramı ile ekolojik uyum ve dengenin kişisel-bireysel arayışlarına da yönelinebilecek bir yaklaşımı önermektedir. Herkesin kendisinin geliştirdiği bir ekosofist yaklaşım olabilir ve bu yaklaşımlar şiirler-öyküler-fıkralar-efsaneler ve örflere dayanabilmektedir (Jardins,2006.420). Naess için ekosofiler, ekoloji biliminden ilham almış bütünlüklü felsefi akımlardır. Naess kendi ekosofisini ‘Ekosofi T’ olarak adlandırır ve temel iki ilkesi mevcuttur: ‘Kendini gerçekleştirme’ ve ‘biyosferik eşitlik’ (Önder, 2017: 122-123).

Kendini gerçekleştirme ilkesi doğrultusunda insan ve insan dışı her varlığın kendi doğal tarzlarına göre yaşama ve kendi potansiyellerini geliştirme hakkının olduğunu ifade eder. Bu ilke doğrultusundaki yaklaşımlar, doğadaki azami çeşitliliğin sağlanması ve korunmasına yönelik davranmak durumundadırlar (Önder, 2006: 123-124). ‘Evrensel, ortak yaşam’ için birliktelik düşünülürken; sağ-darwinist bir rekabet – güçlülük ve öldürme algısından ziyade, Kropotkin’inki (karşılıklı yardımlaşma) gibi sol-darwinist (uyum gösterme) bir yaklaşım doğrultusunda bir-arada var-olma ve işbirliği yapma ön plandadır. Kendini gerçekleştirme ilkesinin ilişkili olduğu bir diğer kavram da ‘özdeşleşme’ kavramıdır. Bu yaklaşım, kendinden daha büyük bütünlerle özdeşleşme amacı taşır, ‘bir dağ gibi düşünmek’ fikri gibi (yeryüzü etiğine atıfla) doğal varlıklara ve şeylere ‘ekolojik benlik’ algısıyla özdeşleşmeyi düşündürür. İkinci ilke olan ‘biyosferik eşitlik’, insanın hayat formları içinde küçük bir bölüm olduğu, ekolojik bilinçlilikle ile doğadaki bütün varlıkların eşit haklara sahip olduğu düşüncesine dayanan sezgisel bir değer-aksiyomudur (Naess, akt. Önder, 2017. 126). Yalnız bu ilke mutlak bir eşitliği değil, ilkece bir eşitliği ima eder. İnsanın efendi anlayışını yıkmak, diğer varlıklara müdahalesini asgari düzeye indirmeyi amaçlar. Eşit haklar, eşit kendini gerçekleştirme hakları olarak düşünülmelidir ve her varlık arasında farklılıkların olduğu üzerinden yaklaşım gerektirmektedir (Önder, 2017: 126-127.).

Bu ilkeler doğrultusunda Derin Ekoloji görüldüğü gibi insan-merkezli düşünce karşısında radikal bir düşünce savunmaktadır. Hatta Pepper’in eleştirisi, Derin Ekolojinin insan-karşıtı-merkezli olmasıdır. Ayrıca “Earth First!” (Önce Yeryüzü!) gibi Derin Ekoloji ile ilişkili yaklaşımlar, dünya nüfusuna dair insan nüfusunun azaldığı türlü durumları (AIDS, açlık, kıtlık gibi) olumlamaktadır (Önder, 2017: 130). Bu tartışmayla bağlantılı olarak da Derin Ekoloji düşüncesinin hümanizme ve modernizme karşı nasıl argümanlar geliştirdiğine bakmak yararlı olacaktır. Derin Ekoloji, insanın yarattığı değerler metafiziğinin doğada yarattığı yıkıcı

etkiyi eleştirmektedir. Hümanizm düşüncesi, insani değerlerin yüceltilmesine vesile olmuştur ve değerleri, insanla ilişkisi üzerinden hiyerarşik şekilde algılamaktadır. Akımın savunucuları Derin Ekolojinin insan karşıtı değil, insan-merkezli düşünceler karşıtı olduğunu iddia etmektedirler. Doğanın, mekanik bir şekilde algılanması ve ona kaynak gözüyle bakılması—endüstriyel faydacılığın insanı odak haline getirmesi, monolitik ideolojilerin hüküm sürmesi ve iktidarın merkezleşmesi, hümanizm ve modernizmin etkisi altında gelişmiştir. İnsan ve insan-olmayan varlıklar arasındaki ontolojik ayrım Kartezyen-Newtoncu geleneğin bir ürünüdür ve gerçekliği tam olarak yansıtamamaktadır. Derin Ekolojinin modernizme dair eleştirileri doğrultusunda düşünüldüğünde yaklaşıma ‘postmodern ekoloji’ de denilebilmektedir (Önder, 2017: 132-133).

Derin Ekoloji, siyasal alanda tahakkümcü ideolojiler karşısında bireyi ve biyo-bölgeciliği ön plana çıkaran adem-i merkeziyetçi yaklaşımları sahiplenir. Bu yaklaşımlar ekonomik-sosyal ve kültürel alanda, sınıf tahakkümüne, erkek-egemen kültüre ve batılı değerlere karşı çıkışları barındırır. Bunların yanı sıra; siyasal-sınırlar karşısında doğal sınırları ve büyümenin kontrol altına alınmasını talep eder. ‘Biyo-bölgeci’ yaklaşım, doğanın en iyisini bildiği düşüncesiyle, doğa ile makbul düzeyde ilişki kurulabilecek bir siyasal program olarak düşünülmelidir (Önder, 2017: 139).

“Derin ekolojinin siyasal programı üç düzeyde zayıf kalmaktadır. Birinci düzeyde, kapitalizmin ya da endüstriyalizmin niçin özellikle ekolojik bunalıma yol açtığının siyasal analizi yapılmamaktadır (Pepper, 1999:29). İkinci düzeyde, endüstriyel düzenden ekolojik düzene geçerken neyi, niçin yapmak gerektiğini gösteren bir geçiş teorisinden yoksundur (Luke, 1988:91). Üçüncü düzeyde ise adem-i mekezi, biyo-bölgeci toplumda siyasetin nasıl tanzim edileceğine, bu yeni hayatın nasıl inşa edileceğine ilişkin pratik bir program sunmamaktadır (Pepper, 1999:29; Luke, 1988:90). Sonuçta, derin ekolojinin siyasal eylem programı, her bireye ahlaki/etik yükümlülükler veren, ‘mistifikasyona dayalı’ bir siyasal program haline gelmektedir.” (Önder, 2017: 139-140)

Derin Ekolojinin siyasal programsızlığına dair eleştiriler ona ütopyacı bir karakter kazandırmaktadır. Her ne kadar ilkesel olarak radikal bir politika üretiyor olsa da, hümanizm ve modernizme dair eleştirileri güçlü ve bireye yüklediği anlam ve sorumluluk hatta felsefi ve manevi değerler ile toplumsal ve kültürel değer hiyerarşilerini tekrar düşündürmek zorunda bıraksa da; toplumsal, siyasal ve politik analiz eksiklikleri onu politik olarak eleştirilebilir kılmaktadır. Derin Ekolojiye dair geliştirilmiş genel eleştiriler şu şekilde özetlenebilir;

i) bilimsel bir disiplin ya da felsefi bir yaklaşımdan ziyade ‘seküler bir din’ oluşturan mistik bir yöneliş içerisindedir. (Oelschlaeger’danakt.Önder, 2017: 141)

ii) Eklektisizme saplanmıştır; Hristiyanlık – Heideggercilik – Taoizm – Budizm – Avcı-toplayıcı kabile yaklaşımları – Romantizm – Spinozacılık gibi birbiri ile yakın gözüken ama farklılıkları bariz yaklaşımlardan bir seçki oluşturmaktadır. (Pepper ve Luke’tanakt.Önder, 2017: 141)

iii) Biyosferdeki her varlığın eşit haklara sahip olduğunu düşüncesini öne sürerken, aynı zamanda insan düşüncesine ait sosyo-politik kategorileri doğaya yansıtarak insan-merkezci yaklaşımda bulunmaları söz konusudur. (Merchant’tanakt.Önder, 2017: 142)

iv) Yaban doğa ve insan-merkezçiliği ikilemine düştükleri andan itibaren insanı doğadan koparan bir etno-merkezci batılı bir kabule saplanmaktadırlar. Oysa hala kabile hayatı süren koskoca bir insanlık argümanları dışarısında kalmakta, görülmemektedir. (Merchant’tanakt. Önder, 2017: 142)

v) Yüzeyseldir çünkü, sadece doğa düzeyinde bir eşitlikten bahsetmektedir; toplumsal eşitsizlikleri ele alış biçimleri sınırlıdır, yoksulluk ve ırkçılık gibi yaklaşımları gündemlerine almamaktadır. (Pepper’danakt.Önder, 2017: 142).

vi) Malthusçu bir saplantıyla nüfus politikalarını temel bir sorun olarak ele almaktadırlar. Asıl sorun nüfus fazlalığı değil, tüketim fazlalığıdır. Bölgesel nüfus yoğunluklarından ziyade, bölgesel tüketim yoğunlukları eşitsizliğini görmemektedirler. (Merchant ve Mellor’danakt.Önder. 2017: 142).

vi) Doğanın tamamını ‘doğal’ kabul ederek, doğa’ya ait bir mesajı ifade etmeye çabalamaktadırlar, oysa insanın doğanın bir parçası olması kadar doğa da tarihin bir parçasıdır. İfade edilmeye çalışılan mesajda; doğanın tarihsel-toplumsal bağlamından soyutlanması söz konusudur. (Mellor’danakt.Önder,2017: 143).

Önder’e göre Derin Ekolojinin eleştirileri, doğal’a vurgu yaparken, Derin Ekoloji üzerine üretilen eleştiriler toplumsal’a vurgu yapmaktadır. Burada doğal ve toplumsal arasındaki ilişki kurulmazsa ve bir taraf doğrultusunda aşırıya kaçma gerçekleşirse ortaya çıkan sorun ‘ideolojik mistifikasyon’ sorunu olur. Her ne kadar ekolojistler akıl ve sezgi kavramlarının kutuplaşmasına karşı tavır alsalar da; vurgunun yoğunluğundan ötürü doğal ve toplumsal, akıl ve sezgi, insan ve insan olmayan dünya arasında ikililikler tartışılır hale gelmektedir (Önder, 2017: 144). Derin Ekoloji üzerine üretilen eleştiriler (ütopyacılık – toplumsal ve tarihselden kopuk olma – insan-merkezcilikten arınamama) ne derece makul

noktaları işaret ediyor olursa olsun; ekolojiye dair farklı bir perspektif, farklı bir dil, farklı bir felsefe yaklaşımı arayışı konusunda kendisine-içkin bir değeri mevcuttur.

2.2. Politik Ekoloji

Politik ekolojilerin genel argümanı şudur; ekoloji konusunda düşünürken doğa-insan arasındaki tahakküm ilişkisini ele almak bütünlüklü bir analiz için yeterli değildir, toplumsal alandaki tahakküm ilişkilerinin her biri ayrı derecede önemlidir ve bütünlüklü ekolojik yaklaşım için tarihsel-toplumsal ilişkilerdeki tahakküm ilişkileri de ortadan kaldırılmalıdır. Bu tartışmalar içerisinde genel olarak Eko-Sosyalizm (Marksist Ekoloji), Eko-Feminizm, Eko-Anarşizm ve Sosyal Ekoloji gibi yoğunluklardan bahsedilmektedir. Tabi ki Derin Ekoloji ya da Tinsel Ekolojizm’lerle olan etkileşimlerden dolayı ara-formlar da mevcuttur. Şimdiki bölümde öncelikle Bookchin’in tarihsel ve toplumsal ilişkileri de ön plana koyarak geliştirdiği sosyal (toplumsal) ekoloji ele alınacak ardından diğer akımların iddiaları ve tartışmaları özetlenecektir.

2.2.1. Sosyal Ekoloji

Bookchin’in en önemli düşünürü olduğu Sosyal Ekoloji akımı aslında; Charles Fourier, Elisee Reclus, Pyotr Kropotkin, Alexander Von Humboldt, Henry David Thoreau gibi ekoloji ve toplumsal ilişkileri beraber düşünmüş düşünürlerden belirli oranlarda etkilenmiştir. Özellikle Bookchin’in erken dönemlerinde Marksist ardından anarşist ve sonrasında da - Marksizmi ve Anarşizmi belirli oranlarda bir araya getirdiği bir düşünce akımı olarak- komünalist olduğu düşünüldüğünde Bookchin’in düşünsel öncüleri daha da çoğaltılabilmektedir. Politik Ekoloji düşüncesinde hem ekolojiyi hem de toplumsal ilişkileri düşünmek bakımından ise saydıklarımız yeterlidir. Fourier’in ‘ütopyacı sosyalizmi’ Marksist gelenekte çok eleştirilmiş, yalnız anarşist düşünürlerce farklı boyutlarda tartışılarak geliştirilmiş ve önemli bir yaklaşım olarak ele alınmıştır. Fourier, 18. Yüzyılda kapitalist ilişkiler karşısında komün hayatını savunan erken en erken düşünürlerdendir. Bürokrasiye ve sınıfsal ayrıma karşı komün yaşamını savunurken; çalışma zorunluluğuna karşı gönüllü olan ve iki saatlik sınırlı çalışmaya dayalı gönüllülük esasına dayalı ‘çekici emek’ kavramını ortaya atmıştır. Mimari yapılarda, doğaya uyumlu ve doğadan en uygun ve makul oranda faydalanma üzerine teoriler geliştirmiştir. Çocukların sorumluluğunu ailelerden ziyade komünün ortak sorumluluğu olarak görmüş, çocukların özgür toplumsal ilişkiler içerisinde yetiştiğinde, toplumsal kurallarla baskılanmadığında psikolojik sorunların önüne geçileceğine dair düşünceler üretmiştir. Tek eşliliği esaret olarak görmekte, üretimin adil paylaşımını, tüketimin

temel ihtiyaçlar doğrultusunda toplumdaki herkese adil dağıtımını savunmuştur. Paris Komünü'nün yaşantısallığını düşünceleri ile etkilemiştir (Malçok, 2018: 146) Reclus'un düşüncelerinde etkileri olmuştur. Reclus ise Paris Komünarlarından olan, insan-merkezli düşünceye karşı, yeryüzü-merkezli bakış açısını geliştirmiştir. İnsanı, doğa'nın kendi bilicine varması olarak görmektedir ve doğayla iç içe, doğayla uyumlu insanın kendisini öz-gerçekleştirmeye özgürleştireceğini düşünmektedir. Reclus'a göre Ekolojik-özgür bir toplum, ancak insanın insan merkezli düşünmenin ürünü olan araçsalcı yaklaşımlardan (devlet, endüstriyel sanayi) uzak bağımsız ve dayanışmacı bireylerin kendilerini öz-gerçekleştirmeleriyle oluşabilmektedir (Malçok, 2018: 148). Reclus'un arkadaşı olan Kropotkin ise, 'karşılıklı yardımlaşma' kavramından geliştirdiği doğal ve toplumsal ilke üzerinden türler ve canlılar arası çatışmanın yerine dayanışmanın gerekliliğini ve önemini vurgular. Kropotkin'e göre Darwin'in düşüncesi çatışma ve güçlölük yanlış anlaşılmıştır. Türler arası sürekli mücadelenin 'doğa kanunu' değildir. Bu yaklaşım hiyerarşı ve ayrıcalık üreterek liberal ekonomiyi kutsamaktadır. Bu yaklaşımın arkasına sığınarak düşünmek, insan ilişkilerinde tahakkümü sürekli geliştirmektedir ve insan, doğa, hayvan ilişkilerinde insan lehine dengesizlik yaratmaktadır. Güçlü olan, daha çok şeye sahip olmayı 'hak' görecektir (Malçok, 2018: 150). Kropotkin, çalışmasında 'karşılıklı yardımlaşma'nın doğada, canlılar arasında ve insan topluluklarında en az çatışma kadar sık görüldüğünü vurgulamaktadır ve bunun üzerinden geliştirdiği etik yaklaşımla, ekolojik bir toplumsallığın önemli ilkelerini keşfetmiştir; gönüllü birliktelik ve dayanışma. Humboldt'un bilimsel çalışmaları da ekolojinin toplumsal, ekonomik ve politik konularla ne kadar iç içe olduğunu göstermiştir. "İnsan elindeki doğa yıkıcılığını, köleliği, gelir adaletsizliğini, etnik ayrımcılığı, özgürlükler sorununu, hayvanlara yapılan eziyetleri bir bütün olarak görebilen Humboldt, Fransız ütopyacı Charles Fourier'den sonra sırasıyla Toplumsal Ekoloji'ye en önemli katkıyı yapan ikinci bilim insanı ve filozoftur." (Malçok, 2018: 153). Her ne kadar ismi daha çok Derin Ekoloji ile anılsa da Thoreau'nun yaşamı ve felsefesi içerisinde tanımlanan 'sivil itaatsizlik' yaklaşımı hiyerarşik ilişkileri ifşa etmek ve onlara karşı durmak açısından toplumsal ekoloji için önemli tartışmalar barındırmaktadır. Thoreau'nun ilkeleri, hükümetlerin ve maddiyatılığın insanları esir etmesinden, özgürlüğün insanın kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ile elde edilmesinden, gerçekliğin otoritelerden ziyade ispatlardan oluşması gerekliliğinden ve sıhhat ve mutluluğun yaşamın basitliğinden ve doğayla yakın ve uyumlu ilişki ile sağlanabileceğinden bahsetmektedir (Karadeniz'denakt.Malçok, 2018: 156). Bu düşünürlerin düşüncelerini en genel hatlarıyla ele almak; Bookchin'in 'Sosyal Ekoloji' ile tartıştıklarının temellerini görebilmek ve Bookchin'in eleştirilerini anlamlandırmak için önemlidir. Bookchin'in düşüncelerini; (i)doğa

düşüncesinde birinci doğa ve ikinci doğa ayrımı, diyalektik doğalcılık, (ii) hiyerarşinin çözümlenmesi, toplumsal ilişkilerde kent ve teknolojinin yeri, (iii) yeni bir toplumsallık olarak adem-i merkeziyetçilik ve komünalizm olarak sınıflandırarak ele almak mümkündür.

2.2.1.1. Birinci Doğa / İkinci Doğa Ayrımı ve Diyalektik Doğalcılık

Bookchin'in Sosyal Ekolojisini ele almak için ilk olarak onun doğa düşüncesini açıklamak gerekmektedir. Bookchin'e göre doğa, canlılar ve cansızların ötesinde ilişkisel ve tarihseldir. Sosyal Ekolojinin doğa anlayışı; "giderek genişleyen ve çok uzun bir farklılaşma süreci olarak görülmesi gereken evrimsel bir gelişimdir." (İmga, 2017: 174) Doğa; cansızları, canlıları ve sosyal ilişkileri kapsamaktadır yani biyolojik gelişimi kapsadığı kadar toplumsal gelişimi de kapsamaktadır ve bu yaklaşım zıtlık temelli değil, yaratıcı ve paylaşımcı bir şekilde değerlendirilmektedir (İmga, 2017: 174).

Bookchin bu yaklaşımla birinci doğa ve ikinci doğa ayrımı yapmaktadır. Birinci doğa; insani olmayan doğadır, 'ilk doğa' – 'biyolojik doğa' – 'vahşi doğa' ve 'organik doğa' şeklinde de adlandırılmaktadır. Birinci doğa, doğal dünyanın evrimsel birikimi olarak düşünülür. İkinci doğa ise, birinci doğanın evrimsel birikiminden, evrimsel süreç ile ortaya çıkan ve insani edimlerle (yaratıcılık, toplumsallık vs.) yaratılan doğadır. İnorganik doğa olarak da adlandırılır ve insanlarca yaratılan bütün değerleri içerir. (Bookchin, 2013: 20-21; Adıyaman, 2020: 233). Bookchin için evrimsel süreçler, cansızlıktan canlılığa, basitlikten karmaşıklığa – çeşitliliğe – bilinçliliğe doğru yol almaktadırlar (Bookchin, 2013: 14; Adıyaman, 2020: 233). Doğanın insan-dışılaştırılarak algılanmasına karşı çıkar. Ona göre doğaya, vahşi, determinist, mekanist gözlerle bakılamaz. Doğa aynı zamanda, özgürlüğün, aklın, bireyselliğin, benliğin gelişmesinin potansiyellerini barındırmaktadır (Adıyaman, 2020: 233). Doğa karşısında insani kültür örüntüleri zıtlaştırılmasını reddeder. Birinci doğa içerisinde kendiliğinden gelişen evrim, biyolojik, doğal, organik ve katılımcı evrimdir ve buradaki tüm unsurlar kendi evrimsel süreçlerinde aktif rol oynarlar. Organik evrimsel sürecin içerisinde çıkan toplumsal evrim, içerisinde organik evrimi barındırmasının yanı sıra insan eliyle geliştiğinden ötürü organik evrimden farklılıklar da taşımaktadır (Bookchin, 2013: 16; Adıyaman, 2020: 234). Bookchin için insan ve insan-dışı yaşam biçimleri arasında nitel farklar bulunmaktadır; insan dışı yaşam biçimleri doğaya uyum gösterirler ya da doğada sınırlı bir değişim yaratabilirlerken, insanlar doğaya uyum göstermenin yanı sıra bilinçli bir şekilde doğayı kendi refahlarına uygun olacak şekilde dönüştürürler (Adıyaman, 2020: 234). Biyolojik evrimsel süreçlerin etkisiyle toplumsal evrimsel süreçler de gelişmektedir ve akılcılığın da gelişmesine sebep olmuştur. Reclus'un 'İnsan, doğanın kendi bilincine varmasıdır' düşüncesine benzer şekilde düşünür. Bu düşünceye

göre, insan doğa dışı bir varlık değildir, doğanın bir uzantısı, bir sesi ve öz-bilincidir (Adıyaman, 2020:235). Bookchin için “*doğa, doğa tarihinin kendisidir.*” (Bookchin, 2013: 19)

Bookchin’in evrimsel süreçlere dair yaklaşımında tarihselliği de beraber düşünmek gerekmektedir ve bu nedenle hem sürekliliği hem de süreksizlikleri içerdiği şeklinde düşünülmelidir. Bu ikisinin bir arada bulunması, onun evrimsel görüşünün diyalektik olduğunu ortaya koyar. Bu anlayışa kendisi “diyalektik doğalcılık” demektedir.

“Aslında Bookchin, hem doğayı sömürülmesi gereken bir kaynak, edilgin, ölü, mineral yığını, bilinçsiz, amaçsız, ruhsuz gören mekanik maddeciliği yani *diyalektik materyalizmi*; hem de her şeyin kozmik birlik içinde çözüldüğü, ruhsal mekanizmayı savunana *diyalektik idealizmi* aşarak bu diyalektiklerin çıkmazları ya da eksikleri üzerinden, üçüncü bir alternatif yaklaşım olarak doğada anlam, amaç, değer, gelişim, değişim, öz-bilinç ve farklılaşmayı gören veya doğayı bir organik töz olarak kavrayan bir diyalektiği ileri sürer.” (Adıyaman, 2020: 235)

Bookchin için nesnel bir etik yaklaşım gerekmektedir ve bunun için akılcı bir doğa felsefesine ihtiyaç vardır. Böyle bir felsefe için de araçsalçı akıl ve çözümlemeci akıl gibi geleneksel yaklaşımlar ve tümdengelim, tümevarım, analogi, özdeşlik gibi akıl yürütme biçimleri yetersiz kalmaktadırlar. Geleneksel düşünme, doğayı indirgemeci bir şekilde parçalı, durağan, sabit değişmez bir olgu olarak algılamaktadır. Diyalektik Doğalcılık görüşü evrimsel bir doğayı, organik bir töz olarak ele almakta, onun bütünlüğünü korumakta, tarihselliğini göz ardı etmemekte, birikimsel ve gelişimsel bir evrim sürecinin değişkenliğini vurgulamaktadır. Diyalektik doğalcılığın, süreç felsefesinin özel bir biçimi olarak, “sadece değişimi değil gelişmeyi de vurguladığını; sadece tümdengelimsel değil, çıkarsamalı; yalnızca süreçsel değil, dolayimli olduğunu; yalnızca sürekli değil, birikimsel ilerlediğini; salt gerçeğin basit olgusuyla değil, gizilgüçsel olanın varoluşuyla başladığını belirtir.” (Adıyaman, 2020: 236.) Bookchin için diyalektik mantık, ontolojiye odaklanır, varoluşsal olanı önemser, somut ve içkin bir süreç mantığıdır. Bu yaklaşımla gerçekleştirilecek ekolojik diyalektik, ikinci doğanın dengesizliğini ussal bir şekilde çözümleyebilecek, ikinci doğanın öz-düşünümsel bir şekilde kendisini bilmesi ve kendi evriminde etkin olabilmesini sağlayacak ve sonunda birinci doğayla bütünleşebilecektir. Bookchin bu yaklaşımda görüldüğü gibi, diyalektik doğalcılık entelekyal (tamamlayıcı) bir çıkarsamadır (Adıyaman, 2020: 236).

Yukarda gördüğümüz gibi Bookchin’in toplumsal ekolojisinin temelindeki diyalektik doğalcı felsefi yaklaşım; indirgemeci bir biyolojizmi de, antagonistik bir ikiciliği de reddederek bütünlüklü bir doğa felsefesi ve ekoloji yaklaşımıdır. İnsan-merkezlilik ya da çevre-merkezlilik

gibi bir ikiliği de aynı şekilde reddederek, tamamlayıcılığı – bütünlüğü – ötekiliği ve farklılaşmayı ve doğa ile toplumsallığı aynı anda savunur (Adıyaman, 2020: 241-243). Bu nedenle Sosyal Ekoloji; hiyerarşinin tarihsel ve toplumsal sebeplerini araştırarak, hiyerarşik yaklaşımları çözümlemeye odaklanır. Bu noktada toplumsal ilişkilerin temelinde yer alan kent olgusu ve evrimsel süreçte gelişim gösteren teknik ile ilgili yaklaşımlara odaklanarak bu konulara dair yaklaşım geliştirir.

2.2.1.2. Hiyerarşinin Çözülmesi, Toplumsal İlişkilerde Kent ve Teknolojinin Yeri

Bookchin'in ekoloji kavramı kendi içerisinde toplumsallığı içerdiği için ekolojiye dair en önemli sorun tahakküm ve hiyerarşi kavramları olmaktadır. Bu anlayış zaten çalışmalarının alt başlıklarında kendini ortaya koyar; “Özgürlüğün Ekolojisi” adlı çalışmasının alt başlığı ‘Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü’, “Kentsiz Kentleşme” adlı çalışmasının alt başlığı ‘Yurttaşlığın Yükselişi ve Çözülüşü’ isimlerini taşımaktadır. Burada da görüldüğü gibi alt başlıklar bile çalışmalarının içeriklerinin diyalektik olduğunu göstermektedir. Bookchin için tarihsel akış; bir şeyin sürekli yükselişi ya da sürekli çöküşü olarak okunmaz. Bu iki kitabında da yoğun bir şekilde Kropotkin atıfları bulunmaktadır ve tarihselliğin içerisinde hiyerarşinin kurulduğu ve çözüldüğü anlar eş-zamanlılık içerisinde, birbirlerine bağımlı olarak gelişmektedirler.

İmga'nın çalışmasında gösterdiği gibi; Bookchin'in birinci doğa'sında hiyerarşi ve tahakküm ilişkileri bulunmamaktadır. Hiyerarşi ve tahakküm, insanın sosyalliği ile ortaya çıkmış olan ikinci doğanın ürünleri olarak ortaya çıkmaktadırlar (İmga, 2017: 177). Bu yaklaşımı bir yandan da diyalektik doğalcılık ile beraber düşünmek gerekir. Diyalektik doğalcılık düşüncesinde eski olanın bitmesi ardından yeni olanın başlaması gibi bir ilişki olamaz; eski olan yeni olanın içerisinde dönüşüme uğrayarak devam eder (İdem, 2017: 195). Daha önce de söylediğimiz gibi, ikinci doğa, birinci doğanın içerisinde çıkmıştır ve birinci doğa ikinci doğanın içerisinde dönüşüme uğrayarak barınmaya devam etmektedir. Hiyerarşi ve tahakküm üzerinden düşündüğümüzde de; ikinci doğanın ürünleri olan hiyerarşi ve tahakküm, birinci doğanın içerisinde çıkmıştır yalnız toplumsallığın etkisiyle yükselmiş, kurumsallaşmış ve birinci doğa içerisindeki yaklaşımları dönüştürmeye başlamıştır.

“ Özgürlüğün Ekolojisi kitabında da yazdığım gibi hiyerarşi;

‘canlıların gerçek anlamda kurdukları ya da yarattıkları, ancak içgüdüler tarafından amansızca değişmez kılınmamış, kişiye özgü olmayan kurumsal ilişkiler olarak görülmelidir. Bununla, bu *kurumsal* ilişkilerin verili bir toplumda nüfuz sahibi olan özel kişilerden ayrı olarak var olan baskıcı ve ayrıcalıklı gruplara ilişkin bir *toplumsal* yapı -başka bir deyişle, bireysel etkileşimlerin ya da doğuştan gelen davranış

biçimlerinin ötesine geçen toplumsal bir mantığın yönlendirdiği bir hiyerarşi- oluşturmasını kastediyorum.’ “ (Bookchin, 2013: 28)

Bookchin’in bu anlayışına göre; hiyerarşi, kurumsal, ahlaki, tinsel değişimlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır bu nedenle bu değişimlerin nasıl gerçekleştiği araştırılmalıdır. Arkaik toplumsallıklar incelendiğinde temel iki yaklaşım görünür; ilki insanın doğaya karşı tahakkümü, insanın insana karşı tahakkümüyle sonuçlanmış olmasıdır, diğeri ise insanın insana karşı tahakkümünün sonucu olarak insan doğaya karşı tahakküm kurmaya başlamıştır. Bookchin bu yaklaşımlar arasından ikincisinin gerçekleştiğini düşünmektedir (İdem, 2017: 197). Bookchin’e göre ilksel-komünal toplumlarda kurumsallaşmış bir hiyerarşiden ziyade iş-bölümünün ve biyolojik olan gerekliliklerin etkinlikleri görünmektedir. Bu gerekliliklerin etkileri tarihsel alanda zorunlu olarak hiyerarşi yaratmamaktadırlar, onların içerisinde özgürlüğün gelişmesine katkıda bulunacak potansiyeller de barınmaktadır. Bookchin, bu toplumsallıklarda bu gereklilikler doğrultusunda hiyerarşik kurumların da ortaya çıktığı düşüncesini de reddetmez, sadece bu yaklaşımların diyalektik bir şekilde çözümlenmesi gerektiğini hangi unsurların nasıl tahakküm araçlarına dönüştüğünü araştırmanın gerektiğini savunur. Örneğin, patriyarka – gerontokrasi – militarizm gibi unsurlar elbette ki ilksel-komünal toplumların iş-bölümünün uzmanlaşmaya evirildiği anlarda ortaya çıkmaktadırlar. Bu tartışmanın daha detaylı analizleri için, ‘Özgürlüğün Ekolojisi’ ve ‘Kentsiz Kentleşme’ yapıtlarına bakılabilir.

“Hyerarşinin ortaya çıkma nedenleri yeterince açıktır: yaşlanmanın getirdiği fiziksel güçsüzlük, nüfus artışı, doğal felaketler, avcılık ve hayvancılık faaliyetlerini bahçecilik sorumluluklarından daha ayrıcalıklı bir hale getiren teknolojik değişimler, kamusal toplumun genişlemesi ve savaşların yaygınlaşması. Bütün bu etmenler kadınların statüsünü düşürmek pahasına erkeklerin statüsünü yükseltmiştir.” (Bookchin, 2013: 28)

Bahsettiğimiz iki kitapta da tarihsel süreçler incelenmektedir; İki çalışmada da toplumsallığın nasıl kurulduğu, içerisinde tahakküm araçlarının nasıl gelişim gösterdiği ve ‘özgürlüğün ve yurttaşlık bilinçlerinin’ hiyerarşik yapılara karşı nasıl cevaplar ürettiği görülmektedir. Bütün bir tarihsel süreci incelemek bu çalışmanın sınırlarının dışarısında kaldığından, kısaca Bookchin’in kent’e, yurttaşlığa ve teknolojiye dair düşüncelerine değinmek yeterli olacaktır. Bookchin için kent; insanların bir araya geldiği, tahakkümün ve hiyerarşinin üretilmesi kadar demokrasi ve politikanın da üretilmesine fırsat tanımış bir potansiyeldir. Bu nedenle kent ve kentleşme arasında ayırım yapar. Türkçe çevirilerde; *urbanization*’a kentleşme,

city'e de kent denmektedir. Bookchin'e göre devlet gibi tahakkümcü kurumlar ortaya çıkması kentleşmenin ürünüdür. Komün gibi özgürlükçü yapılanmalar için de kentler önemli bir merkez konum olarak düşünülmelidir. Çünkü kent içi ilişkiler karşılaşmaların yaşandığı ve toplumsallıkların kuruldukları yerlerdir. Kentin nasıl yapılandığı, içerisindeki ilişkilerin nasıl örüldüğüne göre oluşmaktadır. Bu nedenle kent algısı direk merkezi bir otoritenin doğumu ve iktidarı ele geçirerek hiyerarşinin odağı olarak görülmemelidir. Bu olaya kentleşme (*urbanization*) der ve, onun için;

“Kentleşme yalnızca kırsal kesimi değil kenti de silip süpürmektedir. Yalnızca kasaba ve köy yaşamının tarımsal ilişkilerle beslenen değer, kültür ve kurumlarını değil, kent yaşamının yurttaşlık ilişkileri ile beslenen değer, kültür ve kurumlarını da yutmaktadır. İsimsizlik, homojenlik ve kurumsal devasallık gibi boğucu özelliklere sahip kentleşme, insanlar arasındaki yakınlığı, benzersiz nitelikteki mahalleleri ve insani ölçekli bir politikayı da içinde barındıran kentsel alanı yuttuğu gibi, doğaya yakınlığı, yüksek bir yardımlaşma anlayışını ve sıkı aile ilişkilerini barındıran kırsal alanı da ortadan kaldırmaktadır.” (Bookchin, 2017: 37-38)

Kentleşme, hem kır kültürünü hem de kent kültürüne ayrı ayrı savaş açmıştır. Kır-kent savaşı olarak bilinegelen tarihi algı, aslında kentleşme'nin hem kır'a hem de kent'e yaptığı müdahaleler ve bu müdahalelere karşı verilen mücadeleler olarak görülmelidir (Bookchin, 2017: 38). Bu nedenle kent algısı ile devlet algısı eşdeğer hale getirilmemelidir. Devlet algısı, kentleşmenin bir ürünüdür. Bookchin için 'kent' ve 'devlet'in iki farklı gelenek olduğu öne sürülebilir. Tarih içerisinde bu iki ayrı gelenek çoğu zaman birbirlerine karşı iktidar mücadelesi vermişlerdir (İmga, 2017: 180). Yukarıda bahsettiğimiz diyalektik doğalcı bir yaklaşımla iki potansiyeli (devlet ve kent) de barındıran fiziki kent'in , süreklilikler ve süreksizlikler içerisinde tahakkümün üretildiği ve tahakkümün kırıldığı ve dönüştürüldüğü bir aradalıkların sağlandığı bir yaşama biçimidir.

Bookchin, kent olgusuna bakış biçiminin bir benzerini teknolojiye dair de düşünmektedir. Teknoloji tek başına iktidarın merkezi olarak kurulmasına sebep olmamıştır. Teknolojiye dair üretilen yaklaşım ve teknolojinin nasıl kullanıldığı asıl incelenmesi gereken düşüncedir. Araçsal bir doğa-teknoloji ikiliğiyle oluşturulan yaklaşımlarla doğanın tahakküm altına alınmasında teknolojinin rolünü göstermektedir. Oysa eko-teknolojik yaklaşımlar da mevcuttur ve bu yaklaşımlar hem insan refahını hem de doğanın tahakküm altına alınmasının önüne geçebilecek teknolojik gelişmeleri sağlayabileceklerdir.

“Fakat ‘teknik’ (veya *tekhne*), klasik dönem insanları için daha geniş bir anlam taşımaktaydı. Teknik sosyal ve etik bir bağlamda varlık göstermekteydi, öyle ki; kişi, Aristoteles’in deyimiyle söylemek gerekirse, kullanım değerinin yalnızca ‘nasıl’ üretildiği değil, ‘niçin’ üretildiğini de soruyordu. *Tekhne*, üretim sürecinden nihai ürüne kadar, teknik faaliyetin ‘nasıl’ının yanı sıra ‘niçin’i hakkında da metafiziksel bir yargı oluşturmaya yarayacak bir çerçeve ve etik anlatışı sunmaktaydı. Aristoteles bu etik, rasyonel ve sosyal çevre içerisinde, her zanaatın el işçileri ile ‘onlardan daha doğrusunu bilen, daha onurlu ve daha bilge’ olan ‘ustaları’ arasında bir ayrım gözetmiştir.” (Bookchin, 2015: 321)

Bookchin, Antik Yunan’daki *tekhne* kavramının sosyal ilişkilerde nasıl görüldüğünü analiz eder. Ona göre Antik Yunan’da *tekhne*, “*yapmayla ilgili ve doğru bir akıl yürütme süreci içeren bir durumdur.*” (Bookchin, 2015: 322). *Tekhne*, ‘gizil güç’tür. Bu ‘gizil güç’, yaratıcı ve düzenleyici bir ilkeye uygun etik bir yaşamı içermektedir. Oysa modern endüstrinin gerektiği dünyada ‘*teknikğin odağı öznen nesneye, üreticiden ürüne, yaratıcıdan taratılana kayar.*” (Bookchin, 2015: 323) Böylece teknik artık; emek sürecinin yoğunlaştırılması, verimlilik ve miktara odaklanılarak düşünölmeye başlanır. Hatta Horkheimer’in analizini de kabul ederek, ‘düşünmenin’, ‘sözcüklerin’ ve ‘kavramların teknik bir alete dönüşmesini eleştirir (Bookchin, 2015: 323). Bookchin için teknolojinin olumsuz yanı arkasında yatan düşünme şeklidir. Bu düşünme biçiminin ise teknolojik gelişmelerin öncesinde görünmeye başladığını ve teknolojik gelişmelerle paralel gelişme gösterdiğini düşünmektedir.

“Toplum hayatının yaygın biçimde altüst oluşu ve köklerinden koparılmış, yerinden edilmiş, atomlarına ayrılmış, mülksüz ‘kitleler’in -modern proleteryanın öncüleri- ortaya çıkışı, kitle imalatı ortaya çıkmadan çok önce halihazırda gerçekleşmiş bulunuyordu. Bilimin zihinlerde uyandırdığı yeni bir dünya imgesi -Endüstri Devrimi-nin teknik başarılarından önce ortaya çıkmış olan, madde ve harekettten ibaret, cansız bir fiziksel dünya bu gelişmeye paralel gitmekteydi.” (Bookchin, 2015: 323)

Görüldüğü gibi Bookchin için teknoloji tek başına olumsuz bir kavram değildir, kendi diyalektik okumasına göre; tahakküme dair ve özgürlüğe dair potansiyel barındırmaktadır (Bookchin, 2013: 46). Bu potansiyellerden hangisinin ön plana çıkacağı ve gelişeceği insana, insani ilişkilere ve toplumsallığa derinlemesine bağlıdır.

2.2.1.3. Yeni Bir Toplumsallık Olarak Adem-i Merkezîyetçilik ve Komünalizm

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Bookchin, ekoloji yaklaşımları ekolojik bir toplumsallığı düşünmek zorundadır. Ekolojik krizin kökleri sadece tekniğe, büyümeye, demografiye bakılarak çözülemez, onlarla beraber toplumsal ilişkilerin tarihselliğinde hiyerarşi ve tahakküm üretmiş olan kurumsal, ahlaki, tinsel değişmelere bakılmalıdır (Çay, 2020: 259). Bookchin

tarihsel incelemesinde hem hiyerarşinin yükselip alçaldığı, hem de özgürlüğün geliştiği dönemlere bakarak ‘yeni bir toplumsallık’ örülmesi gerektiğini vurgular. Yeni bir toplumsallığın odak noktasını adem-i merkeziyetçilik olarak işaret eder. İlksel komünal toplumlarda doğa ile birlikte yaşama algısının yarattığı ilişkileri analiz eder. Ona göre, ilksel komünal toplumlarda dikkat çeken üç öge görülmektedir; (i) bireye -yaşından ve cinsiyetinden bağımsız- duyulan saygı, (ii) bireylerin toplumsal olarak ve politik olarak bütünleşmeleri, (iii) yönetim biçimlerinin, kabile ve grup çıkarlarının ve çatışmalarının ötesinde geliştirdikleri ve önem verdikleri kişisel güvenlik anlayışı (İdem, 2017: 199)

Bu üç unsurun yarattığı iki temel kavramla toplumsal ekolojinin temel ilkelerinin ‘eşitsizlerin eşitliği’ ve ‘indirgenemez asgari’ olduğunu söylemek mümkündür. İlksel toplumlarda hiyerarşi olmadığından eşitlikten de bahsedilemeyecek olsa da eşitlik algısı toplumsallığa içkin bir şekilde düşünülmelidir. ‘Eşitsizlerin eşitliği’, ‘topluluk üyelerinin fiziksel, biyolojik ya da herhangi bir nedenle ortaya çıkan yetenek kaybından doğan eşitsizliklerinin toplum tarafından telafi edildiği’ bir anlayışı ifade etmektedir (İdem, 2017: 199). ‘İindirgenemez asgari’ de, bu topluluklarda üretim ilişkilerine katkısına bakılmaksızın her bireyin yaşam araçlarına ve ihtiyaçlarına göre topluluk kaynaklarından, olanaklarından yararlanma hakkını sağlayan değerler bütünü ve toplumsal bağa Radin’in verdiği tanımdır (İdem, 2017: 199). İlksel topluluklarda bu değerler sadece insanlar arası değil, insan ve insansız doğa arasındaki ilişkilerde de görülmektedir. Doğa bir zorunluluklar alanı değil, paylaşılan bir yaşam alanıdır ve tamamlayıcılık – karşılıklı ihtiyaç – ortak yaşam ilkeleri temelinde gelişmektedir (İdem, 2017: 199).

Bookchin ilksel toplumlardaki yaşantı üzerinden adem-i merkeziyetçi bir yönetimsellik projesi geliştirir; komünalizm. Bu yaklaşıma göre, yurttaşlık ilişkileri olabildiğince öz-yönetimsellik içerisinde gerçekleştirilmelidir. Anarşist teorisyen Kropotkin’in teorilerinden beslenen bir yurttaş belediyeciliğini ön plana çıkarmaya çalışır. Bookchin’e göre yönetim ne kadar öz-yönetime dayalı belediyeler tarafından gerçekleştirilse o kadar özerk – özgür – aktif bireyler üzerinden iş-birliğine ve dayanışmaya dayalı bir ekolojik toplumsallık sağlanabilir. Bookchin için doğrudan demokrasi, doğrudan eylemin en gelişmiş halidir (İmga, 2017: 181).

Günümüzdeki merkezi devletler, hiyerarşinin odak noktası olmuşlar ve toplumsal bütün ilişkileri tahakküm altında bırakmışlardır. Yurttaş meclislerinin, demokratik ilkelerle çevrili öz-yönetimsellikleri, çıkabilecek sorunların en etkili çözümlerini sağlayabilecektir. Belediyeler potansiyel olarak ‘özgürlük’ barındırmaktadırlar ve doğrudan demokrasi – yerinden yönetim de bu özgürlük potansiyelinin açığa çıkmasını sağlayabilecektir (İdem, 2017: 210). Belediyeler

arasında kurulacak konfederatif yapılar da daha büyük ilişkiler ağını örebilecektir. Bookchin için Liberter Belediyeciliğin temel özellikleri şunlardır;

- “i) Halk meclislerinin yeniden canlandırılması,
- ii) Meclislerin konfederasyonu,
- iii) Gerçek yurttaşlığın okulu olarak komünal ve konfederal siyasetin yapılandırılması,
- iv) Mülkiyetin belediyeleştirilmesi yoluyla yerel topluluğun ekonomik yetkiyle donatılması.”

(İmga, 2017: 182)

Bu meclislerin ve konfederasyonların oluşumunda dikkat edilmesi gereken birkaç unsur bulunmaktadır. Öncelikle her meclis ve konfederasyon her belediyenin ve her kentin özgül sorunlarına odaklanabileceklerdir. Bunun sağlanabilmesi için de her zaman küçük bölgenin kararına - yönetimine odaklanılması gerekmektedir, ardından daha büyük bölgeselliklere – bölgeler-arasılıklara odaklanılmalıdır. Bu ilke doğrultusunda hareket edecek meclis üyeleri aldıkları inisiyatifleri yerine getirme konusunda dayanışmacı ve sorun odaklı olmaları gerekmektedir. Meclis üyeleri aldıkları görevlerden geri çağrılabilir olmalıdır (Bookchin, 2013: 42-45; 2017: 24-31). Ayrıca hiyerarşinin temel sebeplerinden biri olan ‘uzmanlaşma’ın karşısında durabilmek için görevler ve alınan inisiyatifler rotasyon sistemiyle gerçekleştirilmelidir. Böylece, bireylerin etkinlik alanları her zaman geliştirilebilir kılınacaktır. Bütün bunların yanı sıra, meclisler ‘politika’ oluşturmak için değil yürütücülük görevleri ile ilgilenecektir. ‘Politika’ oluşturmak her zaman halk meclislerinde yerleşik yurttaşlar tarafından gerçekleştirilmelidir (İdem, 2017: 219-211). Bu yaklaşımların hepsi birbiri ile tamamlayıcı bir ilişki kurmak zorundadır, aksi takdirde tamamlayıcı ve bütünlükçü olmayan bir yaklaşım sadece bir konuya odaklanmak, -örneğin belediyecilik ya da demokrasi gibi- eksik kalacak ve herhangi bir dönüşüm yaratamayacaktır (İdem, 2017: 213).

“Komünalizm, iktidarı, karşılıklı yardımlaşmayı, indirgenemez asgariyi, doğrudan eylemi, doğrudan demokrasiyi, eşitsizlerin eşitliği ilkesini, yaşam araçlarını, çevreyi ve mülkiyeti hiyerarşik olmayan bir tarzda komünal bir toplumun bütünlüğüne yayar.” (İdem, 2017: 213)

2.2.1.4. Toplumsal Ekolojiye Yöneltilen Eleştiriler ve Sonuç

Bookchin’in ekoloji yaklaşımı; toplumsal ilişkileri dışlamayan ve toplumsal ilişkiler içerisinde bir doğa algısını kabul eden bütünlüklü bir yaklaşımdır. Ekolojik ilişkiler içerisinde; yalnızca doğa – insan ilişkisine değil, insan – insan ilişkisine de odaklanır. Bu nedenle genel olarak toplumsal ekolojinin ‘etik’ boyutunu ön plana çıkarır ve tartışmaları hem sosyolojik hem

de felsefidir. Ekoloji tartışmalarına insan-insan ilişkilerinin katılması, etik'in tartışmaya dahil edilmesi, yeni bir akılcılıkla, bütünlüklü bir analizin peşinde olunması; ekolojik yaklaşımın kamusal-alanlarda, özel-alanlarda ve bireyselliklerde aranması gerektiğini ön plana çıkarmaktadır.

Her ne kadar kendisi, insan-merkezli ve biyo-merkezli yaklaşımların ikililiği içerisinde düşünmek istemese de Bookchin'e yöneltilen temel eleştiriler; onun düşüncesinin insan-merkezci bir anlayışın ürünü olduğu yönündedir. Jardins, Bookchin'in yaklaşımını 'evrimin dümenini ele geçirme' olarak yorumlar ve insanların akıl ve bilinçle yapacağı müdahalelerin tam da insan-merkezli anlayışın ekolojik yıkımlara da yol açan düşünce geleneğinin bir ardılı olduğunu düşünmektedir (Adıyaman, 2020: 244). Benzer şekilde Peter Marshall da Bookchin'in yaklaşımının doğaya müdahalede ileri gittiğini, insanın fiilen diğer yaratıkların yöneticisi olmasını talep ettiğini, insanların doğallaştırılmasından ziyade doğanın insansallaştırılması olarak kurgulandığı yaklaşımın insan-merkezci olduğunu göremediğini ileri sürmüştür (Adıyaman, 2020: 244). Dilaver Demirağ ise Bookchin'de tek 'etik' öznenin insan olarak işaretlenmesini tartışmaya açmaktadır. Bookchin'in yaklaşımında 'insan yoksa doğada anlam yoktur.' Türünde bir algıya kapı araladığını ifade eder ve Derin Ekolojistlerin 'doğada içkin bir değer olduğu'nu söylemesi nasıl ideolojik bir tespitse Bookchin'in yaklaşımının da ideolojik bir tespit olduğunu ortaya koyar. Demirağ için iki yaklaşımın da tespitini üreten insan olduğundan kesinliği hakkında emin olunamaz ve olası önermeler ideolojik olmaya mahkumdur (Adıyaman, 2020: 244). Demirağ'ın düşüncelerine ilerde ek-anarşizm bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde odaklanılacaktır. Son olarak, Rolf Cantzen'e göre;

“Bookchin'in doğayı nesnel olarak temellendirilmiş bir etiğin kaynağı olarak devreye sokmayı önermesi, evrensel ölçekte geçerli olma talebi taşıması, 'doğaya içkin bir anlam'dan söz etmesi, hatta evrende bile 'etik bir anlam' keşfetmesi, doğadan betimleyici olarak yorumlanan bir olgunun toplumsal alana taşıması yanlış bir çıkarsamadır.” (Cantzen'denakt.Adıyaman, 2020: 245)

Hatta Cantzen için, insan-merkezli bir temellendirme anlayışı 'değerlendirme mantığı' düzlemini terk etmemektedir. Bununla beraber, böyle bir anlayış, doğaya gösterilmesi gereken dikkati ve özeni -dinsel ya da büyüsel ilişkide olduğundan- çok daha az sorumluluk ve yükümlülük ile gerçekleştirmektedir (Adıyaman, 2020: 245).

Görüldüğü gibi Bookchin'in (i) ekoloji tartışmalarını genişleterek toplumsal ilişkileri de ekolojinin konusu olarak işaretlemesi, (ii) toplumsal ilişkilere yoğunlaşması ve (iii) o

yoğunluktan yönelerek doğayla ilişkiyi oluşturmaya çalışması insan-merkezci geleneğin yaklaşımlarını içermektedir ve bu durum bazı eleştirmenlerin gözlerinden kaçmamıştır. Bookchin'in etikle sorguladığı tarihsel-toplumsal ilişkileri, doğa'nın bütünlüğü içerisinde gördüğü genişletilmiş doğa algısı; tarihsel insanın doğa algısıdır. Gene de, Bookchin çevre-merkezli düşünme önerisi konusunda önemli haklılıklar içermektedir. Toplumsal ekoloji düşüncesiyle insan-dışı doğaya bakmak, onun hakkında düşünmek zaten insanlarca gerçekleştirilmektedir ve bu bahsetme çabaları bazen 'dini', 'tinsel' ya da 'mitik' göndermelere sızamaktadır ki bu göndermeler de 'insan'ın 'dini', 'tinsel' ya da 'mitik' kurgularıdır. Bu tartışma, kendi çok boyutluluğunda devinmeye devam edecektir. Bu tartışmayı Eko-Feminist Plumwood'un Bookchin'e dair eleştirisiyle bitirmek sorgulamak açısından önemli olacaktır.

“Bookchin'in yapıtında 'atacılık' ve 'ilkelciliğe' sürekli kötü göndermeler yapılmasında karşıtumsal (oppositional) bir akıl kavramının korunduğu görülüyor, bu kavramın dışladıklarına yönelik daimi bir korku ve inkar okunuyor.

Aynı şekilde, insanların (Bookchin'in 'kendisini bilip, kendi evrimini yönlendirebilen düşünen bir doğa, kendisini-düşünebilen ilk doğa' (1990:182) olarak tanımlamış olduğu) 'ikinci doğa'yı temsil ettiği ekolojik bir toplumda, kurtuluş kavramı, geleneksel ve hiyerarşik insan modelini, yani doğayı kendi büyük çıkarları adına yöneten rasyonel 'kahyalar' modelini desteklemek için kullanılır. “Kendi bilincine varmış doğa olarak insan' kavramı ilk doğaya hiçbir bağımsızlık, farklılık ve kendi kendini yönlendirme alanı tanımaz ve rasyonel 'ikinci doğa' ile rasyonel-olmayan ilk doğa arasındaki çıkar çatışmasını dile getirmeyi olanaksızlaştırır. Demek ki Bookchin'in toplumsal ekoloji yorumu, insan toplumundaki bazı hiyerarşi biçimlerine odaklanır, ama hümanist Aydınlanmacı, Hegelci ve Marksist geleneklerin pek çok sorunlu yönünü de miras alır (Plumwood, 1981) İnsanın doğayı sömürgeleştirmesiyle yakından bağlantılı olan varsayımları savunup, bunlara dayanan insanlararası hiyerarşi biçimlerini korur. Toplumsal ekoloji her ne kadar kendisini tahakküme yönbelik farklı eleştirileri uzlaştırmanın bir yolu olarak sunsa da en azından Bookchin'in yorumu bu hedefin çok uzağına düşüyor.” (Plumwood, 2017: 29)

2.2.2. Eko-Sosyalizm ve Eko-Marksizim

Politik ekoloji içerisinde Eko-Sosyalizm Marksist paradigmlar (ekonomi üzerine – sınıf temelli – diyalektik görüşler üzerine) doğrultusunda ekolojik krizler ve doğa ile kurulacak ilişkiye dair sorun ve çözümleri analiz eder. Eko-Sosyalizm de kendi içerisinde Marksizmin yorumlarına göre farklı yaklaşımlar ve iç tartışmalar mevcuttur. Eko-Sosyalist görüşün temel düşünürleri arasında; O'Conner, Gorz, Communer, Mellor (Eko-Feminizm), Kovel, Löwy, Foster, Clark, York ve yakın zamanda ekoloji konusuna da değinmeye başlamış sosyal bilimci Marksistler bulunmaktadır. Ekolojiye dair yaklaşımlarının temelinde Marx ve Engels'in kapitalizm eleştirileri ve bu eleştirilerin içerisinde yer alan doğa tahribatı, emek sömürsü,

yabancılaşma ve doğanın diyalektiği yaklaşımları ile ‘inorganik beden’ – ‘metabolik ilişki’ ve ‘insanın doğalaşması, doğanın insanlaşması’ gibi kavramlar esas olarak görülmektedir (Çoban, 2021; Foster, 2015).

Marx ve Engels’in yaklaşımlarına değinmeden önce Eko-Sosyalizmin, ekolojik krizin temelinde gördüğü kapitalist iktisat sisteminden ve emek/doğa sömürsünden bahsetmek faydalı olacaktır. Kartal’ın çalışmasında kapitalist üretim biçiminin iki temel özelliğine işaret edilmektedir: İlki, doğanın hammadde ve doğal kaynak olarak nitelendirilmesi, ikincisi ise, üretim araçlarının mülkiyetinin burjuvaziye ait olması ile proleteryanın emek gücünün iş gücü olarak satın alınması (Kartal, 2021: 505). Doğaya ve emeğe dair bu iki yaklaşım ‘Büyü ya da yok ol’ düsturundaki kapitalizmin bitmek tükenmek bilmez saldırısını açık hale getirmektedir. Kapitalist yaklaşımlar; ekonominin sürekli büyümesini ve karın sürekli artmasını hedeflemektedir ve bu yaklaşım doğrultusunda kapitalizmin anti-ekolojik olduğu iddia edilmektedir (Kartal, 2021: 506). Bu nedenle Eko-Sosyalist yaklaşımlara göre kapitalist sistem içerisinde ekolojik bir tavır sergilenemeyecektir (Löwy ve Kovel, 2005). Kapitalist sistem; ‘sermaye, teknoloji ve bürokrasi’ yoğun yollarla çözüm aramaktadır. Bu üçlü yaklaşıma göre üretilen çözümlerde; teknoloji fetişleştirilmekte, doğa aşılması gereken bir engel olarak tanımlanmakta, bürokrasi, sermaye çıkarlarını korumak üzerinden tavır almaktadır. Bunların yanı sıra, kapitalizm üretim odaklı olmak kadar tüketim odaklı bir görünüme de sahiptir. Üretimin asıl amacı ürünlerin tüketilmesi ile geliri artırmak olduğundan, kapitalizm her şeyi metaya dönüştürerek ‘doğayı’ tüketim çılgınlığına hapsedmektedir. Doğa artık hem kaynak hem de atık deposuna dönüşmektedir (Benlisoy, 2017: 300). Eko-Sosyalistlere göre, yeşil-kapitalizm mümkün olamayacaktır çünkü kapitalizm ekolojik krizi çözmek yerine yönetmeye çalışmaktadır. Ekolojik krizin çözümü alternatif bir toplumsal örgütlenme biçimini de kapsamak zorundadır (Benlisoy, 2017: 304-305). Eko-Sosyalistler; kapitalist sistemin kendisini sorun haline getirmeyen ekolojik yaklaşımların ekolojiye dair önemli adımları atamayacağını düşünmektedir.

Çoban, ekoloji konusunu gündemine getiren Marksist yaklaşımları Eko-Marksizm olarak nitelendirmektedir. Eko-Marksizmin dört birleştirici unsuru olduğunu dile getirir; (i) ekolojik sorunlarının kaynağının kapitalizm olarak vurgulanması, (ii) ortak tema olarak sınıfsal çözümlere odaklanılması, (iii) Marksizm ile ekoloji arasında bir diyalog arama çabası, (iv) çözüm yolu olarak Eko-Sosyalizmin, eko-komünizmin işaret edilmesidir (Çoban, 2021).

“Bizce ekoloji krizleri ve toplumsal çöküntüler birbirleriyle yakından ilişkilidir ve aynı yapısal güçlerin değişik görünümüleri olarak değerlendirilmelidir. Ekoloji krizleri büyük ölçüde, yeryüzünün

ekolojik istikrarsızlığı zaptetme ve bu istikrarsızlığın etkilerini azaltma kapasitesini aşan dizginsiz sanayileşmeden kaynaklanıyor. Toplumsal çöküntüler ise, yolunun üzerinde duran toplumlarda sebep olduğu parçalayıcı etkilerle beraber emperyalizmin küreselleşme olarak bilinen biçiminden kaynaklanıyor. Üstelik bu temel güçler aslında aynı eğilimin değişik görünümleridir ve bunlar bütünü hareket ettiren esas dinamik olarak görülmelidir: Dünyadaki kapitalist sistemin yayılması.” (Löwy ve Kovel, 2005)

Löwy ve Kovel’in ‘*Eko-Sosyalist Bir Manifesto*’da açık bir şekilde dile getirdiği gibi; kapitalizmin yayılması, ekolojik krizlerin ve toplumsal çöküntülerin temel sebebidir. Bu nedenle ekolojik krizlere dair tutum takınırken Marx’ın kapitalizm çözümlemesinde işaret ettiği sorunları da dikkate almak gerekmektedir.

Ekoloji tartışmaları içerisinde Marx’ın konumu tartışmalıdır. Üç gruba ayrılan bu tartışmada, (i) Marx’ın anti-ekolojik olduğunu düşünenler, Marx’ı, Prometheus’çuluğu ve reel-sosyalizm düşünceleri doğrultusunda eleştirmektedirler. (ii) Benton, Giddens, Soper, Bookchin gibi düşünürlere göre, Marx, Prometheus’çuluğu seçmiş olsa da, düşüncelerinde ekolojik tartışma açısından faydalı – aydınlatıcı unsurlar bulunmaktadır. (iii) Burkett, Foster, Perelman, Lebowitz gibi düşünürlere göre de; Marx, ekolojik yıkımın farkındadır ve bunu teorisinde zaten sorunsallaştırmaktadır. Kapitalizm ve komünizm analizlerinde sıklıkla ekolojik sorunlara yer vermektedir, geleceğin toplumunda sürdürülebilirlik merkezi bir kavram olarak düşünülmelidir (Turhan ve Atay, 2012: 139).

Marksizm ile Ekolojiyi bir arada okuyabilmek için Marx’ın -yukarıda bahsettiğimiz- kavramlarına odaklanmakta fayda olacaktır. Marx’a göre doğa, insanın ‘inorganik beden’idir. Bu argümana göre, insan doğal bir varlıktır ve inorganik beden olarak doğa ise -ele geçirilecek, kontrol edilecek bir şey değil- yaşamın sürdürülebilmesi için uyum içerisinde bir ilişkinin kurulacağı bir yaklaşımla görülmelidir. Doğal bir varlık ile doğa arasındaki ilişki ‘emek’ süreçleriyle ilgili olarak ele alınmaktadır (Çoban, 2021). ‘Metabolik ilişki’ ise organizmaların çevresiyle girdiği ilişkileri ifade eder, yani organizmalar kendi varlıklarını sürdürebilmek için, çevreleriyle ilişki halindedirler, çevrelerinden aldıkları enerjileri dönüştürerek kendilerini var ederler. Marx’ta bu anlatı ‘toplumsal metabolizma’ olarak da görünmektedir ve toplum-doğa, tarih-doğa gibi birliktelikler metabolik ilişkiler ile metaforlaştırılarak birlikte düşünülmektedir. Emek ve değer teorileri üzerinden bu konu tartışılmaktadır (Çoban, 2021.). Foster bu konuyu ele alırken Marx’ın eleştirel yaklaşımı olan ‘metabolik çatlak’tan bahsetmektedir. Marx’ın emek ve değer teorileri, doğayla uyumlu -metabolik- bir ilişkiyi emek ve kullanım değeri ile ele almaktadır. Fakat kapitalist yaklaşımlarla toplumsal ilişkilerde ve doğayla kurulan ilişkilerde metabolik çatlak ortaya çıkmıştır. Kapitalizmin insanı da doğayı da, kaynak olarak

görmektedir. Verimlilik artırmak için ikisini de eş zamanlı olarak sömürmektedir (Foster, 2015: 15-17). Oysa Marx’a göre metabolik ilişki; insanın kendi toplumsallığıyla ve doğayla uyumlu bir ilişkisini ifade etmektedir.

“Bu çerçevede özgürlük sadece şunlardan oluşabilir toplumsallaşmış insan, yani ortak üreticiler insanın doğayla metabolizmasını kendi kolektif kontrolleri altına alarak rasyonel bir biçimde yönetebilirler... Bunu daha az enerji harcayarak ve kendi insan doğalarına en uygun ve iyi koşullar altında yapabilirler.” (Marx, akt. Foster, 2015: 18)

Metabolik ilişkilerde mülkiyet ve kapitalizm ile ortaya çıkan çatlak, Marx’ta bir başka yaklaşıma kapı ararlar; ‘yabancılaşma’. Kapitalist ilişkilerle ortaya çıkan durum öncelikle insanın kendi emeğine (kapitalist üretim ilişkilerinde, kapitalistlerin işçinin emeği sonucu ortaya çıkan artı ürünlere el koyması), ardından kendisine (kapitalist üretim süreçlerinde işçini bütün zamanının kapitalistler tarafından organize edilmesi), sonrasında toplumsal ilişkilerine (üretim ilişkileri odaklı bir toplumsallaşmanın yaygınlaşması) ve doğaya (işçinin emeğinden, kendisinden ve ilişkilerinden koparılmasıyla ile bütün yaşantının kontrol altına alınması) yabancılaşmasıdır. Emek, aslında doğayı deneyimleme sürecidir. Kapitalist üretim ilişkilerinde mekanik üretiminin artması ve emek zamanının - saat-zamanına sıkıştırılarak – değişim dönüşüm süreçlerindeki deneyimlerinden uzaklaşmaktadırlar böylece insanlar kendi doğalarına yabancılaşmaktadırlar (Çoban, 2021; Kartal, 2021: 510- 521)

Bu doğrultuda son olarak da Marx’ta ‘doğanın insanlaşması’ ve ‘insanın doğalaşması’ yaklaşımlarından bahsedilebilir. Marx’taki bu karşılıklı okuma, düalist bir karşıtlık içerisinde kurulan natüralizm ve hümanizmi eleştirmekte ve onları birbirlerine eş ve birbirlerine muhtaç kılmaktadır. İnsan, varlığını sürdürmek için doğaya muhtaçtır ve doğa’da insanın emeği ile gerçekleştirdiği katkılarla gelişmektedir (Çoban, 2021) Burada insanın etkilerini düşünürken dikkat etmek gerekmektedir; burada bahsedilen insan yaklaşımı, doğayı anlamaya özen gösteren, onun kendisine içkin gerekliliklerinin farkında olarak onları korumaya ve geliştirmeye yatkın hareket eden insandır. Kapitalist yaklaşımın geliştirdiği şekilde onu bir kaynak olarak gören insan değildir.

Eko-Sosyalizm, Marksist yaklaşımdaki ele alınan kapitalizm eleştirisinin ekolojik yaklaşımlara hem önemli bir felsefi bakış açısı kazandırdığını, hem de politik bir tavır meselesi olduğunu düşündürür. Marx’ın düşüncelerini ekoloji ile birlikte yorumlamak; bir yandan kapitalizmin çıkmazlarını gösterirken bir yandan ekolojik-politik yaklaşımları oluşturmaktadır. Örneğin Benlisoy’un çalışmasına göre;

i) Diyalektik yaklaşım doğrultusunda, insan doğa üzerinde egemen değildir. Bir yandan insan emeği ile doğayı dönüştürürken bir yandan da doğadaki dönüşümle birlikte kendisi de dönüşmektedir (Benlisoy, 2017: 309.)

ii) Soper'e göre, Hem aydınlanmanın düşman doğa algısı hem de tarihsiz – masum doğa algısı birlikte yanlıştır (Benlisoy, 2017: 310).

iii) Kovel'e göre Marx'ın doğaya dair yaklaşımları asli değildir, örneğin geç dönem eserlerinde, daha pasif bir doğa algısı görülür olmaktadır. Fakat Marx'ın ortaklaşa üretimin özgürleşmesi ve yabancılaşmadan kendilerini azade kılan toplumsallık ile ekolojinin konusu genişlemektedir (Benlisoy, 2017: 311).

iv) Löwy'ye göre, Marx'ta teknolojik gelişmeler, üretimin artırılması amacıyla değil, özgür zamanın artırılması amacıyla önemli ve gerekli görülmektedir. 'Üretici güçlerin gelişimi' olarak vurgulanan ilerleme yaklaşımı, salt teknolojik ve ekonomik olarak düşünülmemeli toplumsal ve ilişkisel olarak da düşünülmelidir. Örneğin, kapitalist devlet aygıtını yıkmak ve alternatif politika üretimi sağlayacak aygıtlar geliştirmek de bu konuyla ilişkilidir (Benlisoy, 2017: 311).

v) Tanuro'ya göre, Marx'ın yaklaşımı ekolojik düşünce açısından çelişkiler barındırmaktadır ve klasik 'kaynak>ürün>atık' şeması ile düşünmenin ötesine geçilmelidir. Marx, yenilenebilir enerji ve yenilenemez enerji arası farkın farkında değildir ve bu nedenle Marx'ın düşünceleri sermaye-doğa çelişkilerinin ötesinde düşünülebilecek şekilde geliştirilmelidir (Benlisoy, 2017: 313). Ayrıca Tanuro; insanın doğa üzerindeki hakimiyetine dair algı ve eylemlerin terk edilmesini, doğanın kaynak ve atık deposu olarak faydacı bir şekilde kurgulanmasının önüne geçilmesini, enerji kaynakları ve onların dönüşüm yöntemlerinin sorgulanmasını, emeğin üretkenliğinin artmasına eleştirel bir bakış geliştirilmesini önermektedir (Turhan ve Atay, 2015: 145).

vi) Foster ve Burkett'e göre; Marx'a yöneltilen eksik ve anti-ekolojik eleştirileri yanlıştır. Foster; metabolik ilişki ve yabancılaşma kavramları ile Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ekolojik bir paradigma olduğunu düşünmektedir. Marx için zenginliği oluşturan şey 'kullanım değeri'dir ve bu yaklaşım doğrultusunda doğa da emek kadar zenginliğin kaynağıdır ve önemlidir (Foster'danakt.Benlisoy, 2017: 314).

Bu eleştirel tartışmalar daha da çoğaltılabilir, yalnız Eko-Sosyalizmin temel görüşünü ortaya çıkarmak için yeterlidir. Ekolojik bir politika olarak Eko-Sosyalizm; Marx'ın yaklaşımlarında ekolojik bir tavır görür ya da o yaklaşımları ekolojik bir halde getirmek için sorgular. Sonuç olarak ekolojik yaklaşımlara önemli katkılar sağlamaktadır;

i) Kapitalizmin anti-ekolojik olması ve kapitalizmin çözülmesi gerçekleşmeden ekolojik bir tavır alınamayacağı

ii) İnsanın doğanın bir parçası olarak düşünülmesi gerekliliği ve anti-hümanist yaklaşımlarla ekolojik bir tavır alınamayacağı

iii) Doğanın emek kadar değerli olduğu ve insanın doğa ile uyumlu bir yaşamının gerçekleştirilmesi için sürdürülebilirlik odaklı ekolojik yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğu

iv) Üretici güçlerin özgür bir şekilde gelişmesinin gerekliliği ile kurulacak yeni/radikal bir toplumsallığa ihtiyaç duyulduğu (Löwy ve Kovel, 2005.)

v) Değerin, değişimden ziyade, kullanıma ait olduğu. Kullanım değerinin değişim değerinin üzerinde belirlenmesi doğrultusunda ekonomik faaliyetleri geniş kapsamlı düşünerek yeniden tasarlamak (Löwy ve Kovel, 2005)

vi) Teknolojiye dair tavır alınırken; doğanın ve toplumsallıkların kendini sürdürebilmesine zarar vermeyecek yaklaşımlara odaklanmak ve gelişmenin ana hedefinin serbest zamanın artması olarak kurgulamak

vii) İnsan-merkezciliğe ya da canlı-merkezciliğe karşı eleştirel yaklaşılırken, ekosentrik bir etik anlayışını ("insan ve doğal çevresi arasındaki ahlaki ilişkileri ele alan, çevreye yönelik verilen kararları ahlaki boyutta irdeleyen, doğanın korunması ile birlikte aynı zamanda bireylerin ekolojik yurttaşlık kimliğine sahip olması gerektiğini belirtmek" (Kartal, 2021: 516)) geliştirmek

"Ekososyalizm kavramı üreticilerin üretim araçlarıyla yeniden birleştikleri, doğrudan demokrasinin temel alındığı, kullanım değerinin hakim olduğu bir sosyalizmi ve ayrıca 'büyümenin' sınırlarına saygı gösterildiği, doğanın bir kaynak olarak görülmediği, kendine mündemiç bir değere sahip olduğu bir topluma atıfta bulunur. Ekososyalizm, üretim araçlarının toplumun mülkiyetine geçtiği, her türlü üretim ve yatırım kararlarının demokratik, aşağıdan ve çoğulcu bir plan çerçevesinde belirlendiği, üretici güçlerin ekolojik rasyonellik çerçevesinde radikal biçimde yeniden yapılandırıldığı, ekosistemlerin onarılmasının, insanı ihtiyaçların giderilmesiyle birlikte temel toplumsal ilkelerden biri haline geldiği, kapitalizmin aksine, kullanım değerinin değişim değeri üzerinde hakim olduğu bir toplumu hedefler." (Benlisoy. 2021: 319)

Eko-Sosyalistlerin yaklaşımlarına dair eleştiriler hem teorik hem de pratik alanda karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle pratik alanda, 1900'lerde kurulan 'sosyalist' (?) devletlerin ve federasyonların ekolojiye dair takındıkları tutumlar genel olarak kapitalist yaklaşımlardan farklılıklar sergilememektedir. SSCB ve Çin başta olmak üzere üretim odaklı devletçi

yaklaşımlar bir çok yerde ekolojik talana sebebiyet vermiştir. Bu pratik göstergeler her ne kadar Eko-Sosyalistler tarafından sosyalizmin yanlış yorumları olarak işaret edilse de Eko-Sosyalistlere karşı geliştirilen argümanları beslemektedir. Teorik alanda, Eko-Sosyalizmin ekoloji konusunda temel eleştireliliğini kapitalizm odaklı kılması sorgulanmalıdır. Kapitalizmin, rasyonel eleştirileri doğrultusunda kurgulanan ekolojik yaklaşımlar, ekoloji dair oluşturulması elzem olan yaklaşımları düşündürmek konusunda yetersiz kalabilmektedir. Bazı Eko-Sosyalistler, ataerkil yapının etkilerini ve ortaya çıkan diğer kültürel politikadaki ve kimlik politikalarındaki tahakküm ilişkilerini göz ardı etmektedirler. Ancak son dönemlerde bu konulara da odaklanan Eko-Sosyalist yaklaşımlar geliştirilmeye başlanmıştır. Bunun yanı sıra daha temelden bir eleştiri olarak -Bookchin'e dair geliştirilen eleştiriler gibi- Eko-Sosyalizmin insan-merkezli bir düşünce biçimi olduğu ve doğayı insan düşüncelerine tabi kıldığı yaklaşımı eleştirilebilir. Eko-Sosyalizm, kendi ontolojisini ve epistemolojisini Marksist paradigmlar içerisinde aradığından; insan-dışı doğa'nın kendisine ait bir değerinin olduğu ya da onun iç ilişkilerinde insandan bağımsız düşünülmesi gerektiği gibi 'Derin Ekolojistlerce' benimsenmiş yaklaşımlar karşısında tarihsel-toplumsal doğa algısı içerisinde 'sabit' kalmaktadır. Doğanın kendi imkanlarını ihmal edebilmektedir. Eko-Sosyalizm, insan-odaklı hatta emek-odaklı bir ekoloji yaklaşımıdır. Her ne kadar insanın doğanın bir parçası olduğu düşüncesiyle eşitlikçi bir doğa algısına yönelindiği iddia edilse de; emeğin salt insana ait olduğu düşüncesi, insanı diğer varlıklar karşısında ayrıcalıklı bir konuma taşımaktadır. Bununla beraber rasyonel yaklaşımlar iddiası ile de, insana kontrol edici – yönetici – düzenleyici bir sorumluluk verilmektedir. Gene 'Sosyal Ekoloji' bölümünde olduğu gibi bütünlüklü bir ekoloji anlayışı ve tartışması için diğer yaklaşımların tavırlarına odaklanmak ve bu tartışmaları çalışmanın son bölümünde tekrar düşünmek gerekecektir.

2.2.2 Eko-Feminizm

Eko-Feminizm kavramı ilk olarak 1974 yılında Françoise d'Eaubonne tarafından '*Le Feminisme ou la Mort*' (Feminizm ya da Ölüm) adlı kitapta kullanılmıştır. Bu yaklaşıma göre doğa tahribatı ve toplumsal cinsiyet tartışmaları arasında bir bağlantı kurulması amaçlanır. Eko-Feminizme göre, ataerkil toplum düzeni, hem kadınlar üzerinde hem de doğa üzerinde tahakküm kurmakta ve tahribat yaratmaktadır (Ongun, 2017: 389). Eko-Feminizm, Eko-Feministlerin doğaya dair ve kadına dair yaklaşımların farklılıklarından ötürü kendi içlerinde bazı farklılıklar göstermektedir. Warren'a göre bu farklılıklara rağmen tüm Eko-Feministlerin ortak görüşlerini toparlar;

- “1. Doğa üzerindeki tahakkümle kadın üzerindeki tahakküm arasında önemli bir ilişki vardır.
2. Doğa ve kadın üzerindeki tahakküme tam anlamıyla vakıf olabilmek için bu ilişkinin doğasını anlamak gerekir.
3. Feminist teori ve uygulama ekolojik bir bakış açısı içermelidir.
4. Ekolojik sorunlara çözüm arayışları feminist bir bakış açısı içermelidir.” (Warren’denakt. Olgun. 2017: 388-389)

Bu yaklaşımlar doğrultusunda Eko-Feminizm, ataerkil yapıyı ve uygulamalarını sorunsallaştırır ve bu konularda ekolojik ve feminist perspektifler geliştirir. Bu iki yaklaşımın bir aradalığı üzerinden düşünülünce Eko-Feminizm; çevrecilikten anti-militarizme, sınıf tartışmalarından ırkçılığa, teknoloji tartışmalarından (nükleer silahlar, üreme teknolojileri, gıda ilaçları..) hayvan özgürleşmesine kadar geniş bir perspektife sahiptir (Olgun, 2017a: 389) Eaton ve Lorentzen; Eko-Feminist tartışmaları üç temel yaklaşım içerisinde okumanın yararlı olduğunu düşünmektedir; ampirik, kavramsal ve epistemolojik. (i) Ampirik yaklaşım; çevre sorunlarının gündelik hayattaki etkilerine odaklanmaktadır. Ataerkil yapının toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümlerinde, aile geçiminin sürdürülmesini sağlayan yiyecek ve giyecek tedarikini ‘kadın işi’ olarak belirlemiştir. Kadınların iktisadi kaynaklara ulaşımı büyük ölçüde kapalıdır. Çevre sorunlarının yarattığı tahribatlar (zehirli ilaçlarla üretilen gıdalar, su sorunları vs.) kadınların maruz kaldığı zorlukları daha da artırmaktadır. (ii) Kavramsal yaklaşım; kadın ve doğa kavramlarının sembolik ilişkileri ve kavramsal içerikleri hakkında üretilen tartışmalara odaklanır. Batı kültürü, düalist ve hiyerarşiktir. Kadın, bedenle, cinsellikle, hisle, doğayla ve maddeyle; erkek ise, akılla, tanrıyla, mantıkla, kültürle, ruhla özdeşleştirilmiştir. Ataerkil yapılar ve yaklaşımlara göre bu dikotomilerde, erkeğin özdeşleştiği kavramlar kadının özdeşleştirildiği kavramdan daha değerli ve önemli kılınmaktadır. Bu da doğa ve kadın üzerindeki tahakkümü meşrulaştıran dini – felsefi – bilimsel – kültürel yaklaşımlar üretmektedir. (iii) Epistemolojik yaklaşım; kadın-doğa birlikteliğinin tarihsel/toplumsal çeşitli yakınlıklarından ötürü ortaya çıkan ‘bilgi’ sorunsalına odaklanır. Çocuk doğurma, besleme, büyütme, hayatın sürdürülebilirliği için gerekli işlerin gerçekleştirilmesi gibi doğaya ve yaşam döngüsüne uygun bilgilere kadınların daha fazla vakıf olması gerçekliği ile kadınların ekolojik sorunlara dair epistemolojik olarak ayrıcalıklı konumunu, bu sorunların çözümleri için avantaj olarak kullanabilmenin tartışmalarını içermektedir (Eaton, ve Lorentzen’tenakt.Olgun, 2017a: 390).

Eko-Feministler, ampirik tartışmalar olarak doğanın ve kadının tahakküm altına alınması ile ortaya çıkan sorunlar konusunda büyük ölçüde ortaklaşmaktadır. Yalnız kavramsal yaklaşım doğrultusunda kurgulanan kadın-erkek ve doğa-kültür gibi ikililikleri yorumlama

konusunda ve bu yorumlardan ortaya çıkan epistemolojik yaklaşımla kurgulanan politik tartışmalarda farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar. Temel olarak; Liberal Eko-Feminizm, Kültürel Eko-Feminizm, Sosyal Eko-Feminizm, Sosyalist Eko-Feminizm gibi yaklaşımlar eko-feminist bakış açılarını çeşitlendirmektedir. Bu yaklaşımların temel bakış açılarını incelemeyen önce kadın-doğa ilişkisine dair tarihsel yaklaşımın hangi örüntülerden geçtiğini anlamak için anaerkil dönemden ataerkil döneme geçiş üzerine yapılan antropolojik/tarihsel okumalara odaklanmakta fayda olacaktır.

Stone (2000) Tanrılar Kadıncık adlı çalışmasında arkeolojik ve antropolojik çalışmaların erken dönemlerinde ataerkil bakış açısının bilimsel alanda hakim olduğunun ve araştırmaların eril perspektiflerle oluşturulduğunun altını çizer. Ona göre, mitolojik anlatılar eril bakış açısı içerisinden yorumlanarak arkeolojik bulgular üzerinden antropolojik çıkarsamalar yapılmıştır. Stone'a göre, ataerkil dönemden önce uzun bir dönem boyunca anaerkil dönem yaşanmıştır. Bu dönemin varlığını kanıtlayan üç özellik görünmektedir. İlki; 'doğum mucize'sinde babalığın rolü bilinmemektedir ve sadece kadın kendi benzerini yaratabilmektedir. İkincisi, ilksel kut törenlerinde kadınların yürütücülüğünü ve sürdürücülüğünü yaptığı şekillerde gerçekleşmektedir. Üçüncüsü ise tapınılan yaratıcı ilahlar kadın figürleridir (Stone, 2000). Bu üç özellik sonucu kadının toplumsal alandaki konumu düşünüldüğünde; soy ilişkileri kadınların belirleyiciliğindedir ve tarım işleri ve tapım ritüelleri kadının aktif olduğu alanlardır. Doğumları kadınlar, kadınlar ile beraber gerçekleştirir. Kadınlar soy üzerinde belirleyicidir; böylece kutsal evlilik törenleri ve miras ilişkileri de kadınlar üzerinden ilerler. Ayrıca, erkek olası yetkilerini kadın ile ilişkisi doğrultusunda kazanmaktadır (Stone, 2000). Stone'un çalışması ataerkil dönemin kadınlar üzerinde yavaş yavaş kurduğu baskı ve tahakküm ilişkilerinin tarihsel bir hatta nasıl geliştiğini mitolojik/dini anlatıların nasıl dönüşüme uğradıkları üzerinden açıklar.

Erbil (2018)'in çalışması ise -Kibele'den Pandora'ya Kadınların Tarihsel Yenilgisi- Paleolitik çağlardan, Geç Neolitik çağa kadar kadınların toplumsal alandaki etkilerini görmemiz açısından önemlidir. Paleolitik çağda Homo Erectus, avcı-toplayıcı bir hayat sürmektedir. Zaman ilerledikçe; taş - kemik – odun ve sarmaşık kullanmaya başlayacak, dil geliştirmeye başlayacak, ateşi kontrol etmeyi öğrenecek ve tarım ile beraber Neolitik çağda yerleşik hayata geçecektir. İlksel dönemlerde bireyden ziyade topluluk ön plandadır. Tarımın ilk dönemine kadar; toplumsal alanda keskin bir ayrım bulunmamaktadır. Cinsel ilişkinin doğumdaki etkisi keşfedilmemiştir. Büyük ihtimalle yaşadıkları yerlerde (mağara - yarıklarda - ağaçlarda) yaşayan bir ruhun kadının karnına girdiğini düşünmektedirler. Yaşam verici niteliği ile kadın önemli kabul edilmektedir (Erbil, 2018). Bu özelliklerinden dolayı olarak kadınlar

genellikle toplayıcı, erkekler genellikle avcı rolündedir. Gündelik hayatta beslenme ve korunma ön plandadır. Beslenme ve korunmanın karşılıklı önemi, kadın ve erkek arasında karşılıklı bir önem yaratmıştır. Hangi yiyeceklerin nerelerde nasıl yetiştiği konusunda kadınlar daha fazla şey öğrenmektedir, ki bu durum ilerde şifacılığın ve tarımın kadınlar tarafından geliştiğinin nedenleri arasında görülmektedir (Erbil, 2018). Orta Paleolitik dönemde ölümlerin düzenli bir şekilde mağaralara gömülmesi ile ilksel din düşüncelerinin ortaya çıktığı düşünülmektedir. Dilin gelişmesi, dinsel öğelerin ortaya çıkmasının ardından “Çoğalmayı garantileyen doğurgan bir varlık, çocuk bakıcısı, doğa bilimcisi, beslenme uzmanı ve hekimliğin tek bir bedende cisimleşmesi, doğaldır ki o bedene toplum içinde önemli bir yer sağlayacak; onun yetenekleri ve becerilerinden dolayı mistik bir yere oturacaktır.” (Erbil, 2018: 29-30) Üst Paleolitik dönemde müzik enstrümanlarının kullanılmaya başlanması ile dinsel ritüeller de gelişmeler olmuştur. O döneme dair yapılan kazı çalışmalarında Obsidiyen, kemik ve fildişi gibi malzemeler ile günümüzde ‘Venüs’ adı verilen kadın heykellerine rastlanmaktadır (Erbil, 2018). Verimlilik sembolü olarak düşünülen heykellerin varlığı ve dinsel gelişmelerle beraber kadınların statüsü ‘tanrıçalık’a doğru ilerlemektedir. Ayrıca toplumsal alanda göçerlikten ziyade görece daha yerleşik yaşam alanları kurulmaya, topluluklar kabile şeklinde yaşayarak büyümeye başlamıştır. Klan içerisinde cinsel ilişkilerin tek eşlilik yaşanmadığı, yasakların sadece ana-oğul ve kardeş ilişkileri üzerinden oluşturulduğu görülmektedir. (Erbil, 2018: 32-33). Böylece, Üst Paleolitik sonlarına doğru, anaerik yaşam gözükmeye başlamıştır. Neolitik çağa dair yapılan çalışmalarda toplumsal alanda kadın ve erkeğin eşit olduğu görülmüştür. Mağara resimlerinde insan figürlerinde kadının doğururken ve cinsel ilişkide bulunurken gibi tasvir edildiği görülmüştür. Tapınaklarda ise av sahneleri ve törensel sahneler resmedilmiştir. Kadınların kutsallığının söz konusu olduğu, toplum içerisinde aktif kamusal işlerle uğraştığı görülürken bu özellikleri üzerinden hiçbir şekilde erkeğe karşı baskın bir pozisyonda bulunduğu görülmemiştir (Erbil, 2018: 36). Çömlekçiliğin gelişmesi kadın etkinlikleri ile sağlanmıştır. Hayvanların evcilleştirilmesi ve bakımı gene kadının ön planda olduğu etkinlikler iken, sürülerin gezdirilmesi ve korunması (çobanlık) genellikle erkeklerin yaptığı işler arasında görülmektedir (Erbil, 2018). Uzun evler olarak bilinen yönetsel mekanlarda aktif rol kadınlardadır. Evlilikle erkekler, kadınların klanına ve evlerine taşınmaktadır. Toplumsal alanda kolektif üretim ve kolektif tüketim söz konusudur. Mülkiyet algısı çok sınırlı kurgulanmaktadır. Toplumsal üretim içerisinde artık ürün olmadığı için zenginleşme de söz konusu değildir. Erbil (2018)’e göre, bir süre sonra toplumsal alandaki tarımsal icatlarla beraber (saban, tekerlek, çömlekçi çarkı vs.) artık ürün söz konusu olacak, bireysel zenginleşmeler görünür olmaya başlayacak ve erkek egemenliğinin tekil nüveleri ortaya çıkacaktır. Miras ve

mülkiyet algısı ile başlayan düşünce eril tahakkümün gelişmesinde önemli rol oynamıştır (Erbil, 2018).

İlksel dönemlerde görünen bu olguların ardından, dönüşümün nasıl gerçekleştiğini düşünmek önemlidir. MÖ. 4500 yıllarından sonralarına dair yapılan çalışmalarda kadınlara atfedilen kutsallıkların, erkek figürlere – savaşçı figürlere – gök tanrılara dönüşmesi söz konusudur. Bunların yanında kadın ve doğa arasında kurulan özdeşlikler devam etmektedir (Olgun, 2017a: 393). Ruether’in çalışmasını yorumlayan Olgun avcılık ve savaş kültürünün yarattığı etkilerden bahseder. Ona göre avcılık ve savaş kültürü nadiren gerçekleştirildiğinden erkeklere önemli miktarda boş zaman kazandırmakta ve kuvvet gerektirdiğinden de saygınlık kazandırmaktadır. Bu nedenle ‘gündelik’ hayat işleri daha aşağı bir konumlandırılmaya tabi kılınmıştır. Boş zamanın getirisi olarak keşfedilen ve kullanılmaya başlayan saban gibi teknolojik gelişmeler de erkeğin kadın ve doğa üzerinde baskı mekanizmalarını artırmıştır. Bunun yanı sıra savaşların ardından ele geçirilen topraklar ve köleler -bilhassa kadının yoğun bir şekilde köleleştirilmesi görülmektedir- hem doğanın hem de kadının erkeğin baskıcı bir güçle hükmettiği alanlar olarak kurgulanmasına sebep olmuştur. Böylece, “ataerkil kültürde, kadına, hayvana, toprağa sahip olmak, simgesel ve toplumsal açıdan birbirleriyle ilişkili hale gelmiştir.” (Olgun, 2017a: 392) Bu ilişki ağı yazının kullanılmaya başladığı dönemlerden sonra daha açık bir şekilde görülmektedir. Antik Yunan’dan itibaren kadın-madde-biçimsiz, erkek-akıl-form veren olarak kurgulanmaya başlamıştır (Plumwood’tanAkt.Olgun. 2017a: 394).

Arkaik döneme dair geliştirilen tartışmalardan sonra; sırasıyla Eko-Feministlerin yaklaşımlarına kısaca değinmek Eko-Feminizmi çalışmamız açısından anlamlandırmak için yeterli olacaktır. Liberal Eko-Feministler; ekolojik sorunların çözümünde kanuni düzenlemelerin yapılmasına gerektiğini düşünürler. Onlara göre, ekolojik sorunlar kontrolsüz ve denetimsiz doğal kaynak kullanımı, kimyasal maddelerin denetlenmeyişi, kanuni yaptırımların yetersizliği ile ortaya çıkmaktadır. Kadınların bilim dünyasında ve idari-hukuki yapılarda fırsat eşitliği doğrultusunda bulunmasıyla bu sorunların çözülebilir (Olgun, 2017a: 398). Liberal Eko-Feministler değer-hiyerarşik yapıları yeteri kadar sorgulamakla, ataerkil yapının tahakkümlerini göz ardı etmekle, bireyselci ve elit kalmakla eleştirilmektedir (Olgun, 2017a: 399). Kültürel Eko-Feminizm ise ataerkil yapının kadına dair değerleri aşağılamasına başkaldırı niteliği taşımaktadır. Doğaya ve kadına atfedilen niteliklere önem atfedilir. Kadının var-oluşu (üremesi, cinselliği, duygulanımları, bedeni... vs.) üzerindeki erkek tahakkümünü ortadan kaldırmayı, kendi var-oluşlarında tayin hakkı sağlamayı gerekli görürler (Olgun, 2017a: 400). Kadının üzerindeki tahakkümle doğanın üzerindeki tahakküm paralel bir okumaya tabidir. Kültürel Eko-Feministlere göre, ataerkil yapılar ve yaklaşımlar içerisinde eşit bir

katılımla sorunlar çözülemez; ancak ataerkil yapıların yıkılması ve yerine kadının var-oluşu doğrultusunda gelişen değerleri önemli atfedecek bir yaklaşımlarla sorunlar çözülebilir (Olgun,2017: 401). Yukarıda bahsettiğimiz şekilde Stone'un ve Eisler, Orenstein, Gimbutas gibi araştırmacıların çalışmalarında açıklanan anaerkil dönemin değerlerine odaklanırlar. Doğaya tekrar 'ana tanrıça' miti üzerinden yaklaşmanın gerekliliği düşünülür ve tinsellik, kişisel ve sosyal değişimin kaynağı olarak görülür (Merchant'tanAkt.Olgun, 2017a: 401-402). Kültürel Eko-Feministlere yöneltilen eleştiriler genel olarak kadın üzerindeki tahakkümün toplumsal yapılarını açıklamakta yetersiz kalması üzerinedir. Tahakkümün maddi ve tarihi yönleri ihmal edilmektedir, ırkçılık, sınıflılık gibi diğer baskı türleri arasındaki bağlantılara odaklanılmaktadır. Doğaya yakın olarak kabul edilen kadın algısıyla doğa-kültür düalizmine karşı çıkmaktan ziyade 'değer' ilişkisiyle tersine-çevirmenin ötesine geçememektedir. Plumwood (2017) 'eleştirmeksizin tersine çevirme feminizmi'nin yeterli eleştirel yaklaşıma sahip olmadığını, kadını, erkeği, doğayı ve kültürü ikiciliğin içine sıkıştırdığını öne sürer. Oysa Plumwood'a göre, kadın da erkek de, hem doğanın hem de kültürün bir parçasıdır (Plumwood, 2014: 52-53). Son olarak Kültürel Eko-Feminizme özcü (biyolojik olarak aynı özellikler gösteren bütün bir kesimin aynı vasıflara sahip olduğu iddiası) olduğu eleştirisi üretilmekte, kadını -eve-aileye-beslemeye-büyütmeye-şefkat göstermeye değer vererek-ataerkil toplumsal yapıya sıkıştırabilmektedir. Bu özellikleri tüm kadınlara teşmil ederek beyaz-siyah, anne olan-anne olmayan, Kuzey'li-Güney'li vb. kadınlık halleri olan farkları göz ardı etmektedir (Buckingham ve Hatfield'tenAkt.Olgun. 2017a: 403).

Sosyal Eko-Feminizm; Bookchin'in Sosyal Ekoloji üzerine yaklaşımlarının feminizm ile beraber değerlendirilmesi üzerine Chaia Heller'in öncülük ettiği bir yaklaşımdır. Feminist beden siyaseti ile toplumsal tahakkümler arasında ilişki kurmaktadır. (Carlassare'tanAkt. Olgun, 2017a: 403). Bu yaklaşımda, Bookchin argümanlarında gördüğümüz şekilde, 'insanın insana tahakkümü', doğanın tahakküm altına alınmasının nedeni olarak düşünülür. Biyolojik determinizme ve özcülüğe karşı çıkarak; kadın üzerindeki tahakkümü, sınıf ve etnik tahakkümlerle beraber değerlendirmeye odaklanır. (Pepper, 1996 ve Carlassare, 1994'tenAkt. Olgun, 2017a: 404). Ekolojinin toplumsal alanda da sorgulanması gereken bir şey olduğu düşünülmektedir ve bu nedenle 'çekirdek aile', 'evlilik', 'romantik ilişki', 'kapitalist devlet', 'ataerkil din' gibi toplumsal yapıların da sorgulanması gerektiğini iddia eder (Merchant'tanAkt. Olgun, 2017a: 404). Hiyerarşik yapıların reddedilmesi gerekliliği ve toplumsal tahakkümlerin ortadan kaldırılması üzerinden adem-i merkezîyetçi yerel yönetimler ve doğrudan demokratik ilişkiler doğrultusunda yeni bir toplumsallığa odaklanırlar (Olgun, 2017a: 405). Plumwood, bu yaklaşımda ortaya çıkan 'akıl' kurgusunun Batı felsefesindeki sömürgeci tarzını yeteri kadar

sorgulamadığını düşünmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz şekilde Sosyal Ekoloji ‘insan toplumundaki bazı hiyerarşi biçimlerine odaklanır, ama hümanist, Aydınlanmacı, Hegelci ve Marksist geleneklerin pek çok sorunlu yönünü de miras alır.’ (Plumwood, 2017: 29)

Sosyalist Eko-Feminizm; Merchant ve Mellor’un sosyalist yaklaşım, ekolojik yaklaşım ve feminist yaklaşımlar arasında kurdukları bağıntılar üzerine geliştirilen bütünlüklü bir yaklaşımdır. Yaklaşımın odağında ataerkil kapitalist tahakküm biçimleri vardır. Sosyalist Eko-Feministlere göre, ‘doğa insanlık tarihinin, insanlık da doğanın tarihinin bir parçasıdır.’ (Mellor’danakt.Olgun, 2017a: 406) Doğanın dönüşümleri, mekanik ya da çizgisel değil; dinamik, karşılıklı ve diyalektik bir süreçtir. (Merchant’tanAkt. Olgun, 2017a: 406). Sosyalist Ekolojistlerde karşılaştığımız düşünsel eleştiriler – anti-kapitalizm, adil-eşit toplum, ataerkil yapılar, emek mücadeleleri – feminist bir perspektifle genişletilmekte ve geliştirilmektedir. Mellor’a göre, toplumsallığın yeşil ve sosyalist (ekolojik ve adil – katılımcı – demokratik) inşa edilmesi tek başlarına yeterli değildir, aynı zamanda feminist olmalı; kadınların çıkar ve deneyimleri üzerinden inşa edilmelidir. (İnşacılık; öznenin oluşmasında, tarihi, toplumsal, kültürel farkları gözeterek farklılıklara vurgu yapmaktadır. (Carlassare’danakt.Olgun, 2017a: 408). Hem sosyal-kültürel alanların, hem iktisadi-ekonomik alanların, hem duygusal ihtiyaçların ve ilişkilerin, hem üreme gereksinimleri ve gerekliliklerinin hem cinsel ilişkilerin ataerkil-kapitalist tavırların reddi doğrultusunda kadınlar, çocuklar ve doğa gibi savunmasız kesimlerin özgürleşmesine odaklı olarak inşa edilmesini vurgulanır (Merchant’tanAkt. Olgun, 2017a: 407-408). Sosyalist Eko-Feminizm, ‘reel sosyalizmin’ ‘sanayi sosyalizmi’ olarak yeşil ve feminist karşı bir politikaya dönüşmüştür (Mellor’danakt.Olgun, 2017a: 406). Plumwood’un Bookchin eleştirisindeki gibi aydınlanmacılığın, hümanizmin, Hegelciliğin ya da Marksizmin sorunlu yönleri (insan-merkezci, akıl-merkezcilik gibi) Sosyalist Eko-Feminizme eleştiri olarak getirilebilir.

Eko-Feministler çeşitli farklı yaklaşımlar üreterek tartışmayı genişletmektedirler. Plumwood’a göre, hem Derin Ekolojinin, hem de toplumsal ekoloji ya da sosyalist ekolojinin yeteri kadar bütünlüklü bir ekolojik perspektifi gerçekleştirememesi söz konusudur. Derin Ekoloji, insanlar arası tahakküm biçimlerine odaklanmamakta, diğerleri ise insan-dışı doğa üzerindeki tahakkümü ikincil plana atmaktadır. Ekoloji yönelimli bir feminizm, yeşil hareketin özgürlükçü kaygılarını ve toplumsal/tarihsel tahakküm biçimlerinin eleştirisini bütünlüklü bir şekilde harmanlamaya yakın olma konusunda en ümit veren yaklaşımdır (Plumwood, 2017: 32) Plumwood (2017) çalışmasında ikilik ve ikiciliği ayırır ve ikiliklerin hiyerarşik olarak konumlandırıldığı batı felsefe tarihini eleştirir. Onun için ikicilikler; arka plana iterek inkar oluşturur, radikal bir dışlama yaparak derin bir ayrım yaratır, üstün olan diğer alttakileri kendine

katarak yorumlanmasına sebebiyet verir, düşünsel yapıları araçsallaştırmak ve nesneleştirmek üzerine kuruludur, üstün olanın bakışıyla diğer her şeyi homojenleştirir ve klişeleştirir (Plumwood, 2017: 70-80). Plumwood, Platon'dan Descartes'a, Modern Akıl'dan Araçsalıcı – Pragmatik Akla kadar ikiciliğin çözümlemesini yapar ve Eko-Feminizme dair farklılıkların önemini ve değerini vurgular. Eko-Feminist yaklaşımlar; sürdürülebilirliğe ve adaletin sağlanmasına özen gösterirler, hiyerarşik olmayan yapılara odaklanırlar, doğadaki her şeye kendi içerisinde değer verirler, düalistik ve hiyerarşik yaklaşımları (kültür-doğa, akıl-beden, mantık-duygu, erkek-kadın, insan-hayvan gibi) eleştirirler ve farklı bakış açıları tartışırlar, özel alanları, kamusal alanları, toplumsallıkları sorgularlar ve ataerkilliğin, kapitalizmin dayatmalarını reddederler (Olgun, 2017a: 397-398).

“Ekofeminizm, kadını özel alana, erkeği ise kültürel/kamusal alana koyan eril siyaset biçimine karşı çıkar. Kendi kimliğiyle vücuduna ve ruhuna kamusal ve özel alanda söz söyleme ve eyleme özgürlüğüne sahip çıkarak kadınların özgürleşmesi mücadelesinin hareketidir. Birey olarak erkeklere değil hegemonik erkeklığe ve erkek egemen sisteme karşı durur. Erkek egemenliğinin yerine kadın egemenliğini de öngörmez. Yeni bir tahakküm yapısı oluşturmak yerine sosyal değişimi formüle eder. Ekoloji odaklı politikalarında cinsler arasında adaletli, eşitlikçi ve denk bir sistemi hedefler. Bu değerleri taşıyan kadınlar öncülüğünde kendi kendini organize eden yapılar oluşturur. Doğanın ve toplumun özgürleşme yolunda diğer özgürlükçü hareketlerle dayanışmayı önemser. Toplumsal iş bölümü nedeniyle şekillenen ve kültürle perçinlenen kadın ve doğa arasında kurulan özdeşliğe eleştiri ile bakar.” (Değirmenci, 2020: 280)

2.2.3. Eko-Anarşizm

İkinci bölümün başında, Şahin'in çalışmasından yola çıkarak, ekoloji hareketinin üç temel kaynağından bahsetmiştik. Bunlar; (i) doğa bilimcilerinin çalışmaları, (ii) erken dönem modernizm eleştiri olarak romantizm akımı ve (iii) her türlü hiyerarşik yönetsel algıyı reddetmek ve ilişkilerde merkez algısından uzak bir aradalık olarak anarşizmdi (Şahin, 2017: 26-29). Ekolojik düşünce, kendi içerisinde içkin bir anarşizan yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle, Eko-Anarşizm tartışmaları; Derin Ekoloji'nin tinselci yaklaşımlarına ve Bookchin'in (sosyal-ekolojinin), Eko-Sosyalizmin ve bazı Eko-Feminizmlerin insan-merkezli yaklaşımlarının ötesindeki bir tartışmaya kapı aralayabilmektedir. Bookchin'in Sosyal Ekoloji'si, Eko-Anarşizm içerisinde önemli bir uğraktır; bunun nedeni, ekolojik toplumsallık konusunda, hiyerarşi ve tahakküm gibi konulara ayrı bir önem göstermesi ve anarşist ilkelerden yola çıkarak adem-i merkeziyetçi bir toplumsallığa odaklanmasıdır. Bookchin'in kendine özgü anarşist ve komünalist yaklaşımı, Eko-Anarşizmin bütün tartışmalarına odaklanamamaktadır. Diyalektik

Doğalcılık ile geliştirdiği doğa-kültür ikiliği arasında ‘özne’ merkezli bir Sosyal Ekoloji yaklaşımı söz konusudur. Bu bölümde, -daha önce detaylı bir şekilde Sosyal Ekolojiden bahsettiğimiz için- Eko-Anarşizm düşüncesindeki diğer tartışmalara odaklanarak, Derin Ekoloji – Sosyal Ekoloji arasında gelişen çok boyutlu (özne, insan-merkezcilik, uygarlık ve teknoloji gibi) tartışmalara odaklanılacaktır.

2.2.3.1. Aydınlanma; Özne Tartışmaları

Eko-Anarşist düşünürlerin ekoloji ile ilgili düşüncelerindeki temel tartışma noktası modernizm ve unsurlarıdır (aydınlanma, özne, modern-araçsalcı akıl vs.), çünkü modern dönemle birlikte; doğadan kopma, doğayı fethetme, doğaya geri dönme gibi doğanın insana dışsallaştığı düşünceler belirmeye başlamıştır. Demirağ’a göre; ekoloji tartışmalarının temelinde ‘özne’ kavramı bulunmaktadır; “Özne, zıtlıkların şekillendirdiği hiyerarşik algının bir tezahürüdür. Dünyayı etken ve edilgen olmak üzere iki kutba bölen ikilikçi dünya tasavvurunun sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve özünde bir egemenlik mantığıdır.” (Demirağ, 2017: 332).

Descartes’in Kartezyen öznesi ve Bacon’ın doğaya hakim olma düşüncesinin arkasında, aslında her şeyi gören göz olan Güneş Tanrı Ra (ya da Horus) fikrinin insana transfer edilmesi algısı saklıdır. Mumford, bu yaklaşım ile fetihçi ideolojinin merkeziyetçi yapısındaki dinselliğine vurgu yapar. Ona göre, güneş teolojisi ile merkeziyetçi yönetimler arasında bir bağlantı vardır. Hem özne-ben, hem de güneş-kral merkeziyetçi algıların kurgularıdır (Mumford’danakt.Demirağ: 333-334). Merkezi tanrı algısı, merkezi insan algısına doğru dönüşüm geçirmiştir.

“Heidegger, eserlerini Latince yazan Descartes’in özneye adıyla hitap etmediğini, yani onu *subiectum* olarak yazmadığını belirtir. Ne var ki bu bilinçli bir tercihtir. Çünkü *subiectum*, aynılık içermesine içerir ama Descartes’in kurucu öznesi bir monark edasındadır. Balibar’a göre Heidegger’in de farkında olduğu fakat üzerinden atlamayı tercih ettiği karışıklık, Descartes’in öznenin (sujet) genellikle sanıldığı gibi *subiectum* değil, *subiectus* anlamasından ileri geliyordu. Latin dilinde *subiectus*, *subditus* kelimesi ile aynı anlamda kullanılıyordu: Sub-ditus, ditionun iradesine teslim olmuş, itaat eden kişi anlamına geliyordu. *Ditio* ise, kendi meşruluğunu bir başka egemeni -Tanrı’nın sözünden alan hükümdarın egemen otoritesi demektir ki bu otorite hükümdarın buyruklarında dile geliyordu. (Ağtaş, 2004:13) Yani o özne, bir hükümdar gibi nesneyi, yani dış dünyayı düşünceye ya da zihne tabi kılmak, ona boyun eğdirmek derdindeydi.” (Demirağ, 2017: 336)

Özne'nin bu şekilde kurgulanması aydınlanmada özneye ait belirli özellikleri ortaya çıkarır. özne-merkezli, ontolojik epistemolojik kurgu şu etkileri yaratır;

i)) özne, var-olmak için ötekine muhtaçtır.

ii) özne, düşünen olarak aktif-fail konuma yükselirken, öteki, edilgen-pasif bir konuma sürüklenir ve özne'nin bakış açısı içerisinde kendisine dayatılanları kabul etmek zorundadır

iii) öteki'ni içe alarak dönüştürür ve aynılaştırır; yani özne'nin kurduğu ikilikçi yapı 'öteki'leri homojenleştirir.

iv) özne; kendisini akıl ve bilgi gibi sadece kendisine ait olan edimler ile meşrulaştırır ve bunlarla epistemolojik alanda hakimiyet kurar, epistemoloji öncelikli modern ontoloji yaratır.

v) tüm bunların bir aradalığı ile şu sonuç ortaya çıkar; özne, yeryüzüne şiddet uygulayan totaliter bir güçtür (Demirağ, 2017: 336-339)

Aydınlanmanın özne kurgularına; Weber'den, Heidegger'e, Frankfurt Okulu'ndan (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas), Post-yapısalcı ve post-modern düşünürlere (Foucault, Deleuze, Lacan, Derrida, Feyerabend) kadar geniş bir skalada çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Weber, araçsacılığın aklın oluşturduğu demir kafes'i ifşa eder. Heidegger, hiçbir şekilde 'özne-bilinç' gibi kavramları kullanmamış, o anlatıları soruşturarak ve kökenlerini tartışarak ardıllara geniş bir yol açmıştır (Bknz. Bu çalışmanın birinci bölümü). Adorno ve Horkheimer, 'aydınlanma'nın totaliter olduğunu ilan etmiştir, bunun doğaya dönük bir şiddetten kaynaklandığını düşünmektedirler, tekno-bürokratik egemenlik algılarına vurgu yaparlar ve Weber'in metaforu ile benzer bir anlatı içerisindeyler (Demirağ, 2017: 339-341). "Foucault, insanın diğerlerinden kendini ayırıştırmasının ya da insanın icadının Kant'la başladığını belirtir. Yani '*bilmeye cüret et*' deyimini, aynı zamanda aşkın bir özne olarak insanın Tanrı rolü oynamasına anlamına" geldiğini işaretler (Demirağ, 2017: 338). Feyerabend, bilimsel akılcılığın tektipleştirici düşünce biçimine başkaldırır, bu düşünce biçiminin risklerini ortaya koyar ve otoriter yanına vurgu yapar, batının sömürgeciliğinin ya da kültürel dayatmacılığın hem diğer kültürlerle verdiği zararı ortaya çıkarır, hem de ekolojik krize yol açtığını vurgular (Demirağ, 2017: 342).

2.2.3.2. Modernite; Teknoloji ve Uygarlık Tartışmaları

Eko-Anarşizm'in içerisinde, Derin Ekolojik yaklaşıma benzer yanları olan ELF'ten (Earth Liberation Front / Yeryüzü Özgürlük Cephesi) ve Theodore John Kaczynski bahsetmek gerekmektedir. Hem Kaczynski, hem de ELF'in ortak kökeninde luddizm olduğu düşünülebilir.

Luddizm, sanayi devrimi sonrasında ortaya çıkan bir akım olarak ‘makine kırıcılık’ olarak da bilinmektedir. Luddistler, ‘makinelerin hayatlarına hükmedeceğini öngören’ insanlardı ve makinelere karşı sabotaj eylemleri düzenlerlerdi. Kaczynski ‘Sanayi Toplumu ve Geleceği’ olarak duyurduğu manifestosunda; teknolojinin insanların hayatlarına karşı geliştirdiği tahakkümden bahsetmektedir. Kaczynski’ye göre özgürlük, ‘*güç sahibi olmak demektir; diğer insanları kontrol etmeye değil, ancak kendi yaşamının koşullarını kontrol etmeye yarayan güç*’tür (Kaczynski, 2013: 44). Birilerinin ya da bir şeylerin, insanlar üzerindeki -iyi niyetten bağımsız- etkileri söz konusuysa, insanlar özgür değildir. Özgürlük, hareket serbestisiyle karıştırılmamalıdır. (Kaczynski, 2013: 44). Kaczynski için teknolojinin iyi yanları ve kötü yanları birbirlerinden ayrılamaz. Endüstriyel, teknolojik toplum reforme edilemez ve endüstriyel toplumda özgürlüğün kısıtlanması kaçınılmazdır. (Kaczynski, 2013: 50-58). Teknolojinin insanlığın gereksinime göre düzenlendiğini düşünen reformist – iyi niyetli yaklaşım karşısında; Kaczynski, insanların teknolojinin gereksinimlerine göre şekillendirildiğinin tespitini yapmış ve ancak teknolojiye, uygarlığa karşı geliştirilebilecek bir isyanın gerçek bir isyan olduğundan bahsetmiştir (Kaczynski, 2013: 70). Kaczynski, muhtemelen bu yaklaşımı doğrultusunda, 1969’da öğretim üyeliği görevini bırakarak 1971’de Montana’da ormanlık bir alanda küçük bir klübede basit bir tarım yaparak yaşamaya başladı. Montana’da gerçekleştirilen kerestecilik faaliyetleri ile ağaçların kesilmesine karşı, 1878 yılından itibaren çivi-bombaları gibi basit bombalar yapıp kargo aracılığı ile teknoloji kurumlarına (bilgisayar ve havayolu şirketleri gibi) gönderdi. 1995 yılında, New York Times’a gönderdiği mektupta, ‘Sanayi Toplumu ve Geleceği’ manifestosunun Times’ta ya da Washington Post’ta yayınlanması koşuluyla eylemlerini bırakacağını açıkladı. Bombalamaların aşırı olduğunu ama teknoloji tehlikesine karşı dikkat çekmek için gerekli olduğunu özeleştirel bir şekilde kabul etmekteydi. Kaczynski’nin sabotajları toplumun maruz kaldığı tehlikenin farkındalığını yaratan ekotajlardı.

‘Earth First!’ (EF) (Önce Yeryüzü!) ve ELF, Demirağ’a göre ‘yeni luddist’ yaklaşımlar olarak ekotaj eylemlilikleri yapmışlar, yapmaktadırlar. Luddizm’den farkları olarak; mavi yakalılıktan ziyade beyaz yakalı olmaları, Godman’ın komün fikrinden esinlenmeleri, Zerzan’ın uygarlık-karşıtı, ilkelci, doğaya dönme tezlerinden etkilenmeleridir (Demirağ, 2012: 255). Önce Yeryüzü hareketi, Derin Ekolojik görüşlerden etkilenmiş, anti-endüstriyalist ve teknoloji karşıtı bir oluşumdur. 1975’te Edward Abbey tarafından yayımlanan bir grup eko-sabotör’ün doğayı korumak amacıyla ekotaj yöntemlerini kullanmalarını konu alan ‘The Monkey Wrench Gang’ (İngiliz Anahtar Çetesi) adlı romandan esinlenen Dave Foreman’ın 1980’de kurduğu bir harekettir. Önce Yeryüzü, ‘toplumsal hayatın ekolojik öncelikler

doğrultusunda yeniden düzenlenmesini' talep ederek, gösteriler düzenlemekte, sivil itaatsizlik eylemleri yapmakta ve ekotaj yöntemini kullanmaktadır (Demirağ, 2012: 256). Hareketin iki evresi olduğu söylenebilir; ilki, Dave Foreman'ın öncülüğünü ettiği, saf ekoloji doğrultusunda Derin Ekolojist, ilkelci bir yaklaşımı savundukları dönem, ikincisi de Judi Bari'nin etkisiyle gelişen Derin Ekolojist ilkelerin yanı sıra anarşist ilkelerin de etkisinin görüldüğü radikal bir siyasi bakışa sahip dönemdir (Demirağ, 2012: 256). Judi Bari dönemi; radikal ekoloji anlayışını, Anarko-Sendikalizm, feminizm ve Derin Ekoloji sentezidir. Kapitalist endüstriyalizm, doğanın ve işçinin sömürülmesine neden olmaktadır ve ancak bütünleşik bir mücadele ile karşı durulabilir (Demirağ, 2012: 257). Elektrikli testereleri bozmak için ağaçlara beton çivileri çakmak, dozerleri bozmak için paletlerine metal aletler sokmak gibi ekotajlar düzenlenmektedir. Daha sonrasında da bu eylemliliklerin yeterli gelmeyişinden ötürü, nükleer santral inşaatını (nükleer aktiviteler daha başlamamışken), hayvan deneyi yapan laboratuvarları (hayvanlar kurtarıldıktan sonra) bombalamak gibi daha sert eylemlere geçilir (Demirağ, 2012: 258). Bu devre ELF devresidir; ELF, 1992'de kurulan, 17 ülkede aktif hücreli yapılanma gerçekleştiren, 1996'dan sonra daha etkin hale gelen bir harekettir. ELF tarafından, ekolojik tahribatlardan sorumlu devlet kurumlarına ve şirketlere kundaklama eylemleri, ekotajları yapılmaktadır. ELF'in yanısıra ARM (Animal Rights Militia – Hayvan Hakları Milisleri) ve ALF (Animal Liberation Front – Hayvan Özgürlüğü Cephesi) gibi oluşumlar da savunmasız canlıları – varlıkları korumak adına 'şiddet' eylemlilikleri düzenlemektedirler (Demirağ, 2012: 259). Eko-Anarşist görüşler içerisinde yer alan ekotajcılara dair genel anarşist perspektif Demirağ tarafından makul bir şekilde ifade edilmiştir;

“Şiddet her zaman olduğu gibi çaresizliğin ve sistemin hep güçlülere korumasına duyulan öfkeden doğmakta. Elbette anarşizmin eylem biçimi, şiddetten olabildiğince kaçınmayı, mümkün olduğunca şiddete başvurmamayı, şiddetin ancak savunma amacını içerdiği anda meşruiyet kazanacağını içerir. Ekotaj da aslında eko savunma stratejisidir ve esas olarak mülkiyeti hedef alır. Yaşamı ise olabildiğince şiddetin dışında bırakır.” (Demirağ, 2012: 259)

Şiddet eylemlilikleri üzerindeki tartışmalar anarşistler arasında farklı şekillerde yürütülmektedir. Pasifist anarşistler şiddetin her zaman daha fazla şiddet doğuracağını, şiddetsiz bir şekilde sivil itaatsizlik eylemleri ile mücadele edilmesi gerektiği taraftarlarıdır. Bu nedenle şiddet kökensel olarak sorgulanmalı ve ona dair teoriler geliştirilmelidir. Tarihsel sürece bakıldığında şiddetin kaynağında; otorite ve hiyerarşi görülmektedir. Bu konuda tarihsellikle ilgili çalışmalar üreten Perlman (Er-Tarihe, Leviathan'a Karşı) ve uygarlaşma

süreci hakkında çalışmalar üreten Zerzan'ın (Gelecekteki İlkel, Makinelerin Alacakaranlığı) tartışıklarına odaklanmakta fayda vardır.

Perlman ve Zerzan'ın yaklaşımları, Bookchin'in yaklaşımından farklılıklar göstermektedir. Bookchin'e göre önce insanın insan üzerinde tahakkümü gerçekleşmiştir. Perlman'a göre ise 'ilk egemenliğin doğa üzerinde' oluşması söz konusudur (Demirağ, 2017: 354). Mezopotamya'da sulama kanalları için setler yapmak ve tarımı geliştirmek için yaşlılar meclisi gençleri görevlendirmiştir. Setlerin yıkılması ve ardından yeniden inşası süreçleri geliştikçe deneyim kazananlar uzmanlaşarak liderlik statüsü elde etmişlerdir. Doğa üzerinde tahakküm kurduracak deneyim ve uzmanlaşma geliştikçe liderlik statüsü toplumsallıkları devletlere evirmiştir (Perlman, 2006, akt. Demirağ. 2017: 354). Bu yaklaşım doğrultusunda 'aydınlanma'cılığın etkilerini taşıyan Bookchin – Chomsky gibi ekolojik anarşistlerden farklı fikirlere sahiptir. Perlman için aydınlanma, hümanizm, rasyonalizm ve akılcılık gibi yaklaşımlar; doğa üzerinde hakimiyet kurmanın, onu sömürmenin batı felsefesindeki yeni yaklaşımlarıdır. Batı felsefesi, Rönesans'la, aydınlanmayla, akılla kendi yağmacı ve sömürgeci karakterini meşru zemine çekmektedir.

“Bu hareketin yazıcıları, doğa düşmanlıklarına rasyonalizm, insan sevmeliklerine de hümanizm derler. Şeylere olduklarının tam tersi isimler vermek Kilise'den kalma bir yetenektir.

Rönesans'a dek bir önerme ya da edim insan ve doğa bağlamıyla uyum içindeyse mantıklı sayılırdı. Mantıksız, doğa dışı ve insanlık dışı sözcükleri tam olarak eşanlamlı değillerse de benzer kelimelerdi. Ama şimdi insanın mantık yürütme yeteneği en insanlık dışı, doğa dışı ve mantık dışı önerme ve eylemlerin hizmetine sunulunca, bu beceri rasyonalizm diye selamlanır.” (Perlman, 2006, akt Demirağ 2017: 370)

Zerzan'da ise konu oldukça boyut kazanır çünkü Zerzan tahakkümün kökenini 'sembolik kültür', 'iş bölümü' ve 'evcilleştirme' olgusuna bağlayarak 'uygarlık'ın kendisini bütünlüklü bir şekilde hedefe koymaktadır (Demirağ, 2017: 353). Sembolik kültür olarak 'dil' insanların doğadan uzaklaşmasına neden olan ilk kaynaktır. Sembolik iletişim ile hem hayvanlarla arasında bir fark yaratılır, hem de doğayla içkin bir yaşantı – sezgi temelli doğal yetiler ortadan kalkmaya başlar (Demirağ, 2017: 353). Zerzan; dilin, ikame edici yanından (gerçekliğin yerine geçmesinden), standardize etmesinden (kolaylaştırıcı yanı ile gerçekliğin farklılıklarını ortadan kaldırmasından) bahsederek onun mevcudiyeti yok ettiğini açıklar (Zerzan, 2013b: 15-18).

“Dil, en derin anlamıyla konformisttir; hatta nesnel gerçeklik bile onun baskısına maruz kalır. Gerçek denilen şey tasfiye edilir, çünkü bu gerçek, dilin sınırları tarafından biçimlendirilip kısıtlanır. Dilin indirgeyici kuvveti altında unuttuğumuz bir şey var: anlam için hazır bulunan sembollere ihtiyacımız olmadığı. Geçmiş zamana erişime getirilen pratik, ampirik kısıtlamalar sayesinde dil-öncesi toplumsal pratiklerin gerçekliği bizden gizleniyor. Uygarlığın her yere sinen sembolik olana aşırı değer vermesi nedeniyle, ilkel varoluş konu dışı oldu ve yerli yaşam biçimleri her yerde kuşatma altında.” (Zerzan, 2013b: 15)

Zerzan, Perlman’ın uzmanlaşma olarak işaret ettiği alanı; ‘iş bölümü’nün etkileri ile almaktadır. İş bölümü’, ‘uzmanlaşma’nın ve ‘tahakküm’ün başladığı yerdir (Demirağ, 2017: 354). Zerzan’ın bir diğer eleştirisi ‘evcilleştirme’ üzerine gelişmektedir. Evcilleştirme; insanların, doğada kendi halindeki canlıları kendi gereksinimlerine göre ve kendi faydaları için kültür havuzuna dahil etmeleri yani denetim altında tutmalarıdır. Evcilleştirme ile doğadaki canlılar gereksinimler doğrultusunda geliştirilen tekniklerle yetiştirilmeye ve üretilmeye başlanmıştır. Evcilleştirmeye yerleşik hayata geçmek ile gerçekleşen teknik değişim önemli etkilere sahiptir, bu değişimle beraber insanın dünyaya bakış açısı köklü bir şekilde değişmiştir. “Evcilleştirme, beraberinde kontrol ve hakimiyet kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Böylelikle insan ve kontrol ettikleri arasında totaliter bir ilişki ortaya çıkmıştır.” (Demirağ, 2017: 381). Bu süreç içerisinde de insanın kendisi de evcilleşmiştir ve böylece insanın “tahakküm denilen siyasal egemenlik karşısında dirençsiz hale gelmesine sebep olmuştur.” (Demirağ, 2017: 354) Bu nedenle Zerzan için; insanın doğa üzerinde kontrol ve denetim sağlaması, doğa üzerinde tahakkümün gelişmesine neden olmuştur. Doğa üzerinde tahakküm sağlandıktan sonra da insanların tahakküm altına alınması gerçekleşmiştir.

Uygarlık, dil, iş bölümü ve evcilleştirme birlikteliğinde gelişmiştir. Uygarlıkla beraber insan doğadan kopmuştur ve şiddet ve iktidar ilişkilerinin toplumsal hayata egemen olmuştur. Sembolik kültür; kelimeler ile doğanın tanımlanmasına ve tahakküm altında bırakılmasına, sayılarla her şeyin matematiksel olarak algılanmasına ve böylece de hesaplanabilir olarak algılanmasına neden olmuştur. Örneğin, zamanı parçalara bölünerek tanımlanması çizgisel zamanı ve dolayısıyla ilerlemeci tarih algısının ortaya çıkarmıştır. Oysa ‘tarım’ (uygarlık ve sembolik kültür etkinliği) öncesinde insanların toplumsal olarak ‘boş zaman’ının fazlalığı, uygarlık sonrası hiçbir dönemde görülmemiştir (Zerzan, 2013a: 27). Bu yaklaşım doğrultusunda Zerzan, ‘uygarlık karşıtı’ olarak, tahakkümün (teknolojik, siyasi, eril vs.) ortadan kaldırılması için zamanın-tarihin-sanatın-dilin-sayıların ortadan kaldırılması gerektiğini savunur (Demirağ, 2017: 380). Zerzan, ‘Gelecekteki İlkel’ yazısında antropolojik ve arkeolojik yeni gelişmeleri analiz eder ve genel sanıların aksine iddialarını sıralar. Onun için,

ilksel, avcı-toplayıcı insanlar, uygarlık öncesi dönemlerde (sembolik kültür, iş bölümü (tarım), evcilleştirme (hayvancılık)), daha özgürdürler, tahakküm ve iktidar ilişkileri görünmemektedir. Onlar, ‘bizimle kıyaslanamayacak bir şekilde, çok daha büyük bir dolayimsızlık, yoğunluk ve tutkuyla’ yaşamaktadırlar (Zerzan, 2013a: 27).

2.2.3.3. Eko-Anarşizm; Genel Hatlar ve Bütünlüklü Yaklaşım

Daha önce bahsettiğimiz şekilde; Derin Ekoloji’yi ve Sosyal Ekoloji’yi hem daha önce bahsettiğimiz için hem de bulundukları ikircikli konumlar nedeniyle bu bölümde tekrar ele almadık. Yalnız bütünlüklü bir Eko-Anarşist değerlendirme yapmak için bütün yaklaşımların ortaklaştıkları konuları ve yaptıkları ayırsı vurguları beraber değerlendirmek gerekmektedir. Turan’ın bahsettiği şekilde; Eko-Anarşistler, ekonomik – politik ve bireysel her türlü hiyerarşiye karşıdırlar. Toplumsal örgütlenmenin mikro ölçekli olmasını talep ederek, doğrudan demokrasinin çalışabileceği, ikna süreçlerinin aktif bir şekilde toplumdaki her bireyin katılabileceği şekilde örülmesini talep ederler. Herhangi bir otoriter oluşumun iktidarı ele geçirmemesi için gerekli mekanizmaların kurulması (halk meclisleri, federasyonlar), gerekli ilkeselliklerin (rotasyon ilkesi, geri çağrılabilirlik) geçerli kılınmasını sağlamaya çalışırlar. Toplumsal alan; işbirliğine, karşılıklı yardımlaşmaya, gönüllülüğe göre kurgulanır. Üretim süreçlerinde küçük ölçekli teknolojilerin kullanılması ve yabancılaşmanın en düşük seviyeye indirilmesi amaçlanır. Temel şiarlar; özgürlük ve dayanışmadır (Turan, 2002: 214). Ekolojik yaklaşım içerisindeki anarşist yaklaşımlarda ise doğa üzerine geliştirilen düşünceler farklılıklar gösterir; Bookchin’in Sosyal Ekolojisi, insanı ve doğayı diyalektik bir yaklaşım içerisinde algılar. Naess’in Derin Ekolojisi ise doğaya insandan bağımsız kendine içkin bir değer atfeder. Eko-Anarşistler bu iki salınım arasından belirli oranlarda bir denge peşindedirler. Örneğin Clark; Derin Ekoloji ve Sosyal Ekoloji arasında bir konum alır. İnsan-merkezli olmayan anarşist-ekolojist bir yaklaşım geliştirmeye çabalamıştır. Bookchin’in Hegelyan-Marksist diyalektik doğalcı görüşünün ekolojizmin değerini azalttığını düşünmektedir. Derin Ekolojistlerin geliştirdiği biyo-merkezcilik düşüncesinin de insanın doğadaki konumu konusunda yetersiz olduğunu iddia eder. Hem insanın doğadaki özel yeri hem de bu özel yerin üstünlük olarak yorumlanmadığı bir düşünce peşindedir (Demirağ, 2017: 366).

“Clark, doğa ile insan arasındaki mesafenin indirgenemez oluşunun, insanın doğal dünya ile bağını anlaması bakımından özel bir yeri olduğunu ve bu yöndeki analizlerle kendi gereksinimlerimizle doğanın gereksinimlerini birbirine uyarlayabileceğimizi belirterek, hem insanın doğadaki özel konumunu doğaya müdahalenin gerekçesi saymamak konusunda Bookchin’den daha başarılı olur, hem de derin ekolojinin ‘farkı yok eden’ biyo-merkezcilik tezinden daha derin bir bağlılık düşüncesinin olanağını

yaratır. Bu bakımdan Clarck, Bookchinist sosyal ekolojideki eksikle, derin ekolojideki bağ fikrini, derin ekolojiyi de aşan ve birbirini besleyen bir biçimde ele alarak, bu iki teorik yarım küre arasında bir köprü inşa eder. Bunu yaparken de Bookchin gibi saldırgan ve otoriter bir üsluba başvurmamış gibi, derin ekolojinin sosyal eksiklerini de tamamlamış olur.” (Demirağ, 2017: 366-367)

Demirağ’a göre, Naess’in fikirleri özgürlükçü bir sosyalist değişim peşindedir. Onun yaklaşımlarını mistisize ederek içi boş hale getirenlerin Naess’in izleyicileridir. Derin Ekoloji’ye mizantropik öğeleri sokan Gary Snyder’in takipçisi olan Dave Foreman’dır. Bookchin’ci kötü propagandacılar da, Derin Ekolojiyi faşist bir ekoloji olarak tanıtmaya çaba göstererek kendi ekoloji anlayışlarının meşru yanlarını öne çıkarmak istemişlerdir (Demirağ, 2017: 367). Bu nedenle, hem Sosyal Ekolojiyi hem de Derin Ekolojiyi dışarlamayan bir Eko-Anarşizm anlayışı gerekli kılınmalıdır. Bu tartışmanın yanında -yukarıda bahsettiğimiz şekilde- yeni luddistlerin endüstriyalizme karşı başkaldırıları; ekotajcıların şirket ve devlet politikalarını gerçekleştirdikleri kurum, kuruluş ve teknolojilere saldırıları; Perlman ve Zerzan’ın uygarlık hakkındaki tartışmaları, Eko-Anarşist bir perspektifle bütünlüklü bir şekilde bir araya getirilerek düşünülmelidir. Eko-Anarşizm; her türlü hiyerarşi ve tahakkümü ortadan kaldırmayı kurgularken, makinelerin tahakkümünü – uygarlığın tahakkümünü – öznenin tahakkümünü – iktidar yapılarının (devlet, kapitalizm, ataerki, araçsalcı akıl gibi) tahakkümünü kendisine konu edinmelidir. Bu tahakkümlerin karşısında olurken mistisizmin aşırı uçlarına (dinsel yaklaşımlar ve farklılığı yok eden anlayışlar gibi) yakalanmamalı ve mizantropik (insan karşıtlığı) düşüncelere fırsat sağlamamalıdır. Eko-Anarşist görüş, olabilecek en geniş çevrede uyumluluk ve bütünlük peşindedir ve her türlü egemenlik anlayışının, tahakkümün karşısında konumlanmaktadır.

2.2.4. NSDAP Ekolojisi

Eko-faşizm anlayışı, doğa üzerine tahakkümü reddeden yaklaşımlar geliştirirken insanlara dair dışarlayıcı ve mizantropik yaklaşımlar üreten ekoloji yaklaşımı olarak okunabilir. Eko-faşizm hakkındaki tartışmanın temel noktası, NSDAP’nin Almanya’daki devrimi ve sonrasında geliştirilen teoriler ve propagandalar üzerinden tartışılmaktadır. Eko-faşizm, NSDAP Almanya’sı zamanından bu güne geliştirilen ekoloji yaklaşımlarının içerisindeki faşizan unsurlar üzerine kurulmuş ekoloji düşüncelerini içermektedir. Bu nedenle eko-faşizm üzerine düşünebilmek için öncelikle NSDAP dönemi ekoloji tartışmaları incelenmeli ve açıklanmalıdır.

NSDAP'nin ekoloji politikaları; 'tabiata karşı son derece hassas, hayvan haklarını şiddetle savunan ve organik tarım tekniklerini destekleyen' insanlar tarafından oluşturulmuştur ve bu politikalar, NSDAP üyesi insanlar tarafından kanuni düzenlemelerle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu politik söylemler iki hat üzerinden gelişmektedir; 'kan ve toprak' ideolojisi ve 'köycülük' yaklaşımı (Olgun, 2017b: 272). Kan ve toprak ideolojisine ve köycülük yaklaşımına odaklanmadan önce bu fikirlerin ortaya çıktığı tarihsel – toplumsal özelliklere odaklanmak gerekmektedir. Tarihsel olarak düşünüldüğünde fikirlerin kökeninde 1800'lerde gelişen romantizm ve bilimsel çalışmalar görülmektedir.

Romantizm, Aydınlanma'yla ortaya çıkan rasyonalizm ve pozitivizm gibi akımlara karşı durmaktaydı ve araçsalcı aklın gelişimine karşı 'hayatın sezgi, içgüdü ve duygularla kavranabilen veçhesini' olabildiğince önemli görüyor ve onu yüceltiyordu (Pepper'danakt. Olgun, 2017b: 273). Alman romantizminin nasyonalist tavrını geliştirenler; Lagarde, List, Schuler ve Langbehn gibi düşünürlerdir ve Langbehn'in amacı "Almanları birer sanatçı haline getirmek"tir (Mosse'danakt.Olgun, 2017b: 274). Buradaki sanatçı kavramı, pozitivizm ile beraber ortaya çıkan insan-makinesi düşüncesine karşı çıkan dünya görüşüdür. Bu dönüşümün sağlanması için de tabiat romantizmi ve mistisizm anahtar olacaktır. Bu yaklaşımlar, doğayı sezgi yoluyla algılamının değerinden bahsetmektedir ve yaklaşımı gerçekleştirebilecek yegane unsurun doğayla doğrudan ilişkiye giren köylü olduğu düşüncesindelerdir (Olgun, 2017b: 275). 1900'lerin ilk döneminde 'Alman Gençlik Hareketi', popüler kültür üzerinde egemendir ve onlar entelektüalizmi doğayla yakın bir mistisizmin değeri ile reddetmektedirler. Hareketin kurucusu Fischer, romantizmi ırk temelli ulusal hislerin gerçek bir ifadesi olarak düşünmektedir (Mosse'danakt. Olgun, 2017b: 275).

NSDAP'nin içerisinde geliştirilen ekolojiye dair bilimsel çalışmaların kaynağı ise Haeckel'dir. Haeckel, ekoloji kavramını kullanan ilk düşünürdür ve ona göre ekoloji, 'organizma ve çevresi arasındaki ilişkinin bilimi'dir. (Bramwell'denakt.Olgun, 2017b: 276). Haeckel'e göre: (i) kainat bütüncül ve dengeli bir organizmadır, tüm varlıklar aynı tözdendir, madde ve kuvvet birliğeği monistik-maddeci bir töze dayanır; (ii) İnsan ve hayvan doğal olarak aynı statüdedir, Hristiyanlık insanı doğadaki varlıklardan ayırıştırarak, doğadaki varlıkları hakir görmektedir ve insanın yabancılaştırmasına neden olmaktadır; (iii) Hakikatin kaynağı, tabiattır ve akıllıca olan, doğaya tapınmak ve onun kurallarına boyun eğerek yaşamaktır (Bramwell'denakt. Olgun, 2017b: 276). Haeckel, bu görüşlerinin yanı-sıra antisemitist, ırkçı görüşlere sahiptir ve onun takipçileri arasında Sosyal Darwinizm fikri gelişmiştir. Sosyal Darwinizm görüşüne göre, Darwinci evrim görüşünün sosyal hayatta da gerçekleştiği fikridir. Çevre şartlarına uyum gösteremeyen türlerin yok olması üzerine gelişen 'doğal seleksiyon' fikri, toplumsal hayatta da

geçerlidir. Sosyal Darwinizme göre, insan rekabetçi ve saldırgandır ve rekabet edemeyen ve yeterince güçlü olamayan ‘ırk’lar yok olacaktır (Olgun,2017: 277). Hitler’in düşüncesinde Sosyal Darwinist düşüncenin etkisi büyüktür;

“İnsanların sürekli artan ihtiyaçları karşısında, bir zaman gelecek ki, artık topraktan daha ürün almaya imkan kalmayacaktır. Kıtlığın bir süre sonra ortaya çıkması kaçınılmazdır (...) Fakat bu durumdan şikayetçi olanlar, yaşamaları için gereken toprağı elde etmeye gücü yetmeyen ırklardır (...) Doğa siyasi sınırlar tanımaz. O, canlı yaratıkları yeryüzünde yan yana koyar ve kuvvetlilerin serbest eylemlerini seyreder. Cesaret ve eylem konusunda en kuvvetli olan tabiatın soylu çocuğı yaşamak hakkını elde edecektir.” (Hitler’danakt.Olgun, 2017b: 278)

Sosyal Darwinist görüşteki ırk kavramının ‘kan’ olarak ifade edildiğı, tabiatın ve ülkenin de ‘toprak’ olarak nitelendiğı ‘kan ve toprak’ (*Blut und Boden*) yaklaşımı 1920’lerden itibaren ‘*Völkisch*’ (nasyonalist-halkçı) inanç ve fikirler içerisinde daha sık görünmeye başlamaktadır. Bu görüşe göre; Alman halkı ve Alman yurdu birbirine bağılı organik bir varlık olarak düşünülmektedir; halk, tabiatın önemli bir parçasıdır ve halk ve tabiat arasında bütünlük toprağı kök salarak gerçekleşebilir (Olgun, 2017b: 279). ‘Kan ve toprak’ın ekolojik bütünlük, doğa korumacılığında etkin bir ifadeye olarak kullanılmaktadır;

“Her Alman’ın kalbinde, mağaralarıyla ve kayalıklarıyla Aman ormanlarına, suyuna ve rüzgarına, efsanelerine ve masallarına, şarkıları ve ezgileriyle evine, vatanına duyduğu güçlü bir özlem vardır; her Alman’ın ruhunda Alman ormanları tüm uçsuz bucaksızlığı, tüm zenginliği ve güzelliğı ile yaşar, dalgalanır. Alman olmanın özü, Alman olmanın ruhu ve Alman özgürlüğünün kaynağıdır bu. Bu sebeple, yaşlılar ve gençlerin hatırına Alman ormanlarını koruyun ve yeni kurulan Alman Ormanlarını Koruma Derneğı’ne üye olun.” 1923 Yılı (Staudenmaier’tanakt.Olgun,2017b: 280)

‘Kan ve Toprak’ ideolojisi, natüralizm ve nasyonalizm arasında sıkı bir bağ kurar; hem Alman’lığı vurgulamakla hem de tabiatı mistik bir şekilde anlatmakla daha güçlü ve yoğun bir etki gerçekleşir. 1933 yılında NSDAP iktidara geldikten sonra önemli yasal tasarıları uygulamaya başlar. Hayvan deneylerinin yasaklanması, organik tarım çalışmalarının gerçekleştirilmesi, yol-otoban inşaatlarında ormanlara zarar vermeyecek stratejiler geliştirilmesi üzerine çalışmalar gerçekleştirilmektedir: (i) Kasım 1933 Hayvanları Koruma Kanunu, (ii) Ocak 1934 Ormanları Koruma Kanunu, (iii) Temmuz 1934 Av Kanunu, (iv) Haziran 1935 Reich Doğa Koruma Kanunu (RNG) (Lekan’danakt.Olgun, 2017b: 282). Reich kanunu, ekonomik kalkınma sürecinin kırsal alanlara zarar vermemesini amaçlamaktadır. Schoenichen’e göre doğa koruma kanunları; bir yandan ekonomik refahın yaratılmasını

sağlamakta bir yandan da halkın ruhunu -çürüme yaratabilecek modernist düşünce ve tavırlardan- korumaktadır (Zimmerman'danakt.Olgun, 2017b: 283). Horkheimer ise hayvanları koruma kanunları hakkında farklı düşünmektedir. Onun için bu kanunlarla övünen NSDAP'nin amacı aşağı gördüğü ırkları daha da aşağılamaktır (Olgun, 2017b: 282). NSDAP'nin kanunları (RNG vs.) üzerinden ekoloji ile ilişkisi hakkında farklı yorumlar mevcuttur;

(i) 'Kan ve toprak' ideolojisi ile bugünün yeşil düşüncesi arasında doğal bir bağ vardır. NSDAP Tarım Bakanı, organik tarımı ilk destekleyenlerdendir ve düşük bir teknoloji kullanımı taraftarıdır. Bu nedenle, yeşil düşüncenin babası sayılabilir. (Anna Bramwell) – (Blood and Soil)

(ii) Nazizim ile tabiat arasında kurulan bağ ikna edici değildir. Yeşiller ile NSDAP arasında bağ kurmak, yeşillerin tarihini ve dünya görüşünü anlamamakla eşdeğerdir. Çünkü, RNG'nin taslağını hazırlayanlarla, parti arasında güçlü bir örgütsel birliktelik yoktur, ancak zayıf bir ideolojik birliktelik söz konusu olabilir. NSDAP liderleri için bu yasalar, sadece propaganda malzemeleridir. (Raymond Dominick) III. Reich'in, tabiatı koruma meselesi ile, Alman ekonomisini canlandırması, savaş teknolojisi geliştirmesi, otoban inşaları birbirleri ile çelişmektedir. (Edeltraud Klueting)

(iii) Clossman iki görüşü de yüzeysel bulmaktadır; çünkü, RNG hem doğa korumaya dair ilerici fikirleri hem de Nasyonal Sosyalist dünya görüşünü barındırmaktadır. Ayrıca, RNG politikaları 2. Dünya Savaşı esnasında bile işgal edilen yerlerde yürürlüğe sokulmaktadır.

(iv) Zimmerman'a göre ise; NSDAP yeşil ideolojisi, Bismarck'ın sanayileşme dönemi öncesindeki zamanlara dair nostalji uyandırmaktadır. Kırsal hayat yüceltilmesi, Hitler'in iktidarı ele geçirmesinde ve topyekûn endüstriyel, askeri seferberliğini perdelemesinde etkili olmuştur. Yine de, NSDAP'nin tabiata dair tutkusu salt politik kaygılarla alakalı değildir çünkü gerçekten NSDAP'liler arasında sağlıklı bir toprak ve sağlıklı bir ırk arasında güçlü bir bağlantı olduğu düşüncesi hakimdir (Olgun, 2017b: 283-285).

NSDAP ideolojisi ve ekoloji hakkındaki bu yaklaşımların yanı sıra; Hitler'in ekolojiye dair tutumuna dair önemli bir ayrıntıdan bahsetmek gerekmektedir. Her ne kadar kanunların çıkarılmasında etken olsa da, Hitler için doğa koruma, 'lifeboat ethic' yaklaşımıyla ele alınmalıdır. Hitler, doğal kaynakların sınırlılığının farkında olarak Alman nüfusunun, ekonomisinin ve endüstrisinin artırılması politikasıyla hareket etmektedir. Ekolojiye dair yaklaşımlarının arkasında, büyüyen nüfus ve 'hayat sahası' arasındaki dengesizlik bulunmaktadır. "Hitler'e göre tabiat, insan ırklarını, kaynaklar ve toprak için yapılan ve hiç

bitmeyen bir mücadele süresince ayıklayacak ve güçlü olanın ayakta kalmasını” sağlayacaktır (Olgun, 2017b: 285). Bu süreci sadece saf ırklar başarılı bir şekilde sürdürebilir. Almanya’nın Birinci Dünya Savaşı sonrasında bulunduğu ekonomik-politik-kültürel çöküntünün arkasında, doğanın temel kanununu unutmuş olması ve zayıf ırkları kendi içerisine alarak ırksal yozlaşmaya uğraması vardır (Olgun,2017: 286). Bu yaklaşımlar doğrultusunda NSDAP hem tabiatı yücelterek koruma yasaları çıkarmakta hem de saf ırkın güçlenmesi adına sanayi politikalarını teşvik etmekte, silahlanma ve ulaşım çalışmalarını geliştirmeye çalışmaktadır (Olgun, 2017b: 286).

‘Köycülük’ politikası NSDAP’nin ilk politikaları arasında yer almamaktadır. NSDAP, 1928 seçimlerine kadar ‘işçilik’ üzerinden politika üretmektedirler ve 1928’e kadar çok da güçlü bir etkileri görünmemektedir. Daha sonra tarım bakanı olacak olan Darre, hedef kitle olarak köylü sınıfını önermektedir. Darre için ‘büyük şehirler köylüyü kırdan koparan, onları, ulusla ve toprakla bağını kesmiş ve yabancılaşmış proleterlere dönüştüren ve böylece yoksulluk ve felaketin kucağına atan verimsiz makineler’dir (Lekan’danakt.Olgun, 2017b: 287). Hitler de şehirler hakkında benzer düşünmektedir. Fakat Hitler’e göre şehirlerin ırksal (Yahudiler, Çekler, Sırlar, Rumenler) kozmopolit yapısının yarattığı rahatsız edici faktörü de söz konusudur (Olgun,2017: 287). NSDAP’nin romantik ideoloji ile birleşimi, *Völkisch* ideolojisi için daha uygundur. Romantizmin tabiata dönüş yaklaşımı, aydınlanma ve modernitenin yarattığı sıkıntılar karşısında ‘*Volk*’un (halk) daha güçlü bir şekilde kurgulanmasına fırsat tanımaktadır. ‘*Volk*’; şehirlerin kirliliğinden ziyade tabiatın saflığıyla – köylülük ile yüceltilmektedir.

Olgun’a göre politik ekoloji içerisinde NSDAP politikaları ve ekoloji düşüncesini bir arada düşünmek önemli bir problemi tartışmaya olanak yaratmaktadır. NSDAP’nin olumlu ekoloji politikaları ve insanlığa karşı işlediği büyük suçlar bir arada yürütülmüştür. NSDAP, romantik düşünceyi ve monistik ırkçı düşünceyi harmanlayarak bir tabiat anlayışı geliştirmişlerdir.

“Gerçekten de romantik düşünce sezgiyi ve içgüdüyü yücelterek, monizm ise tabiat kurallarına tabi bir insan anlayışı geliştirerek bir nevi akıl tutulmasına yol açmış ve tabiatı yegane amaç mertebesine yükseltmiştir. Nazilerin, ırkı toprakla özdeşleştiren anlayışları da buna eklenince, insanlık düşmanı eylemlerle tabiata olan düşkünlüğün bir arada var olmasını mümkün kılan elverişli bir iklim ortaya çıkmıştır.” (Olgun, 2017b: 290)

Bu bir aradalığın görüldüğü yaklaşımların faşizan etkileri hakkında tartışmalar günümüzde de görünmektedir; örneğin Derin Ekoloji yaklaşımını sahiplenen bazı yaklaşımlara

eleştiri olarak ‘insan karşıtlığı’ potansiyeli argüman olarak üretilmektedir. Yine de ‘tabiata saygı’, ‘tabiatın yüceltilmesi’, ‘tabiatın kendine içkin değeri’ gibi yaklaşımlar üreten ‘insan-merkezcilik’ten kaçınmaya çalışan yaklaşımlara ‘insan karşıtı’ yaftası yapıştırmak doğru değildir. İnsanı değersizleştirmekle, tabiatı yüceltmek arasında ince bir çizgi vardır; tabiata karşı sorumluluk hissi taşımakla, onu yegane bir amaç olarak görmek arasında fark söz konusudur (Olgun, 2017: 291). Bunun yanı sıra NSDAP’nin insanlığa dair işlediği suçların altında ‘tabiatı yüceltmek’ olarak ‘toprak’ övgüsünden yola çıkarak insan karşıtı suçlarla paralel okuma yapmak doğru bir tavır olmayabilir. NSDAP’nin insanlığa karşı işlediği suçlarda; ‘aydınlanmanın’ etkileri olarak ‘ulus-devlet’ (kan) algılarının vurgusu, modern-teknolojik endüstrileşme, emperyalist bir şekilde yayılma, kapitalist bir şekilde pazarlara açılma, rasyonalist bir şekilde hayat sahasını genişletme, bilimsel kabul olarak sosyal darwinizm gibi düşüncelerin (daha) etkili olduğunu da düşünmek gerekmektedir. Bu nedenlerle; tartışmaları çok boyutlu incelemek ve ayrıntılarda gizlenen ideolojik yaklaşımı açıklamak gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEIDEGGER'İN EKOLOJİYE YAKLAŞIMI

İlk bölümde Heidegger felsefesinin genel hatlarını geniş bir şekilde ele alınmış ardından da ikinci bölümde ekoloji yaklaşımlarının genel hatlarını ortaya serimlenmiştir. Bu bölümde ise Heidegger'in düşüncesinde ortaya çıkan olası bir ekoloji perspektifinin nasıl geliştirilebileceği tartışılacaktır. Öncelikle Heidegger'in kendi felsefesinde kendini açımlayan ekolojik görüşün nasıl bir imkan olarak okunabileceği açığa çıkarılacak ve ardından diğer ekolojik görüşlerle birlikte ve karşılıklı okumalar yapılacaktır.

3.1. Heidegger Ekolojisi; 'Oikos' ve 'Logos'

"Heidegger'in kendi kavramsal yaklaşımları eşliğinde ekolojiye nasıl bakılmalıdır?" sorusu bu bölümün temel sorusudur. Heidegger'in ontolojik yaklaşımı ile hermeneutik ve fenomenolojik bir hat çizerek 'ekoloji' kavramının çözümlemesini yapmamız gerekmektedir. Ekoloji; Grekçe, 'oikos' ve 'logos' kelimelerinin bir aradalığı ile oluşturulmuştur. Geleneksel yaklaşımlara göre, *oikos*; ev-ev halkı anlamlarına gelirken 'logos' ise 'akıl-mantık—yargı-kavram-neden-ilinti-ratio-inceleme..' gibi anlamlara sahiptir. Heidegger düşüncesinde bu kavramları düşünmek için geleneksel metafizik düşünce dışarısında düşünmek ve anlamlarını genişletmek gerekmektedir. 'Oikos', ev-ev halkı anlamlarının yanı sıra çevre ve yurt anlamlarını da içermektedir. 'Logos' ise daha önce bahsettiğimiz şekilde 'bir araya toplayan söyleme', 'sözü edilenin söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi', ve bu iki anlam aracılığı ile 'varlığın bir-arada-duran olarak birliğini sürdüren etkin güçtür.' (Heidegger, 2020: 62; 2008a: 35-37) Bu yaklaşım doğrultusunda 'oikos' ve 'logos' birlikte nasıl düşünülmelidir?

Heidegger için bu iki kavramın birlikte-aitliğini düşünebilmek için varlık üzerine 'meditatif düşünme' gerçekleştirerek sorgulama yapmak gerekmektedir. Heidegger "*Varlık, logos, harmonia, aletheia, phusis, phainesthai olduğu için kendisini herkesin istediği gibi göstermez...*" (Heidegger, 2008a: 40) şeklindeki ifadesi ile ve genel olarak Grek düşüncesini yorumlarken *logos*'u *phusis* – *polemos* – *harmonia* – *aletheia* ile beraber birbirlerine-ait olarak düşünmeye çabalamaktadır. Bu yaklaşım ile 'oikos' üzerine düşünmek hem '*phusis*' üzerine düşünmeyi hem de '*Heim/Heimlich*' ve '*deinon*' üzerine düşünmeyi gerektirir. Yukarıda bahsettiğimiz şekilde '*phusis*'; kendini kendinde gösterip açmak olarak büyümek- büyütme anlamındadır ve Heidegger bu kavramı zaman zaman 'yeryüzü' olarak çevirir. '*Deinon*' ise gayri-aşına – tekinsiz – yersiz yurtsuz (*Un-heimlich*) anlamlarına gelir. 'Oikos'un '*phusis*' ve

‘*deinon*’la beraber düşünülmesi ile *oikos-logos* birlikteliğine dair geniş bir perspektiften yaklaşılabilir.

Ekoloji; ‘doğa’ ve ‘fizik-bilim’ (klasik çeviriler doğrultusunda *phusis* ve *logos* algısı) ile ilgili değildir. Heidegger yaklaşımları ile *oikos* ve *logos*’un birlikte ve birbirlerine aitliği üzerinden düşündüğümüzde karşımıza çok farklı bir yaklaşım çıkar. Bu yaklaşımı serimlemek için Heidegger’in tartışmaları içerisinde kısa bir özet çıkarmak gerekir.

-Varlığın özü onun varoluşudur.

-Varlık ve hakikat birlikte düşünülmelidir, logos yaklaşımı üzerinden kavramsal ilişkilerde ‘birlikte aitlik’ ve ‘birbirlerine aitlik’ yaklaşımlarına özen gösterilmelidir.

-Dil varlığın evidir, insan varlığın bekçisidir.

-*Dasein*, dünya-içinde-olmaklık ve ölüme-doğru olmaklıkla dünyaya fırlatılmışlık/düşmüşlük içerisinde bulunur.

-Modern dönem ile birlikte görünür olan ‘bilim’ değil, ‘bilimsel yöntem’dir.

-Modern tekniğin özü; ‘*Ge-stell*’ olarak ‘bir-araya-toplayan-meydan-okuma’ olarak açığa çıkarma halidir ve *Gestell*; hem tehlikeyi hem de kurtarıcı gücü barındırır.

-Şey, dörtleme (yeryüzü-gökyüzü-tanrısal olanlar ve ölümlüler arasında) içerisinde durakalır.

-*Poiesis* (yaratıcı bir şekilde ortaya çıkma) ve *Ereignis* (kökenini kendi ile birlikte sürükleyen olagelme olarak açığa çıkarma) *phusis* ile beraber düşünülmelidir.

-Yeryüzü gizleyen şey olarak bütün doğmakta olanlarda açımlayıcıdır.

-Şeylerin kendi açıklıklarından serbest bir düşünmeye açılımını sağlamak; olmaya bırakmak-şeylere-karşı-serbestlik anlamlarında *Gelessenheit* yaklaşımıdır.

Ekoloji; ‘kendisini kendinde gösteren, açan, büyüyen, büyüten’in kendisiyle ilgilenirken (*Sorge*) onun kendisini olmaya-bırakarak (*Gelessenheit*) yaklaşmak yani onun kendi özünü sürdürmesine (*Wesen*) ve bir-araya-toplayan bir hüküm sürme (*logos*) olarak kendini açıklamasına olanak tanımak ve bu yaklaşım içerisinde iken dil’in evinde ikamet ettiğimizin farkındalığıyla varlığın bekçisi olmak demektir.

Heidegger için ekoloji kavramının olası anlamını en geniş hatıyla çizmeye çalışmak için yukarıdaki tanımsallık yeterli değildir çünkü Heidegger, ilgilendiği-odaklandığı konuya göre varlığa, şeylere, kavramlara, düşünmeye farklı farklı yaklaşımlar geliştirmektedir. Ekoloji’ye dair de düşünürken yukarıdaki tanım içerisinde; teknolojiye dair, yeryüzüne dair, logos’a dair, varlıkla ilişkisine dair düşünmeye çalıştığımızda farklı patikalara yönelmemiz

gerekmektedir. Bu nedenle Heidegger'in ekolojiye dair olası düşüncelerini genişletmek için 2. Bölümde genel hatlarıyla ele aldığımız ekoloji yaklaşımlarının Heidegger'in perspektifiyle yorumlamaya çalışmak gerekli ve önemli olacaktır.

3.1.1 Heidegger ve Derin Ekoloji

Heidegger'in ekoloji görüşü üzerine yapılan yorumlarda en çok tartışmaya açılan ilişki 'Derin Ekoloji' ile ilişkisidir. Heidegger'in 'yeryüzü' kavramı ile Derin Ekoloji'nin yeryüzü etiği ya da Earth First! yaklaşımları arasındaki bağıntılar tartışılmaktadır. Yalnız hem Zimmerman'ın hem de Kurtar'ın işaret ettiği gibi Derin Ekoloji ile Heidegger arasında belirli bağıntılar kurulabilir. Yalnız Heidegger'in Ekolojik görüşü sadece Derin Ekoloji ile beraber düşünülemez. Bunun nedeni, Kurtar'a göre; Heidegger'in görüşü daha radikal bir felsefeye (Eko-Felsefe, Eko-Hakikat, Eko-Fenomenoloji) doğru genişlemektedir (Kurtar, 2022: 80). Zimmerman'a göre ise Heidegger'in yaklaşımı içerisinde Nasyonal Sosyalist Ekoloji anlayışı ile benzer yanların bulunuşu tartışmaya açılmalıdır (Zimmerman, 2021: 479-480).

Yukarıda gördüğümüz gibi Derin Ekoloji, insan-merkezciliğe ya da antroposentrik hümanizme karşıdır ve teknolojinin yeryüzünü tehdit ettiği görüşünü savunmaktadır. Çevre-merkezli bir yaklaşımla doğa'nın kendisini geliştirmesine fırsat tanınması için 'biyosfer' üzerinden düşünerek eşitlik hakkında doğadaki bütün varlıklara dair sezgisel bir değer aksiyomu benimserler. Bu yaklaşımları ile Heidegger düşüncesine benzerlikleri şüphe götürmezdir. Zimmerman bu benzerliği kabul etmekte ama bu kabulün üzerine şerh düşmektedir; Heidegger'de "(1) tortu kabilinden antroposantrizm, (2) endüstriyalizme ve moderniteye eleştirisinin reaksiyoner boyutu, (3) bilime antipati" (Zimmerman, 2021: 480.) bulunmaktadır ve bu konular üzerinden aralarında temelde bir fark gelişmektedir. İlk olarak, erken dönem Heidegger'in *Dasein*'a yüklediği ontolojik ve anlamsal yaklaşım Derin Ekoloji ile uyumlu görünmemektedir. Zimmerman'ın tortu kabilinde antroposentrizm görmektedir. Geç dönem Heidegger'de bu sorun bir noktaya kadar (*phusis*, düşünmek, *Ereignis*, *Gelesenheit* ve yeryüzü-gökyüzü-ölümlüler ve tanrısal olanlar tartışmaları ile) aşılmaktadır. Yine de Derin Ekologların bakış açısıyla Heidegger'in bakış açısı farklılaşmaktadır. Derin Ekologlar belirli bir şekilde natüralizmin içerisinde iken Heidegger natüralizme karşı eleştirel yaklaşmaktadır. Heidegger antroposentizm karşısında 'varlık'la kurulan ontolojik sorgulama (ilgi (*Sorge*), meditatif düşünme, serbest-bırakma) ile antroposentizmi aşmaya çalışmaktadır (Zimmerman, 2021: 480). İkinci olarak, Zimmerman'a göre -Heidegger'in NSDAP ile ilişkisi üzerinden teknoloji yaklaşımı düşünüldüğünde- Heidegger'de 1920'lerde ortaya çıkan (Amerikanizm ve Komünizm karşıtlığı üzerinden) reaksiyoner bir tavır hakimdir. Erken dönem

Heidegger'in NSDAP onayı; otoriter ve hiyerarşik bir rejimi benimsemektedir ve Heidegger'i Derin Ekoloji ile bir arada düşünülmesi oldukça güç bir konuma sokmaktadır. Heidegger'in kökensel yaklaşımı 'yeryüzüne kök salmışlık' Derin Ekologlar tarafından kabul görmemektedir çünkü derin ekologlar 'daha pozitif, daha az kuşku götürür bir organik alan görüşüne sahiptirler.' (Zimmerman, 2021: 482) Son olarak da, Heidegger'in bilim eleştirisi ile Derin Ekolojinin evrimsel, organik, bilimsel yaklaşımı birbirleri ile uyuşmamaktadır. Heidegger pozitivistizmin karşısında yer alarak insan-merkezliğe karşı çıkmaktadır. Derin Ekolojistler de insan'ı evrimsel ve organik olarak doğa içerisinde görmekte ve bu doğrultuda bu yaklaşım dışarısındaki 'okumaları' bir çeşit insan-merkezlilik hali olarak eleştirmektedir (Zimmerman, 2021: 482). Bu şekilde düşünüldüğünde iki yaklaşımda bir diğeri bakış açısından insan-merkezlilik eleştirilerinden belirli oranlarda pay almaktadır.

Kurtar ise Heidegger'in radikal bir ekoloji perspektifine yön verme potansiyelini açığa çıkarır. Kurtar çözümlemesine; *phusis* kavramının Heidegger'in Herakleitos yorumu üzerinden başlar: Klasik çeviriyle "*Doğa gizlenmeyi sever.*" fragmanını Heidegger, "Kendini açanın kökeninde kendini gizleyen vardır." (Heidegger'denakt.Kurtar, 2022: 65) Şeklinde yorumlamaktadır ve bu yorum ile geleneksel metafizik yaklaşımlardan farklı bir yaklaşıma imkan doğar. Böylece *phusis*; ilgi ontolojisi içerisinde, birlikte-varlık (*Mit-sein*) düşüncesiyle ya da yeryüzü gardiyanlığı ile birlikte okunabilir hale gelir (Kurtar, 2022: 65). Heidegger'de kökensel düşünme, başlangıç düşüncesini sorgulanabilir kılar. Yeryüzü kökensel olarak evdir, yurttur. Yeni-çağ'da ya da 'atom çağı'nda köken yitirildiğinden -varlık soruşturulması unutulduğundan- ötürü 'tekinsiz'lik (*Unheimlich*) içinde kalınmıştır. Yeryüzünün tekrar evleşmesi, kökensel ilişkilerin sorgulanması ile imkanı hale gelebilir. Heidegger 'ev' kavramını konformist bir yaklaşımla yorumlamamaktadır. Onun için "*ev yurttur; yurttaş olmayı, yurdu için yurdundan olmayı gerektirir.*" Bu komünal ve kolektif katılım onun *Mitsein* olarak köklendirdiği ontolojik birliktelik halinde vuku bulur." (Heidegger'denakt.Kurtar.2022: 67 - vurgular yazara ait-) Heidegger'in tarihsel ve dünyasal *Dasein*'i ilgi kipleriyle hem zamansal, hem mekânsal, hem ontolojik-varoluşsal ilgi ilişkileri ile kurulmaktadır ve böylece yönelimsel (ilgi'li) ontolojik zemin ortaya çıkmaktadır. Kurtar, Derin Ekolojinin de ilgi felsefesi olduğunu vurgulamaktadır. Eko-fenomenolojinin zemini olarak Heidegger'in ilgi felsefesi ve ontolojisi vurgulandığında; Heidegger'in ilgi kiplerindeki birbirlerine eklemlenen, derin ve karşılıklı sorumluluk ilişkileri ortaya çıkar (Kurtar, 2022: 67).

Heidegger düşüncesini eko-mistisizme sıkıştırmaya çalışan yaklaşımlara cevaben; Kurtar (2022), Heidegger'in eko-politika imkanını açılar. Heidegger'in ilgi kiplerinin gündelik olan (gayri-sahih) ve otantik olan (sahih) arasında iki uçtaki okumasıyla ve

Heidegger'in otantik olana dair vurgusuyla ortaya çıkmaktadır. Gündelik varoluşun eleştirisi doğrultusunda geliştirilen otantik-oluş hali eko-politik bir etkinlik olarak düşünülebilir (Kurtar, 2022: 68). Gündelik varoluş kipleri ilginin eksik halleridir; birilerini önemsememek ya da bir şeyi yapmayı eksik bırakmak gibi ihmalkarlıklardır. Heidegger'in 'olumlu aşırılıklar ya da uç noktalar' olarak taslağını çizdiği otantik var-oluş halleri de; ilk olarak *Dasein*'in birlikte varlık (*Mitsein*) olarak diğerinin kaygılarını ve ilgisini üstlenmesi- ortak olması anlamındadır. İkinci olarak da *Dasein*'in üstlenişinin diğerinin üstlenmesinden önce sıçraması olarak gerçekleşir. Bu, diğerinin ilgisini ortadan kaldırmak için değildir; diğerine, kendisini otantik olarak geri vermek içindir. *Dasein*'in üstlenişi, diğerinin kendi kaygılarını üstlenebilmesi için otantik bir yol açmasına vesile olmak içindir (Kurtar, 2022: 68-69). Kurtar daha sonra Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki '*Mit-teilung*' (*communication*) kavramını işaret eder. *Mitteilung* toprağın ya da mülkün adil dağılımında birine tahsis edilen bir kısım (*Teilung*) anlamındadır. Heidegger ise bu kavramın; adil olarak katılma, paylaşma anlamını ön plana çıkar. Varlığın ontolojik zorunluluk olarak birlikte varlık olması (*Mitsein*) ile iletişim ve ilişki düşüncelerinde adil katılma ve paylaşma yaklaşımları görünür hale gelir. Heidegger'in ontolojik-fenomenolojik var-oluşsal yaklaşımı doğrultusunda ontolojik, fenomenolojik bir ekoloji tartışması Derin Ekolojiden daha kapsamlı, bütünlüklü ve evrensel bir yaklaşım olabilir. Kurtar, eleştirisinde son olarak, Derin Ekoloji; 'öz-değer' (doğal, üretilmiş yapılmış, yaratılmış her şeyi kapsayan canlı ve cansız olan varlıkların hepsine ait olan) ve 'kendini gerçekleştirme' gibi kavramlarla; Kartezyen geleneğin öznellik kurgusuna, aydınlanmacı hümanizme ve romantik ideallere ait değer vurgusuna sahip olduğunu (her ne kadar antroposen odaklı yaklaşımları eleştirseler de) açıklar. Heidegger'in ise 'değer metafiziği' üzerine eleştirileri düşünüldüğünde bu yaklaşımların nasıl da öznellik merkezli olduğunun altını çizmesi önemlidir. Bu yaklaşımla Heidegger'in yaklaşımının daha kapsamlı ve bütünlüklü olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır (Kurtar,2022: 69-71).

Bu yaklaşıma dair Zimmerman'ın yukarıda belirtildiği gibi karşılıklı bir eleştirel çerçevesi olsa da, Zimmerman eleştirilerini şu cümlelerle noktalamaktadır;

"Bu uyarıları akılda tutarak ben Heidegger'in yazılarının çevre kriziyle ilgili düşüncelere bol miktarda besin sağlayacağına inanıyorum. Batı tarihine ve bu tarihin alternatifine ilişkin analizlerini kabul edelim etmeyelim, bu tür bir değerlendirmeye ulaşma sürecinin bizi Batı tarihinin ve kültürünün büyük bir bölümünün reddi imkansız antroposantrik tutumunu eleştiri süzgecinden geçirmeye zorlayacağına inanıyorum. Belki de Heidegger'in 'yüksek hümanizm' nosyonunun unsurları derin ekologların insanlığı yeniden tanımlama arayışlarına katkıda bulunabilir. Burada Heidegger'in 'endişe/ilgi/kaygı' olarak insani

varoluş anlayışı anahtar olabilir. Derin ekolojinin önde gelen şahsiyetlerinden Arne Naess insanlık hakkında şunu söylerken bu anlayış yankılanıyor gibidir: “Bu noktaya kadar evrende, tercih edilebilir şartlarada doğası kaçınılmaz şekilde genelde hayat koşullarına kuşatıcı ve derin ilgiye yol açabilecek türde başka hiçbir hayat formu bilmiyoruz.” Hem Naess, hem Heidegger için insanlık yalnızca başka entiteleri ne iseler öyle ‘olmaya’ bırakmayı öğrendiğinde sahiden insanlık haline gelebilir. İnsanlık ancak böyle bir ‘ilgiyle/endişeyle’ otantik insanlığa dönüşebilir.” (Zimmerman, 2021: 483)

Zimmerman, bu yaklaşımıyla Kurtar’ın Heidegger yorumlarını öncelemekte ama geliştirmeden bırakmaktadır. Kurtar’ın ‘ilgi felsefesi’ şeklinde yorumladığı Heidegger yaklaşımı, Derin Ekoloji’nin yapmayı arzulamış olduğu ama ‘insan-merkezlilik’ içerisinde tekrar geri çekildiği sınırları aşabilmektedir. Kurtar; Heidegger’in ekolojik perspektifinin ekopolitik bir şekilde ele alınabileceğinin kapılarını aralar.

3.1.2. Heidegger ve Politik Ekoloji

Bu bölümde Heidegger’in ekolojik görüşü doğrultusunda yapılan çıkarsamalar ile politik ekoloji akımları olarak görülen ‘Sosyal Ekoloji, Eko-Sosyalizm, Eko-Feminizm, Eko-Anarşizm ve NSDAP ekolojisi’ aralarındaki benzer yanlar ve farklılıklar yorumlanacaktır. İlk olarak Derin Ekoloji eleştirisi tartışma yaratan Toplumsal Ekoloji/Sosyal Ekoloji kuramcısı Bookchin’in yaklaşımı ele alınacaktır.

3.1.2.1. Heidegger ve Sosyal Ekoloji

Yukarıda gördüğümüz gibi Bookchin kuramını ‘diyalektik doğalcılık’ ismiyle adlandırmaktadır ve bu yaklaşım içerisinde batı metafiziğinin özne – bilinç – evrimsel bilim ve siyasi tartışmalar (tarihsel/toplumsal) geleneklerini sürdürmektedir. Eko-Anarşistlerin Bookchin’in ‘özne’ yaklaşımına eleştirileri üzerinden devam edersek; Bookchin’in kuramı insan-merkezli bir yaklaşımın içerisinde kalmaktadır. Sadece bu eleştiriler üzerinden düşündüğümüzde Heidegger’le karşıt iki konumdalarmış gibi görünmektedir. Bu durumun sebebi Bookchin’in Derin Ekoloji yaklaşımını eleştirerek ekoloji konusuna toplumsal ilişkileri de dahil etmesi olarak düşünülebilir. Oysa bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Heidegger ve Derin Ekoloji arasında önemli farklılıklar vardır. Heidegger; özne – bilinç – evrimsel (pozitif) bilim anlayışlarının metafizik gelenek içerisinde yarattığı sıkıntıları hem hümanizm tartışmasında hem de teknik ve sanat yaklaşımlarıyla eleştirmektedir. İki düşünürün aralarında büyük bir ontolojik fark vardır. Bu ontolojik fark; Bookchin’in modern düşüncenin kabul ettiği ontolojiyi sürdürmesi, Heidegger’in ise modern düşüncenin kabul ettiği ontolojinin -bir epistemoloji olduğunu işaret ederek- eleştirisini ortaya koymasıdır. Bu farka rağmen Bookchin

ve Heidegger'in farklı kavramsal ve düşünsel ontolojik zeminlerden yola çıkarak ekolojiye dair benzer yaklaşımlarının bulunması söz konusudur ve bu benzerlikleri de ortaya koymamız gerekmektedir.

Diyalektik doğalcılık fikri doğrultusunda önemli bir ayrımı ve iki önemli alıntıyı tekrar etmekte fayda vardır. İlk ayrım; Birinci doğa, ikinci doğa ayrımıdır. Bu ayrımı anlamlandırmak için de şu iki alıntıya odaklanılmalıdır; ilki, '*insan, doğanın kendi bilincine varmasıdır.*' İfadesi olarak Bookchin'in de sahiplendiği Reclus'un yaklaşımı, ikincisi ise "*doğa, doğa tarihinin kendisidir.*" olarak Bookchin'in tarihsel yaklaşımıdır. Bu iki yaklaşım da diyalektik doğalcılık fikrinin nasıl bir fikir olduğunu ortaya koymaktadır. Diyalektik Doğalcılık görüşü, hem insanı hem doğanın bir parçası hem de ona etkide bulunan aktif bir konumda algılar. Bunun yanı sıra, doğa'yı da tarihsiz bir algıdan kurtarır. İnsansız doğa ve insan bir arada birlikte düşünülebilir ve yorumlanabilir hale gelir. Bookchin'in birinci doğa ve ikinci doğa ayrımı; Heidegger'in '*phusis*' ve '*logos*' haklarındaki yorumları çağrıştırmaktadır. Birinci doğa, *phusis*; ikinci doğa, *logos* (*tekhne, poiesis, polemos..*) olarak düşünülebilir. *Phusis* ve *logos* arasındaki ilişkide Heidegger *logos*'un batı metafizik geleneği içerisinde 'hesaplayan akıl'a dönüşmesi, '*phusis*'i, varlık'ı, insan'ı, şey'leri sınırlı hallerde getirmiştir, onları stoklar olarak el-altında-bulunan kaynaklara dönüştürmüş ve onların kendilerini açmalarını engeller hale sokmuştur. Heidegger'in bu durum karşısında başka bir düşünme ve ilgi çabası ile tekrar sorgulamayı başlatması bahsedilen şeylerin birlikte-özgürleşmelerine olanak tanıma amacındadır. Kavramlar arası böyle bir yakınlık üzerine düşünölmeye başlandığında; Heidegger'in yaklaşımı Bookchin üzerinden, Bookchin'in yaklaşımı da Heidegger üzerinden tartışmaya açılabilir.

Birinci doğa; insansız doğa ise ikinci doğa da kültürün – tarihin – toplumsallığın doğası ise; ikisi arasındaki bağlantı Hem Heidegger'de hem de Bookchin'de sorun haline getirilmiştir. Bookchin'in temel derdi; diyalektik düşünce içerisinde bu ayrımlardan yola çıkarak, bu iki doğa'nın bir arada kurgulanabildiği komünalizm olarak işaret edilen üçüncü bir doğa kurgusudur. Bu üçüncü doğa üzerinden yaptığı tartışmalarda da 'Kentsiz Kentleşme, Özgürlüğün Ekolojisi, Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm' gibi çalışmalarda; hem tarihsel olarak teknoloji – kent – dil (kavram ilişkileri) – hiyerarşi ve toplumsallık (bir arada yaşam) gibi olguların nasıl geliştiğini ve hem de üçüncü doğa olarak bunların bundan sonra nasıl (hangi yaklaşım ve fikirler doğrultusunda) dönüşebileceğine cevaplar aramaktadır. Bookchin'in niyetini düşündüğümüzde Heidegger ile benzer bir niyette olduğu sezilmekte gibidir -tabi kavramsal, kökensel, ontolojik kabul farklılıklarını bir kenara koyarsak-. Heidegger'in de '*phusis*'i ve '*logos*'u tartışması, kökensel (tarihsel) bir yaklaşıma sahip olması, teknoloji'ye dair yaklaşımı, kent'e ve kır'a dair yaklaşımı, dil'e dair tartışmaları ve hiyerarşik olmayan bir

düşünme hali içerisinde hareket etmeye çabası Bookchin'in üçüncü doğa yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Bu benzerlikler ve yaklaşım farklılıkları teker teker ortaya serimlenmelidir.

İlk olarak Bookchin'in tarihsel çözümlemesi; Reclus, Marx, Kropotkin'den etkiler taşımaktadır ama onların yaklaşımlarının ötesindedir. Bookchin, tarihi bilimsel-ekonomik-sınıfsal olarak ilerlemeci görmemektedir. Bookchin için tarih; sıçramalı, değişken ve dönüşüm içerisinde. Bookchin'in tarih okuması, Antik Yunan'dan başlayarak hem hiyerarşinin yükselişlerini hem de çözümlerini bir arada alımlayan eş zamanlı bir okumadır. Bu okumalar içerisinde de yükseliş ve çözümlere neden olan olgulara ve algı-düşünce yaklaşımlarına odaklanmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım Heidegger'in 'kökenden sıçrama' (*Ur-sprung*) yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Heidegger de batı metafizik geleneğin eleştirisini, metafizik geleneğin kökenine dönerek Parmenides ve Herakleitos yaklaşımlarından sonra ortaya çıkan değişim-dönüşüm odaklarına yöneltmiştir. Burada Roma'lıların Antik Yunan eserlerini Latinceye çevirmeleri ile kaybolan-unutulan anlamlara odaklanmıştır. Tarihsellik içerisinde 'Varlık'ın unutulmuş yolculuğunun nasıl gerçekleştiğini sorgulamaktadır.

İkinci olarak, Bookchin'in 'Özgürlüğün Ekolojisi' çalışmasında teknolojiye dair bakış açısı Heidegger'le ortak özellikler taşımaktadır. İkisi de Aristoteles'teki '*tekhnē*' kavramını gündeme getirmektedir ve ikisi de bu kavramın 'teknik bir şey' olmadığını bir 'bilme' biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, ikisi de sorunun teknolojik ürünler değil onların fikirlerinin arkasındaki tasarılamada – kurgulamada olduğunu tartışmaya açmaktadır. İkisinde de '*tekhnē*'nin bilmeye ilgili olan bir 'gizil güç' yaklaşımı olması Bookchin'in -her ne kadar Heidegger alıntısı vermese de- teknoloji konusunda bir Heidegger'ci olduğunu düşündürmektedir.

Üçüncü olarak; kentlerdeki yaşama dair düşündüğümüzde. Benzer yanlar söz konusuken farklılıklar da görünmeye başlamaktadır. Bookchin, kentleşmenin kırsalın yanı sıra kenti de tehlikeye sürüklediğini iddia ederken ayrı bir kırsal övgüsü içerisinde bulunmaz. Heidegger ise kırsala dair daha net övgüleri ve önerileri barındırmaktadır. Yalnız, burada altının çizilmesi gereken nokta; Heidegger'in kent'e dair de eleştirisi 'kent' kavramı üzerinden değil, modernizm ve pozitivizm üzerinden yapılmaktadır ve *Unheimlich* (tekinsiz, yersiz yurtsuz kalmak) görüşü 'kent'in içinde bulunduğu geniş bir eleştiri alanıdır. Bookchin de ise 'kentleşme' eleştirisi, merkezi yönetimlerin totaliter yaklaşımların (kapitalizm, devletçilik, ataerkillik..) üzerinden gelişmektedir. Bookchin kenti, devlete karşı savunmaktadır. Bunun sebebi 'doğrudan demokratik' sosyal-siyasal ilişkilerin kent ölçekli gelişebileceği komünalizm fikridir. Kır ve kent komünlerinin ilişki ağı içinde kurgulanabileceği 'devlet'siz federatif bir aradalıklar için kent önemli olacaktır. Heidegger ise siyasi bir proje ortaya koymamaktadır. O

daha çok ‘politik’ (ontolojik) olanda kalır. Heidegger’in NSDAP sonrası sessizliği ve dil’in içerisinde mücadelesi siyasi alandan ziyade politik alanda düşünülmelidir. (Bu arada Heidegger; rektörlük döneminde ‘liderlik’ (*Führer*) övdüğü düşünülünce, otoriter bir yaklaşıma sahip olduğu düşünülebilir. Gerçi Heidegger’in NSDAP içerisindeki ilişkisel konumu farklıdır ve bu NSDAP Ekolojisi başlığı altında genişletilecektir.)

Dördüncü olarak, Bookchin özellikle ‘dil’e dair bir yaklaşım geliştirmemiş gibi görünse de; ‘doğrudan demokrasi’ ‘konfederalist meclisler’ ‘belediyecilik’ gibi yaklaşımları iletişimsel alana dair yaklaşımını ortaya koymaktadır. Heidegger’in bilinç ve özne hakkındaki eleştirel yaklaşımı, ‘özne’nin ‘dil’ine ayrı bir parantez açmamaktadır. Heidegger için ‘dil’ -anlama, tefsir, yorumlama, düşünme, varlıkla ilişki- olarak içkin bir önemdedir. Heidegger’in tartışmaları doğrultusunda bakıldığında, Bookchin’in özne-merkezli yaklaşımı metafiziğin içerisinde kalmaktadır.

Bu noktada Bookchin’e yöneltilebilecek en makul eleştiri, Zerzan düşüncesi içerisinde bulunabilir. Aşağıda Eko-Anarşizm ve Heidegger ilişkisinde de daha detaylı değineceğim tartışmada Bookchin’in yaklaşımı insan-merkezli kalacaktır. Zerzan, hiyerarşinin ‘sembolik’ (dilsel) ilişkiyle başladığını düşünmektedir. Eğer Zerzan’ın hiyerarşinin başladığı nokta olarak ‘dil’i işaretlemesi kabul edilirse, Bookchin’in hiyerarşi ve tahakküm ile ilgili toplumsallık içindeki ifşaları sadece ‘buz dağının görünür yüzüdür”. Bookchin’in dil’e dair yaklaşımı ‘özne’ ve ‘bilinç’ merkezli metafizik geleneğin içerisinde kalmıştır. Bu konuda Heidegger’in dile dair yaklaşımı hiyerarşik olmayan bir yaklaşımın kapılarını aralamaya çabalamaktadır. “*Varlığın özü, onun var-oluşudur.*” yaklaşımı; batı metafizik geleneğini aşma noktasındaki en önemli yaklaşım olarak düşünülebilir. Eko-Feminizm tartışmasında da gördüğümüz ve göreceğimiz gibi; öz ve oluş konusunda bir tarafın ağır basması bitmez tükenmez eşitsizlik ilişkisi üretirken; bu yaklaşım ile Heidegger, hiyerarşik olmayan düşünme’nin kapılarını aralama çabası görünür olur. Bunun yanı sıra; Heidegger’in ‘birlikte-aitlik ve birbirlerine-aitlik’ gibi yaklaşımları, ‘*phusis, harmonia, logos*’ gibi kavramlarına varlığa ait olması gibi değer hiyerarşisi kurmayan bakış açısıyla Bookchin’den daha keskin bir şekilde anti-hiyerarşik düşüncenin peşindedir.

Son ve toparlayıcı olarak Bookchin ve Heidegger karşılaştırması içerisinde odaklanılması gereken diğer kavramlar; ‘mülk’ ve ‘şey’ kavramlarıdır. Bookchin’in mülkiyetle ilişkisi, anarşist-komünist tartışmalar doğrultusunda gelişmektedir. Bookchin, mülkiyetin belediyecilik anlayışı ile topluma yayıldığı bir toplumsal eşitlik ve toplumsal ekoloji yaklaşımı benimser. Heidegger’in ise bu konudaki ‘politik’ yaklaşımına ancak hermeneutik ile yaklaşılabılır. Heidegger fenomenolojik yaklaşım doğrultusunda erken döneminden itibaren sorun haline getirdiği ‘varlık’ ve ‘şey’ tartışması, mülkiyet tartışmaları üzerinden okunabilir

mi? Yorumlamaya, fenomenolojinin ‘şeylerin kendilerine dönmek’ düşüncesi üzerinden başlanmalıdır. Heidegger ontolojisinde ‘şey’ler, ‘bilinç nesneleri’ olmaktan ve ‘bilinç edimleri’nin tahakkümleri içerisine sıkıştırılmaktan kurtarılmaktadır. Böylece ‘şey’ler, aslında bilincin mülkiyetinden kurtarılmaktadır. Heidegger düşüncesinde ‘şey’lere kendilerini açtırdıkları şekilde yaklaşmaya dair bir çaba mevcuttur. Erken dönem Heidegger düşüncesinden itibaren gelişen bu yaklaşım ile şey’lerin kendilerini kendi açıklıklarında açılması (*altheik* ilişki) söz konusudur. *Dasein*’in ‘varlık’ı koruyan, gözetten ve ‘varlık’ın kendini açılmasına olanak-imkan tanıyan bir bekçi olarak düşünülmesi, yani ‘otantik’ varoluş düşünüldüğünde; şey’ler olmaya-bırakıldıklarında (*Gelesenheit*), mülkiyet halinde algılanmanın ötesinde insan-merkezli düşünceden de özgürleşmiş hale gelmektedirler. Bu yaklaşım mülkiyetsiz bir toplumsallığın temel düşüncesi olarak algılanabilir. İnsan-merkezli modern düşüncenin tahakkümünden kurtarılmış bir fenomenolojik ‘ilgi felsefesi’, özgürleşme (*Freiheit*) temelinde tartışılmalıdır. Bu yaklaşımla bakıldığında Heidegger, Bookchin gibi ‘siyasal bir proje’ sunmaktan çok ‘ontolojik-politik bir yaklaşım’ içerisinde bulunmaktadır. Bu politik yaklaşım; hem post-modern ve post-yapısalcı filozofların (Derrida, Foucault vb.) hem de kimlik, sınıf ve ekoloji hareketlerinin kendi politik olanaklarını arttırmakta etkin bir hal almıştır.

Bookchin’in yaklaşımı ile Heidegger’in yaklaşımı daha detaylı (bütün çalışmaları doğrultusunda) karşılıklı olarak okunabilmektedir. Heidegger düşüncesindeki olasılıklar, Bookchin’in geleneksel felsefe ve siyasal alanda kaldığı konumdan çıkışı sağlayabilir. Bookchin’in özne-merkezli düşüncesinin sınırlarını genişletmektedir. Her ne kadar kavramsal ve ontolojik yaklaşımları farklı olsa da; Bookchin’in düşüncelerinin Heidegger’in fenomenolojik-ontolojisi ve dil’i ile ifade edilmeye çabalanması, Bookchin’e yöneltilen ve Bookchin’in içinden çıkamadığı eleştirileri cevaplamaya olanaklar sunmaktadır.

3.1.2.2. Heidegger ve Eko-Sosyalizm

Heidegger ve Eko-sosyalizm arasındaki ekoloji temelli bir yaklaşım kurgulamak için öncelikle Heidegger’in Marx’ın eserlerine fazla eğilmediğinden bahsetmek gerekir. Hümanizm Üzerine Mektup’unda Husserl’in fenomenolojisinin ve Sartre’ın varoluşçuluğunun Marksizm ile yeterli bir diyalogu başlatamadığını; bunun sebebinin ise ‘varlıktaki tarihselliği’ görememeleri olduğunu dile getirir (Heidegger, 2015: 31). Heidegger; Marx’a ne kadar az değinmiş olursa olsun; Marksizmi, Marksist görüngülerden kurtararak düşünmüştür. Ona göre materyalizmin özü, tekniğin özündedir, çünkü “maddeciliğin özü, her şeyin sadece madde olduğu iddiasından çok, bütün Var-olanın, emeğin maddesinde görüldüğüne dair metafizik

belirlenimde yatar.” (Heidegger, 2015a: 32) Emeğin özü ise Yeniçağ’da, ‘koşulsuz üretimin kendi kendini düzenleyen süreci’ yani ‘gerçek olanın öznellik tecrübesi edinilen insan tarafından nesneleştirilmesi’dir (Heidegger, 2015: 32). Tarihsellik içerisinde tekniğe dair ve Varlık’a dair soruşturmayı genişletmek gerekmektedir. Heidegger, özellikle tarihsellik ve *tekhne*, varlık, *aletheia*, *Geschick* gibi kavramlar eşliğinde düşüncesini kurmaktadır. Marksist terminolojiden yabancılaşma ve emek gibi kavramları, Varlık soruşturması içinde ele almıştır. Heidegger’in bu bakış açısındaki en önemli etken; ‘özne ve değer metafiziği’nin içerisine düşmemek olduğu düşünülmelidir.

Marksist yaklaşım; genel olarak ‘ekonomik ilişkileri’ (emek, artı değer, sermaye vb.) ve ‘kapitalist sistemi’ (burjuva – proleterya gerilimi bağlamında) odak noktasına koyduğu için ekolojik sorunlara bu perspektiflerden yaklaşır. Bu nedenle feminizm – ekolojizm gibi alanlar Marksizm tartışmalarına 1970’lerde dahil edilmiştir. Marx’ın söylemleri bu konularda da yorumlanarak ve genişletilerek Eko-Sosyalizm, Eko-Marksizm gibi yaklaşımlar ekolojik tartışmalara dahil olmuştur.

Eko-Sosyalizm ve Heidegger ilişkisine değinmeden önce; Hegel ve Marx’ın ‘yabancılaşma’ kavramının Heidegger’de ontolojik bir şekilde nasıl kurulduğuna dair yapılan tartışmalara değinmek gerekmektedir. Hem Zeynep Esenye’l’in (2019) hem de Eda Keskin’in (2010) makalelerinde Heidegger’in ve Marx’ın yabancılaşma kavramları (*Entfremdung/alienation*) arasındaki ilişki analiz edilmektedir. İki çalışmada da vurgulanan önemli tespit; Marx’ın yabancılaşması ‘ontik’ bir analizken Heidegger’in yabancılaşma kavramının ‘ontolojik’ olduğudur. Buradaki fark; Hegel’de ve Marx’ta ‘yabancılaşma’nın, dışsal koşulların (toplumsal ilişkilerin ya da tinin kendini gerçekleştirme/insanlığın özgürleşme süreci gibi) diyalektik bir sonucu olması söz konusudur. Heidegger’de ise yabancılaşma, zorunlu – içsel – bireysel olarak *Dasein*’in var-oluşunda ontolojik bir zorunluluk olarak görülür (Esenye’l, 2019: 69). Marx’ın yabancılaşma kavramı; (i) nesneye yabancılaşma, (ii) emeğe yabancılaşma, (iii) türüne yabancılaşma, (iv) diğerlerine yabancılaşma olarak farklı durumlarda ele alınmakta ve incelenmektedir. Aynı zamanda, üretim ilişkilerinin içerisinde praksis ile beraber ekonomi-politik analizlerle yorumlanarak incelenmektedir (Keskin, 2010: 168-171). Heidegger’de ise yabancılaşma; *Dasein*’in dünya-içinde-olmaklık’ından dolayı başkalarıyla-birlikte-olmaklık’la (*Mitsein*), fırtalılımlılık’la (*Geworfenheit*), düşmüşlük’le (*Verfallen*), yurtsuzluk’la (*Obdachlosigkeit*) ilişkilidir (Keskin,2010: 172). Herkes içinde (*Das Mann*) lakırtı-belirsizlik ve meraka dayalı otantik olmayan yaşantısı içerisinde sıkıntı ve kaygıyla beraber ontolojik bir zorunluluktur. (Esenye’l,2019.82.) Bu bakış açısı içerisinde “kişinin varlığında (*Sein*) yabancılaşması, kendine, topluma ve dünyaya yabancılaşmasından ayrı

tutulamaz.” (Keskin, 2010: 172) Ayrıca Heidegger için ‘yabancılaşma’ kavramı salt olumsuz bir kavram olarak kurgulanmamakta; otantikliğe (sahihliğe) ve özgürlüğe doğru imkan barındıran bir kavram olarak düşünülmektedir. Marx’ta da bu özgürlük olanağı bulunsa da -ontik-ontolojik ayırmadaki fark gibi- Marx’ın özgürlüğü toplumsal dönüşüme ve üretim ilişkilerindeki değişime odaklanmaktayken Heidegger bu özgürlüğü *Dasein*’in kendi ‘anlama’ ediminde ve ‘farkındalığında’ görmektedir. Marx’ın farkındalıkla kurduğu ilişki sınıfsal bir boyutta ele alınırken Heidegger’in farkındalıkla kurduğu ilişki, bireysel olana daha çok vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak, Heidegger’in yabancılaşma’yı ontolojik olarak ele alması; “ekonomik, politik ya da toplumsal koşulların bir getirisi olarak önceden otantik olan kişinin sonradan ürününe, emeğine, türüne veya kendisine ilişkin bir yabancılaşma içine düşerek otantik olmamasına gönderimde bulunmaktan çok, aksine öncelikle ontolojik bir yabancılaşma içinde bulunduğunu ve sonrasında bu yabancılaşmadan kurtularak özgürleşebileceğini göstermektedir.” (Esenyel, 2019: 82) Bu ayrımı düşünen ve analiz eden iki makale de, Heidegger ve Marx’ın birlikte okunmasının ‘yabancılaşma’ üzerine yapılacak tartışmaların etkisini artıracak ve yabancılaşmaya dair bakış açılarını genişletebileceğini ortaya koymaktadır.

“Öncelikle, insanları ne ise o olmaya çağıran bir felsefe bireysel devrimi ve kendi-anlayışını ön plana alan bir felsefedir. Bu anlamda Varlık ve Zaman politik niyetle yazılmış bir eser olarak tanımlanamaz; ancak Heidegger’in sahilik, birlikte-olma, ihtimam-göstermelik, sosyal dayanışma, yan yana, havf, ölüm, fırlatılmışlık ve yurtsuzluk gibi kavramları devrimci bir kendini-anlama (sürecine) getirmesi çerçevesinde irdelenebilir. Bu devrimci kendini bulma ve anlama süreci, yabancılaşmanın Marksçı ekonomi politik-analizinde açıkta kalan sosyopsikolojik açığı doldurarak, modern ve postmodern dünyadaki kaybolanın öznenin yeniden uyanışı görevini görebilir.” (Keskin, 2012: 180)

Bu analizlerin ‘Varlık ve Zaman’ üzerinden geliştiğini, belirli oranlarda insan-merkezli kaldıklarını ifade etmek gerekir. Ardından Heidegger’in geç dönem eserlerinde büyük bir oranda insan-merkezlikten uzaklaştığını hatırlatmak gerekir. Şimdi, Eko-Sosyalizm görüşüne ve Heidegger’in ekoloji görüşüne odaklanılabilir. Eko-Sosyalizm, ekolojik krizin temelinde ‘kapitalizm’in varlığını ve sömürü düzenini işaret eder. Kapitalizm çözümlemesi; mülkiyet ve üretim ilişkilerinin çözülmesini gerektirir. Ekolojik krize dair yaklaşımın; mülkiyet ilişkilerindeki sömürü düzeni üzerinden tartışılması hem doğanın hem de insanın sömürülmesini bir arada düşünmeye olanak sağlar. Böylece politik ve siyasi alanda kapitalizme ve ekolojik krize dair birlikte mücadele edilebilir bir bütünlük yaratılabilir. Kapitalizm her şeyi bir ‘tüketim nesnesine’ çevirmektedir. Doğa (ve insan), artık hem bir kaynak hem de

tüketimden arda kalan atıkların depolandığı yerdir. Kapitalist yaklaşımlarda teknoloji; bu süreci hızlandıran, verimli hale getiren bir bakış açısıyla düşünülmektedir. Böylece teknolojinin yanı sıra akıl ve bilim de araçsal, pozitivist ve pragmatist bir şekle bürünmüştür.

Genel hatlarıyla görüldüğü üzere; Sosyal Ekoloji gibi, Eko-Sosyalizmin ekolojik krize dair kapitalizm odaklı okuması, -tamamen farklı bir ontolojik yaklaşım söz konusu olsa da- Heidegger'le benzer eleştiriler içerisindedir. Daha önce Bookchin bölümünde detaylandırılan teknoloji yaklaşımına ek olarak kapitalizmin doğayı stok ve atık deposu olarak görmesine dair tavır, Heidegger de modern teknolojinin özü olarak '*Gestell*' okumasına benzemektedir. Heidegger'in modern teknolojinin özü hakkında yaptığı soruşturma ile Marksizmin kapitalizm hakkında eleştirelliği birbirlerini çağırıştırır. Burada önemli bir benzerliğin altını çizmek gerekir. Heidegger teknolojinin özündeki tehlikenin büyüdüğü yerde 'kurtarıcı gücün' de büyüyeceğinden bahsederek '*poetik*' bir '*aleheik*' yaklaşımıyla modern teknolojiden çıkışı vurgulamaktadır. Marksizm'de de kapitalizmin ilerlemesi ile oluşacak sınıf çatışmasının 'proleterya' öncülüğünde bir devrime dönüşeceği öne sürülmektedir. Zimmerman; hem Marx'ın hem de Heidegger'in Hegel'den etkilenmelerini vurgulayarak yaklaşımlarındaki benzerlikleri açılar. Marksistler her ne kadar Heidegger'i determinist olmakla ve 'kader-yazgı' gibi kavramlar vesilesiyle mistifikasyon içerisinde kalmakla eleştirseler de modernizm eleştirisinden bağımsız bir kapitalizm eleştirisi üzerine kurgulanan 'komünist' gelecek anlayışı benzer bir mistifikasyonla sınırlanmıştır. "... Marx ve takipçileri varlığın tarihine ilişkin Kitab-ı Mukaddes vizyonunun maskesini düşürürken, kapitalizme yol açan ve sonunda sosyalist ve hatta muhtemelen ütöpik bir gelecekle sonuçlanacak ekonomik oluşumların tarihinden yarı-dini ve mitik terimlerle söz ederler." (Zimmerman, 2021: 497) Hegel'in teleolojik *Geist*'i, Marksistler'in maddi koşulları ön plana çıkardığı komünist toplumu hedefleyen kuramı ile teleolojik bir toplumsallığa evrilmiştir.

"Heidegger, Hegel ve Marx'ı modern teknolojiyi tarihsel bir temele, töze, öze ya da telos'a göre açıklayan prodüksiyonist metafizikçiler olarak resmeder. Hegel için bu temel Mutlak Geist'tir; Marx için insani üretim imkanı. Fakat Heidegger tarihin ontolojik 'temeli' ya da 'amacı' anlayışının kendisinin temelsiz-orijinin/kaynağın kendi kendisini-gizlemesinin sonucu olduğunu söyler." (Zimmerman, 2021: 501.)

Marx ve Heidegger, Hegel'in teleolojik ve determinist yaklaşımlarından belirli oranlarda etkilenmiş, onlara dair eleştirel yaklaşımlar üretmiş ve kendi terminolojileri eşliğinde Hegel'i eleştirel bir şekilde yorumlamışlardır. Tarihi ve varlığı yorumlamak hakkında, ikisi de önceden belirlenimlere karşı çıksa da kavramlarla kurdukları ilişkiler doğrultusunda

determinizm içerisinde kalabilmektedirler. Marx'ta maddi koşulların belirleyiciliği tartışılırken Heidegger'de ise bir-araya-toplayan-yollama olarak *Ge-schick* (kader) tartışması bu durumun nedeni olarak tartışılır. Bu tartışmalara rağmen, ikisi de determinist yaklaşıma karşın 'direniş' noktalarına işaret etmektedir: Marx'ta emek-sermaye çelişkisi olarak çıkan çatışma, Heidegger'de *phusis-logos* ilişkisindeki 'anlama', 'hatırlama', 'düşünme'de kendini açığa çıkarır.

Marksizm içerisinde varlığın yolculuğu, sınıf çatışması ile tarihsellikte gelişir. Hegel'den etkilerle örülü bu anlayış, Heidegger'de ontolojik yaklaşım ile düşünülmektedir. Heidegger'in latince okuması içerisinde görüldüğü şekilde *polemos* (ihtilaf-savaş) klasik savaş tanımını değildir. *Polemos; praxis, pragma, phusis, poiesis* ve *logos*'la ilişkili olarak tarihseldir. Herakleitos'u yorumlayan Heidegger; *polemos*'un farkın ayırıcı etkisiyle birlikte bir araya getirici olduğunu da öne sürer. Yukarıda bahsedilen Nietzsche eleştirisi düşünülürse, Marksizm ile de en büyük fark bu eleştiri içerisinde açığa çıkar. Parmenides ve Herakleitos'u birbirlerine zıt olarak yorumlamak, batı metafizik geleneğin bir sonucudur. Bu nedenle Marksizm içerisindeki bazı düşünürler de bu 'birliktelik'i görememektedirler. Diyalektik düşünce içerisinde, insanı-özneyi-bilinci ayıksı kılarak bir tarih okuması yapmak; doğa'yı insan-merkezli düşünce içerisine hapsetmek anlamına gelir. Heidegger bu metafizik geleneği aşmanın yolunu aradığından Marksist yaklaşımlara eleştirel bir mesafeden yaklaşır ve özne-merkezli, bilim-teknoloji yaklaşımını benimsemez.

Marksist düşünce içerisinde 1970'lerde ortaya çıkan post-yapısalcı – post-modern yaklaşımlarda Nietzsche ve Heidegger etkisi görünür hale gelmiş, Post-Marksizm bu sıkıntıları aşmaya çalışmıştır. Yukarıdaki 'yabancılaşma' analizlerine ve Heidegger'in '*phusis*' ve '*logos*' yaklaşımlarıyla birlikte ortaya çıkan Heidegger okumasına odaklanıldığında; kapitalizm düşüncesi, modernizm eleştirisi ile genişletilebilir hale gelir. Bu vesileyle Eko-Sosyalizm görüşü de (her ne kadar kapitalizm ve doğa/insan sömürüsü konularını gündeme getirme konusunda önemli noktalara işaret etse de) kendisini insan-merkezlilikten kurtarabilmek adına adımlar atabilir. Derin Ekologların eleştirdiği şekilde; insan-merkezli bakış açıları; doğa'nın (*phusis*) kendi olanaklarını göz ardı etmektedir, onun kendisini (insansız da) açımlayabildiği gerçekliğini düşünememektedirler. Heidegger'in Bookchin düşüncesine olabilecek katkısı daha yoğun bir şekilde Eko-Sosyalistlere de katkı sağlayabilme imkanını içinde barındırır.

3.1.2.3. Heidegger ve Eko-Feminizm

Eko-Feminizm; ekoloji konusunda Derin Ekoloji, Sosyal Ekoloji ve Eko-Sosyalizmin altını çizmediği önemli bir tartışmayı bu yaklaşımlara dahil eden bir çeşitliliğe sahiptir.

Ekolojik krizin ve doğa tahribatının ortaya çıkmasında ataerkil düşünce biçimini ve eril düşüncenin kadını ve doğayı nasıl bir arada konumlandırarak tahribata maruz bıraktığını, sömürdüğünü tartışmaya açar. Bu perspektiften gelişen tarihsel-toplumsal ilişkiler kent-kültür-teknoloji-bilim gibi alanlarda incelenmektedir. Eko-Feminizm diğer yaklaşımlarla kurduğu ilişki doğrultusunda çeşitlilik göstermekte olduğundan felsefi yaklaşımını genelleştirmek hayli zorlayıcıdır. Ekolojiye dair yaklaşımlar feminist perspektifle birlikte düşünülmeli; olası bakış açıları, argümanlar ve olası çözüm önerileri genişletilmelidir.

Öncelikle; Zimmerman’ın çalışmasındaki Heidegger eleştirisinden bahsetmek yerinde olacaktır. Zimmerman, feministlerin Heidegger eleştirisindeki önemli bir noktayı işaretler: feministler, erken dönem Heidegger’in ‘ontolojik fark’a odaklanarak ‘cinsiyet farklılığını gizlediğini, marjinalleştirdiğini, yerinden ettiğini ve baskı altına aldığını öne sürerler.” (Zimmerman, 2021: 526) Varlığın kendini gizleme düşüncesi erken dönem Heidegger’de maskulinist bir dille kurgulanmaktadır bu nedenle ataerkil bir yaklaşım olarak eleştirilmektedir. Derrida’ya göre Heidegger’in bu yaklaşımı, Nietzsche okumalarından sonra hem ontolojik hem de dilsel dönüşüme uğramıştır. Nietzsche’nin ‘*Hakikat Kadındır*’ fikriyle ilişkisi sonrası Heidegger’in *aletheia* anlayışı feminist bir ontolojiye doğru yönelmiştir.

“Derrida’ya göre, Nietzsche metafiziği, naif bir şekilde cepheden saldırıyla elde edilebilecek ezeli ve ebedi, asli bir hakikat olduğuna inanan sakar bir maskülinist girişim olarak görür. Fakat Nietzsche için nihai hakikat diye bir şey yoktur; aksine ‘hakikat’ merkezden yoksun, aldatıcı, dipsiz, kendisini-gizleyici, temelden-yoksun, perspektife bağlı, içselleştirilemez, tespit edilemezdir. Kısacası hakikat baştan çıkarıcı Dionysosçu, nihai noktada maskulinist ve kadınsıdır; her ona sahip olma, sabitleştirme, somutlaştırma, ebedileştirme, değişmez hale getirme girişimini boşa çıkararak çökerdir.” (Zimmerman, 2021: 529)

Derrida’nın Nietzsche ve Heidegger ilişkisine dair yorumu belirli bir oranda makuldür. Heidegger’in hermeneutiğinin incelendiği bölümlerde görüldüğü gibi, Heidegger’in Antik Yunan ve Nietzsche okumaları önemli bir ‘yorum farkını’ ifşa etmektedir. Heidegger; ‘anlama’ya ve ‘ilgi’ye verdiği önemle Varlık ve Zaman’da maskülen tavırdan uzaklaşmaktadır. (i)Varlık’ın var-olanlardan ziyade var-oluş’a odaklanılarak okunması, (ii) *logos*’u *aletheia* ve *physis* ile beraber okuması, (iii) *tekhne*’yi *poiesis*’le beraber okuması, (iv) Parmenides ve Herakleitos’u ‘birlikte-aitlik’ ve ‘birbirine aitlik’ ile okuması onun ontolojik fark olarak kurduğu okumanın ‘cinsiyet farklılığı’ olarak okunan feminist ontoloji ile belirli yakınlıklar kurduğunu da düşündürmektedir. Bu nedenle, Heidegger’in feminizm düşüncesi içerisinde nasıl bir olanak yaratabileceğine dair önemli bir tartışma olarak Beauvoir’in ‘*Mitsein*’

kavramını kullanımını tartışan Nancy Bauer'in çalışmasına başvurmak önemli olacaktır. Bu yaklaşımdan sonra Heidegger ve Eko-Feminizm arasındaki olası ilişkiler makul bir hatta yorumlanabilir.

Bauer, Beauvoir'in İkinci Cins kitabında, kitaptaki amacının 'kadınlar için "insani *Mitsein*'a katılmanın" (*participer aut Mitsein humain*) neden bu kadar zor olduğunu anlamada yardımcı olduğunu' dile getirir. Bu çeviri Bauer'in çevirisidir ve genellikle Beauvoir yazıları İngilizceye çevrilirken Heidegger terminolojileri (*Dasein*, sahicilik, çağrı, talep vs.) başka şekillerde çevrilmiş ya da hakkında sessiz kalınmıştır (Bauer, 2014.273-274). Bauer ise Bauvoir'deki '*Mitsein*' kavramına odaklanmanın önemine işaret eder;

"Başka bir deyişle, Beauvoir'e göre, karşılıklı tanınmanın gerçekleşmesi için alınması gereken risk hem başkının hem de kendinin *hakikaten* başka olmasına ve başka olarak görülmesine izin verme riskidir ki bu da paradoksal olarak, ondan (kadın ya da erkek) belli bir anlamda *özgür* olma isteği gibi bir risk doğurur. Ve Beauvoir'in *Mitsein* kavramını benimsemesinin önemi, diğer insanlarla hakiki insan ilişkileri kurmanın, bir tür kökensel bir cemaate katılmak yerine başkaları ile kendim arasında belli bir mesafeye izin vermek hatta mesafe koymakta ısrarcı olmamı neden gerektirdiğini göstermesinden gelir." (Bauer, 2014: 282-283)

Bauer'a göre, Heidegger'in *Mitsein* kavramını kullanmasının ardında; "fenomenolojik olarak, dünyanın, aşkın bir 'Ben' tarafından sınırları belirlenmiş bir şekilde, bir tür tekbenci ufuk noktasına demirlenmiş olmayıp, bunun yerine 'her zaman Başkalarıyla paylaştığım bir şey olduğunu' unutturacak bir felsefi paradigmadan kaçmamıza" olanak tanımak vardır (Bauer, 2014: 284-285). Bu düşünce doğrultusunda; *Dasein*'in her zaman bir 'ile-dünyasında' (*Mitwelt*) bulunduğu ön plana çıkar. Kurtar'ın Heidegger'deki '*Mit-teilung*' (*communication*) anlatısını da hatırlanacak olduğunda; Heidegger için 'adil katılma ve paylaşma ile kastedilen, her varlığın diğeriyle birlikte olmasının *ontolojik zorunluluğudur*." (Kurtar, 2022: 69). Bauer'in bu yaklaşım ardında yatan paradoksuna odaklanıldığında; "gerçek anlamda bir insan olabilmek için, kişinin hem 'kendiliğiyle ayakta durma' hem de başkalarının da aynı şeyi yapmasına izin vermek hatta yüreklendirmek için çabalaması gerektiği bir görüşe" varılır (Bauer, 2014: 293). Bu görüş çok boyutlu bir yaklaşımı açığa çıkarmaktadır. Felsefi alandaki başkalık sorunu tam olarak çözümlenmemiş olsa da; *Mitsein* "gerçek bir karşılıklı tanınmaya yönelik fırsatlar(ımız)ın kaynağıdır. Başkalarıyla birlikte-olma(m), insanca anlamlı bir dünyayı paylaşma(mız), onları beni özgürce yargılamaya davet etme olasılığı açık bırakı(yo)r." (Bauer, 2014: 307 -parantezler bana, parantez içleri yazara ait-) Yani bu görüş, başkalarıyla birlikte

kendi olmaklığın; hem zorluğunu hem de imkanlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu yaklaşım feminist perspektiften tartışılabilir ve genişletilebilir.

Heidegger'in olası ekolojik görüşünden bahsederken dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta onun ontolojik zemininin; hiyerarşik olmayan bir düşünce biçiminin gelişmesine fırsat tanımasıdır. Heidegger'in ontolojik, fenomenolojik, poetik hakikat (*aletheia*) ve varlık tartışmasında "...özne ya da egemen olarak insanın (eril, tahakküm edici, baskın, kontrol edici, yıkıcı) tiranlığının radikal bir biçimde yerle bir edilmesi ve yerini feminen (kırılgan, incelikli, duyarlı, verici, zengin, berekli, karanlık, gizemli) bir hakikate" (Kurtar, 2022: 79.) teslim edilmesi görülmektedir. Kurtar, *aletheia*'yı dişil olarak okur. Hakikatin dişil yorumu üzerinden 'yeryüzü'nün de dişil olduğunu öne sürer. Bu yaklaşımın 'Gaia' teorisini Eko-Feministler (Derin Ekolojist ya da Kültürel Eko-Feminist yaklaşımlar) tarafından temel düstur olarak görüldüğüne işaret ederek Heidegger'in eko-fenomenoloji için temel ve derin bir düşünür olduğunu ve yaklaşımlarının daha geniş bir şekilde tartışılması gerektiğini vurgular (Kurtar, 2022: 79).

Bu tartışmasının yanı sıra, Eko-Feministler arasında gelişen özcülük ve inşacılık tartışmasına da değinmek gerekir; Heidegger'in "varlığın özü onun var-oluşudur." düşüncesiyle bu tartışma genişletilebilir. Özcülük eleştirisi; biyolojik özellikleri aynı olan bir grubun her vasfının aynı olduğu ve karşılaşmalarının benzer olması iddiasında bulunma görüşü üzerine gelişmektedir. İnşacılık ise özne oluşumunda tarihsel-toplumsal-kültürel farkları gözeterek farklılıklara odaklanmaktadır. Öz'ün varoluş olarak yorumlanması ve aralarından 'önceliklilik' ilişkisi kurulmaması; hem öz'ü özgürleştirmekte (yani farklılıklara yapılması gereken vurguyu ortaya çıkarmakta) hem de inşacı yaklaşımların var-oluş doğrultusunda geliştirilmesine fırsat tanımaktadır (yani bir var-oluş halinin özneliğe hapsedilmesini engellemektedir). Böyle bir perspektiften fenomenolojik tartışma; hem sosyalist ya da Derin Ekolojist ayrımın ötesine geçmekte; hem de kadın-erkek, doğa-kültür gibi düalist düşüncelerin ötesine sıçramaktadır. Yukarıda bahsedildiği şekilde hem Derin Ekoloji'yi ve Sosyal Ekoloji'yi (Bookchin'i), hem de Kartezyen geleneği eleştiren Plumwood'un felsefesi buna yakın bir örnek oluşturmaktadır.

Son olarak, Heidegger'in batı metafizik geleneğinin düşünce ve dil yapısını eleştirmesi, her ne kadar feminen bir yaklaşıma sahip olduğu iddia edilebilir olsa da; erken dönem düşünceleri -NSDAP ile ilişkisi ve yaşantısı- göz önüne alındığında, feminist-ontolojik yaklaşımların eleştirileri derinlemesine incelenmelidir. Bu konuda Cassin ve Badiou'nun Heidegger'in hayatını ve felsefesini beraber ele aldıkları çalışmaya ve Chanter'in Levinas'la Heidegger'i beraber okuduğu Zaman, Ölüm ve Femeninlik konularına odaklandığı çalışmaya bakılabilir. Heidegger felsefesi ile ilgilenirken olabildiğince geniş yaklaşmak gerekmektedir ve

yazdıkları ile beraber yaşantısının da etkileri vurgulanmalıdır. Arendt, Heidegger hakkında sekseninci doğum günü vesileyle yaptığı konuşmada; Heidegger'in hem erken hem de geç dönem 'düşünüş'ü, her ne kadar kendine özgü, olanak yaratıcı, imkan tanıyıcı olsa da; Heidegger'in 'dünya işlerine karıştığında' (siyasi alanda eyleme geçtiğinde) 'nasıl bir Führer'e dönüştüğünü' görmenin çileden çıkarıcı olduğundan bahseder (Arendt, 2010: 128). Belki de Arendt'nin Heidegger'le kurduğu bu övgü dolu eleştirel ilişki; Bauer'in bahsettiği '*Mitsein*' yaklaşımının bir örneği olarak çok boyutlu düşünülmelidir. Heidegger söz konusu olduğunda bu yaklaşımdan kopmamak hem kartezyen akıl ve ikilikler dünyasından kurtarmakta, hem de derinlemesine 'meditatif' düşünce patikalarında özgürleştiren olanaklar tanımaktadır.

3.1.2.4. Heidegger ve Eko-Anarşizm

Heidegger ve Eko-Anarşizmler arasındaki ilişkiyi kurmak için öncelikle Demirağ'ın Bookchin eleştirisinde ele aldığı 'özne' tartışması hatırlanmalıdır. Demirağ çalışmasında 'özne' kavramının özünde egemenlik mantığının olduğunu ilan eder. Özne; (i) hiyerarşik bir algının tezahürüdür, (ii) dünyayı etken ve edilgen olarak iki kutba bölerek var-olmak için zorunlu olarak 'öteki'ne ihtiyaç duyar, (iii) öteki'ni kendi algısı içerisine -ayrımları, farkları yok ederek, homojenleştirerek- sıkıştırır ve kendine bağımlı hale getirir, (iv) yoğun olarak akıl-bilgi gibi kendisine ait edimleri meşrulaştırarak ve diğer edimleri değersizleştirerek epistemolojik hakimiyet kurar. Sonuç olarak özne, yeryüzüne şiddet uygulayan totaliter bir güçtür (Demirağ, 2017: 332-339). Heidegger, Varlık ve Zaman'da (i) 'özne-ben-akıl-tin' gibi kavramlarla Descartes sonrası epistemolojik yaklaşımların 'varlık sorusunu' ihmal etmesinden, (ii) 'özne ve ben' gibi kavramların (tasarımlanmış, kurgulanmış) verili bir kabule dayanmasından (ontik yaklaşım olmasından) ötürü ontolojik ve fenomenal bir soruşturmayı başlatamayacağından bahseder (Heidegger, 2018b: 48,84). Heidegger, Varlık ve Zaman'da 'düşünüyorum'a odaklanmış aydınlanmanın 'var-olmak'lığı ıskaladığını dile getirerek, var-olmak'lığı öznelliklerin ötesinde tartışmaya çabalamış ve Varlık ve Zaman sonrası metinlerinde de hiçlik ve düşünmek hakkında ya da şeyler, dil, teknik, sanat hakkında yazarak belirli bir oranda insan-merkezli düşünce yaklaşımlarından kopuş yaratmıştır.

Bu tartışmaların ardından, Heidegger ve Eko-Anarşizm üzerine tartışmadan önce, Heidegger ve anarşizmden bahsetmek gerekmektedir. Özellikle Heidegger'in 1945 yılına kadar NSDAP üyeliğinden ayrılmaması, Führer'i ve Führer'liği övmesi üzerine düşünüldüğünde; Heidegger bir anarşist olarak görülemez. Yaşantısındaki bu duruma rağmen Heidegger düşüncelerine içkin bir anarşizmden bahsedilebilir. Bunun nedenleri arasında; (i)

varlık sorusuna *aletheia* biçimde yaklaşması, (ii) *physis* konusunda gizil olandan çıkma ve gizil olana çekilme şeklindeki anarşist yorumlanabilecek bakış açısı, (iii) teknolojiye dair teknik ve sanat olan üzerinden çok boyutlu ve tahakküm karşıtı yaklaşımı, (iv) düşünmeye dair insan-merkezli olmayan tavrı, (v) ‘*Gelesenheit*’ (olmaya-bırakmak) hakkındaki özgür-olma, özgürleşme bağıntılı açıklamaları, (vi) ‘*Ereignis*’e dair olay’ın, ola-gelme’nin edimselliği sayılabilir. Hatta bu konular genişletilerek tartışmalar derinleştirilebilir. (Örneğin; Anarşist düşünür Stirner ile Nietzsche ve Heidegger arasında bir bağlantı kurulabilir ve bu bağlantı üzerinden post-yapısalcı anarşizmin temel noktaları ortaya çıkarılabilir.) Bu tartışmaları genişletmek için; Schürmann’ın, Sartwell’in ve Towny’nin çalışmalarına bakılabilir. Bu tartışmalar, bu çalışmanın sınırlarını aştığından kısaca Sartwell’in Heidegger’in hakikat anlayışının anarşizan özelliğini vurguladığı şu alıntıyla yetinmek kafidir:

“Onun (Havel’in) ‘hakikatle yaşamak’ dediği şey, bu anlamda, Heideggercidir: Bırakın insanlar ne olacaklarsa olsunlar. Bu, bence, bir anarşizm biçimidir, özgün olarak bir tür anarko-sendikalizmdir. Çeşitli toplumsal düzenlemelere engel teşkil etmez ancak onların küçük ölçekli, gönüllü, bir süreliğine olmalarını sağlar.” (Sartwell,1999: 107)

Bu açıklamadan sonra; Heidegger ve Eko-Anarşizm arasındaki ilişkiye odaklanılabilir. Yukarıda bahsedilen argüman serisi de ekolojik bir perspektiften değerlendirildiğinde; Heidegger’in Eko-Anarşistler için önemli perspektifler sağlayacağı görülmektedir. Heidegger’i modernite eleştirileri doğrultusunda okunduğunda; modern tekniğin özü olarak -*Ge-stell*- hakkındaki açıklaması, hem Kaczynski hem de Zerzan ile benzerlikler taşımaktadır. Kaczynski’nin teknolojiye özgürlüğü yok eden bir olgu olarak bakışı; modern tekniğin özü olan *Ge-stell*’e benzemektedir. Kaczynski; bu yaklaşımla topyekün bir reddiye kurarken Heidegger bu tehlikenin içinde ‘teknik’in kendisine ait ‘kurtarıcı bir güçten bahsetmekte ve bunu ‘*tekhne*’ ile ‘*logos*’un, ‘*poiesis*’in, ‘*aletheia*’nın birlikte kavranmasıyla görmektedir. Kaczynski’nin insanların teknolojinin gereksinimlerine göre şekil aldığı görüşü; Heidegger’in ‘*Tekniğe İlişkin Soruşturma*’sında konu edildiği bir tartışmadır. Heidegger, *Ge-stell*’in insanı da bir çeşit el-altında-duran (*Bestand*) olarak dönüştürdüğünü söyler fakat insanın gizini-açan olarak teknikle kurduğu ilişkiden ötürü bunun tamamen gerçekleşemeyeceğini de vurgulamaktadır; bu yaklaşımla da toptan bir reddeden ziyade ilişkisel bir ret gerçekleşmiş olur (Heidegger, 1998c. 60-62). Kaczynski’nin Montana’da bir kulübede yaşaması ile Heidegger’in Kara Ormanlar’da bir kulübede yaşaması arasında da bir benzerlik söz konusudur. Kaczynski modern toplumdan ve ilişkilerden rahatsız olarak bütünlüklü bir reddiye içerisinde Montana’ya göç etmiştir.

Heidegger Kara Ormanlar'a çalışmalarını yapmaya, düşünmeye, yoğunlaşmaya, yavaşlık içerisinde yaşamaya belirli aralıklarla gider.

Kaczysnski ve ELF (Earth Liberation Front - Yeryüzü Özgürlük Cephesi) doğrultusunda, öz-savunma olarak görülen şiddet eylemlilikleri de Heidegger'in '*polemos*' ya da '*Gewalt*' kavramları ile düşünülebilir. Heidegger '*polemos*'u, '*phusis*'e içkin bir şekilde '*logos*' ile ilişkili okumaktadır. Metafiziğe Giriş adlı çalışmasında şiddet'i '*deinon*' ve aşinalık tekinsizlik üzerinden ontolojik bir şekilde okumaktadır. Herakleitos'un da yorumlanması olarak gelişen bu okuma, Heidegger'in şiddet-karşıtı bir pasifist olmadığına dair bir okumadır. (Hatta mistik Derin Ekolojistlerle Heidegger arasındaki önemli farklardan biri de buradan genişletilebilir.) Kurtar, Heidegger'in şiddet'e (*Gewalt*) dair yaklaşımını *tekhne* ile kurduğu ilişkiden dolayı olan iki boyutunu açılar;

"Heidegger bu anonim kullanımı kökleştirerek *tekhnenin* özünde gizlenen *iki tür hakikat* olduğuna yöneltir dikkatimizi. *Gewalt* yani 'şiddet' olarak nitelenen bu hakikatler şiddetin farklı görüngülerinde birbirinden ayırt edilebilirler. Bunlardan ilki doğanın tahakkümünden kölelik ve sömürgeleştirmeye kadar genişletebileceğimiz bir şeyin varlığını yok sayan ve onu ortadan kaldıran yıkıcı-yok edici güç olarak şiddettir. İkincisi kökensel ve yaratıcı olanın görüngüleridir. Heidegger bu türden şiddeti *tekhne* olarak bilginin otantik özü ve anlamı olarak belirleyerek rahipler, şairler, devlet adamları ya da düşünürlerin yapıtlarında tezahür eden *poiesisi* yüceltir." (Kurtar, 2022: 75)

Heidegger'in sıkıntılı bulduğu *Gewalt*, tahakküm edici – maruz bırakan – tehlikeyi barındıran şiddet anlayışıdır ve modern teknoloji okuması bunun üzerine olumsuzdur, *poiesis* olarak yaratıcı gücün şeylerin kendilerinde açığa çıkmasına olanak tanıyan şiddet ise içerisinde olumlu tavrı barındırır.

Bu bölümün sonunda; odaklanması gereken Perlman ile Zerzan ve Heidegger'i birlikte okuma çabası olacaktır. Eko-Anarşist perspektifler içerisinde muhtemelen aralarında en büyük fark olan bu iki yaklaşımdır çünkü Perlman; doğaya tahakkümün tarım ile başladığını iddia etmekte ve Zerzan, anarko-primitivist olarak tahakkümün sembolik kültür ile başladığını iddia etmektedir. Antik Yunan uygarlığını göklere çıkaran Heidegger için Perlman ve Zerzan görüşleri Heidegger ile karşıtlıklar barındırmaktadır. Yukarıda da görüldüğü şekilde Perlman'ın er-tarih olarak adlandırdığı tarihsellik yaklaşımı, Heidegger'in odaklanması gerektiğini iddia ettiği, varlığın kendini açıklama olarak ortaya çıkardığı tarihsellik yaklaşımı ile büsbütün farklıdır. Heidegger; tarihselliğin içerisinde 'batı metafizik geleneğini' sorun olarak ortaya koymuş ve bunu aşmaya çalışmışken, Perlman için tarihselliğin kendisi -ilk tahakküm doğaya karşı kurulduğundan- sorun olarak adledilmektedir. Perlman ile Heidegger'in olası en naif

karşılaşması; ‘deneyim’ kavramı üzerinden geliştirilebilir. Perlman, ‘deneyim’i uzmanlığa yol açan ve hiyerarşinin başlangıcında etkili olan bir unsur olarak görmektedir. Heidegger ise ‘*Tekniğe ilişkin Soruşturma*’sında ‘deneyim’i (*Er-fahr-rung*) etimolojik olarak ‘tehlike’nin (*ge-fahr*) içinde eleştirmiştir (Heidegger, 1998b: 70). Heidegger’ci manada Tehlike, bir-araya-toplayan-deneyimleme olarak düşünüldüğünde; Perlman’la benzer bir yaklaşımı ima ettiği görünmektedir. Heidegger için tehlike ve deneyim kökensel olarak bir arada düşünülmelidir çünkü deneyim’ler bir-şey’in kendini açıklamasını tektipleştirebilir. Heidegger için doğruluk ve hakikat arasındaki sorun da buradan kaynaklanmaktadır. Bir şeyin düzenli olarak aynı şekilde görünmesi doğrudur fakat hakikat olarak ilan edilemez. Hakikat onun bir sürü olanaklı açıklanma halinin çok boyutlu bir şekilde algılanabilmesidir. Böylece Perlman’ın ‘uzmanlık’a dair tahakküm edici yanını işaret etmesinin ontolojik kökeninde Heidegger’in bakış açısı ile ilişki görünür hale gelir. Her ne kadar böyle bir ontolojik ilişki kurulsa da Heidegger tehlike ile kurtarıcı gücü ilişkili okuyarak ‘*logos*’ (söz ile görünüre çıkma) ve ‘*aletheia*’ (hakikat) aracılığı ile olumsuzluğunu korumaktadır.

Bu noktada Zerzan’ın anarko-primitivist görüşleri ile Heidegger’in görüşlerindeki farklılıklar ele alınmalıdır. Sembolik kültürün tahakküm edici özelliğini ortaya koyan Zerzan, dil’i hedef tahtasına oturtmaktadır. Dil (adlandırma, tanımlama, deneyimin nesnesi haline getirme vb.) aracılığı ile sezgi temelli olası bütün doğal yetiler ortadan kaldırmaktadır. Dil, ikame edicidir (gerçekliğin yerine geçer), standardize eder (kolaylaştırıcı yanı ile gerçekliğin farklılıklarını ortadan kaldırır) ve mevcudiyet’i yok eder (Zerzan, 2013b.15-18.). Heidegger için ise ‘*logos*’ aslında ‘anlama’ ve ‘dil’in olanak açımlayıcılığıdır. ‘Dil varlığın evidir’ görüşü Zerzan’ın yaklaşımına ters düşmektedir. Zerzan için ‘dil’, ‘evcilleştirir’, ki her ne kadar Heidegger’le benzer bir cümle kurmuş olsa da tamamen keskin bir eleştiri üretmektedir. Zerzan için ‘evcilleşme’, doğadaki her türlü canlının kültür alanına hapsedilerek denetim altına alınmasıdır. İnsan evcilleştirerek evcilleşmiş ve kendisini de tahakküm altına alan otoriter ilişkiler başlatmıştır. Heidegger’in modern insanın yurtsuzluğunu sorun olarak işaret etmesi ve *poetik-aletheik* dil ile tekrar ‘ev’de olmak arayışı düşünüldüğünde; Zerzan ile arasında -zorlama olmayan- bir arada okumadan bahsedilebilir. Heidegger; ‘batı metafizik geleneğin’ ‘dil’i hakkında Zerzan ile benzer düşünmektedir, eleştirdiği yaklaşımların -düalistik ve pozitivist yaklaşımlar- dil’i Zerzan’ın eleştirdiği ‘dil’dir. Heidegger’in *poetik-aletheik* dil’i ise metafiziği aşan, hermeneutik, fenomenolojik – destruktif dil’i ise olanakları çoğaltan dil’dir. Heidegger’in poiesis üzerinden yaklaşımı ile kurguladığı sanat ve dil düşüncesi Zerzan için kafi değildir çünkü o da sembolik kültürün bir parçası olarak kalacaktır. Bu nedenle yukarıda bahsedilen

şekilde bir yakınlaşma ihtimali söz konusu olduğunda, Zerzan'ın radikal tavrı engel teşkil ederek aradaki farkı (sembolik kültürün tahakküm kurucu özelliğini) ortaya çıkarmaktadır.

Tüm bu tartışmalardan sonra; Heidegger ve Eko-Anarşizmler arasında -ontolojik tartışmalar doğrultusunda- hem benzer yaklaşımlar, hem de tamamen farklı yaklaşımlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Olası imkansızlıklar içerisinde gelişen bu karşılıklı okumalar bile Heidegger ve Eko-Anarşizm arasında kurulan bir diyalogun önemini ortaya koymaktadır. Eko-Anarşistlerin kendi içlerindeki farklılıkları göz önüne alındığında; Heidegger'in düşünmesini Eko-Anarşist tartışmalar içerisine almak, ekolojik olarak var-olan çıkmazları, var-oluşları doğrultusunda derin'leştirebilir ve toplumsal'laştırabilir.

3.1.2.5. Heidegger ve NSDAP Ekolojisi

“Örneğin bir sabah neden ilkesinden bölümler okuyup akşam da Hitler rejiminin sonraki yıllarından belgeseller izlediğiniz sürece, Nasyonal Sosyalizmi s a d e c e bugünden geriye bakarak ve 1934'ten sonra gitgide belirgin bir şekilde günışığına çıkanlara bakarak yargıladığınız sürece bu çelişki çözülmez kalacaktır. Otuzlu yılların başlarında milletimiz içindeki sınıf farkları ve sosyal sorumluluk duygusu içinde yaşayan bütün Almanlar için dayanılmaz hale gelmişti. 1932 yılında aileleriyle inlerinde sadece yokluk ve yoksulluk gören 7 milyon işsiz vardı. Bugünkü neslin aklına hayaline sığmayan bu durumların karmaşası üniversitelere sıçramıştı.” (Heidegger'denakt.Öner, 2010: 196)

Heidegger ve NSDAP ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere birbirlerinden farklı kaynaklardan yapılan yorumlar üzerine değerlendirmeler gerçekleşmektedir. Eğer bir yaklaşım Heidegger'in bir 'Nazi' olduğunu iddia ediyorsa, o görüş açısından Heidegger'in ekolojik perspektifinin temeli NSDAP ideolojisi üzerine kurulmaktadır. Eğer bir yaklaşım Heidegger'in kendisine 'özgün' bir nasyonal sosyalizm anlayışı vardır düşüncesini savunmaktaysa da, o yaklaşıma göre Heidegger'in ekolojik tavrının kendine özgün olması söz konusudur. Bu nedenle, Heidegger ve Naziler arasındaki ilişkiye nereden bakıldığı onun ekolojik görüşünü açıklamada bir etki unsurudur. Perspektifler arası buna benzer bir politik angajmana maruz kalmamak için, öncelikle Heidegger ve NSDAP'nin ortak kökenleri analiz edilmeli, bu analizlerden yola çıkarak iki ekolojik yaklaşımın hem ortak noktalarına hem de temel farklılıklarına odaklanmak gerekmektedir.

NSDAP Ekolojisi bölümünde görüldüğü şekilde; NSDAP'nin romantik dönemden ve bilimsel çalışmalardan belirli oranlarda etkilendiği görülmektedir. NSDAP'nin ekolojisinin arka planında, (i) Alman Romantiklerinin 'doğa'ya yönelmeleri, (ii) Haeckel'in evrimsel-bilimsel çalışmaları, (iii) Almanya'da üretim ilişkilerinde önemli olan köylülük ve ulus-devlet

politikasının unsuru olarak ‘kan ve toprak’ ideolojisi vardır. Yukarıda detaylandırılan bu yaklaşımlara dair Heidegger’in tavırlarını ele almak aralarındaki ilişkiyi açıklamak için önemlidir.

Heidegger’in Alman Romantizm’inden etkilendiği, Hölderlin, Goethe, Rilke gibi sanatçılara yöneldiği ve bu doğrultuda geç dönem eserlerinde yoğun bir şekilde sanattan ve düşünceden bahsettiği görülmektedir. Bu geç dönem eserleri, Heidegger’in ‘kehr’i (dönüş) ön plana çıkardığı 1936-1938 yılları sonrasındaki çalışmalardır. Heidegger’in 1933-1934’teki vurgusu ‘lider’ (*Führer*) figürü olarak Hitler, sonraki yıllarda ise vurgusu liderden ziyade düşünür (Nietzsche) ve sanatçı (Hölderlin) olduğu iddia edilmektedir. Bu yıllar arasında Heidegger ve Nazizm ilişkisi yoğun bir şekilde gelişmekte iken bu dönem sonrasında Heidegger NSDAP’de ideolog olma çabasından uzaklaşmıştır. Heidegger, parti tarafından ‘sevilmeyen-istenmeyen-aşağılanan-gözden çıkarılabilir- bir figüre dönüşmüştür. Heidegger’in ontolojisinde ‘ekolojik’ tavrın yoğun bir şekilde arttığı dönem bu dönemdir. Bu dönemde NSDAP’de, ırkçılığın ve endüstriyellemenin artması, saldırganlığın genişlemesi ve üretim odaklı bir ideoloji gelişimi görülür olmaya başlamıştır. Her ne kadar NSDAP’nin endüstrileşmesi artsa da 1933-1935 yılları arasında çıkan doğa koruma kanunları ikinci dünya savaşı esnasında dahi geçerlidir. Yalnız bu doğaya, ‘kan ve toprak’ ideolojisi üzerinden ve ‘Volk’ (halk) söylemiyle her zaman Almanlaşan bir doğa olarak önem atfedilmektedir.

Heidegger’in NSDAP ile yakınlığına bir diğer sebep de onun ‘dil’indeki ‘kan-toprak-halk’ söylemleridir. Heidegger, özellikle rektörlük dönemi boyunca bu yaklaşımı ve bu kavramları benimsemiştir. “*Alman Üniversitelerin ‘Kendini’ Beyanı’nda* (Müdafaa’sı olarak da çevrilmiştir), ‘*Schlageter Anısına*’da bu söylemleri sık sık dile getirmiştir. Bu konuda, 3 Kasım 1933’teki öğrencilere seslenişinde ‘Führer’i ön plana çıkarması üzerinden yapılan tartışmalara değinmek önemli olacaktır. Heidegger, bahsedilen dönemde *Führer*’(lik)e dair şu cümleyi dile getirmiştir: “Varlığınız kuralları öğretiler ve fikirler değildir. Bugünkü ve gelecekteki Alman gerçekliği ve onun kanunu sadece ve tek başına *Führer*’in k e n d i s i d i r.” (Heidegger’denakt. Öner, 2010: 189) Ardından yıllar sonra Hempel’in bu cümleyi hatırlatması üzerine şu şekilde bir açıklama yapmıştır;

“Eğer sadece üstünkörü okunduğunda anlaşılan şeyi düşünmüş olsaydım, Führer’in aralıklı yazılmış olması gerekirdi. Oysa bilhassa aralıklı yazılmış olan ‘k e n d i s i d i r’ ibaresi... En önce ve daima Führerlerin kendisini yönlendiren olduğunu, kaderin ve tarihin kanunları tarafından yönlendirildiklerini ima eder.” (Heidegger’denakt.Öner, 2010: 189)

Heidegger'in bu yaklaşımı doğrultusunda onun Rektörlük Konuşmasında 'kendi'liğe ve 'lider'liğe dair yaptığı açıklamalara bakmak gerekmektedir;

“Öz-yönetim şu demek; kendimize görev biçmek ve olmamız gereken şeyi olmak için bu görevin yolunu ve yordamını belirlemek.” (Heidegger, 2002: 40)

“Öz-yönetim yalnızca kendi kendini yoklama zemininde var olabilir. Ancak kendini yoklama, Alman üniversitelerin kendini beyanının kuvvetiyle meydana gelebilir.” (Heidegger, 2002: 41)

“...Çünkü yönetmek için belirleyici olan şey, ileri gitmek değildir yalnızca; fakat inatçılık ve hüküm sürme arzusundan değil, aksine en derin yazgı ve en geniş mecburiyetten dolayı, yalnız başına gitme mukavemetidir. Böyle bir mukavemet, temel olan şeye bağlar; en iyi olanın seçimini etkiler ve yeni cesarete sahip olanların sahih izleyicilerini uyandırır.” (Heidegger, 2002: 46)

“Liderlik, kendisini takip edenin kendi kuvvetine sahip olmasına izin vermelidir. Liderlik yapma ile takip eden olma arasındaki bu temel karşıtlık, ne her şeye şamil olmalıdır ve ne de bütünüyle ortadan kaldırılmalıdır.

Yalnızca mücadele, bu karşıtlığı, öğrencilerin ve öğrencilerin bütün bir bünyesi içinde açık ve aşılanmış tutacaktır ki kendini sınırlandıran kendini beyanının ortaya çıktığı temel ruh hali, hakiki öz-yönetim için metanetli kendini yoklamayı güçlendirecektir.” (Heidegger, 2002: 50)

Bu cümlelerde görüldüğü üzere, Heidegger'in liderlik (*Führer*) ve kendilik arasında kurduğu ilişki bütünüyle totaliteryenlik olarak anlaşılma konusunda zorlayıcıdır. Heidegger'in demeçlerinde, NSDAP devrimine dair bir umut ve inanç vardır, Führer'e dair sempati ve sevgi söz konusudur ve bütün bunların yanı sıra kendi felsefesini NSDAP devrimi ile bütünleştirmeye ve devrimi geliştirmeye dair farklı bir inanç da görülmektedir.

Heidegger'in 1933 dönemi NSDAP devrimini 'başlangıç' (*Aufbruch*) olarak görmesi söz konusudur. Bu başlangıç; 'gelecekte olan' bir gerçekliğin başlangıcıdır. Bu alıntılardan görüldüğü üzere Heidegger için *Führer* (liderlik) olgusu her ne kadar Hitler'den etkilenmiş olsa da başka bir politik olanağı da tartışmaya yol açmaktadır. Führer ve 'kendilik' arasındaki hem birlikteliğe hem de ayrışılığa göndermeleri eş zamanlı içeren bu mücadele 'yeni bir gerçeklik' algısına kapı aralar. Bu gerçeklik ise, gençlerin gerçekleştirebileceği karardır. Heidegger için NSDAP devrimi, Alman gençliğinin uyanışı-başlangıcı olarak sık ifade edilmektedir. Edler gençliğin yaptığı seçimi Heidegger'in gözünden şu şekilde yorumlar:

“Başka bir ifadeyle, gençlik, kapitalizm ile Marxizm, bencil bireycilik ile anonim cemaatçilik gibi geleneksel karşıtlıkları kırmak için seçim yapmıştır ve 'yeni insan' ve 'yeni toplum' kavramlarını devreye sokarak Almanya'nın yeniden doğumuna doğru harekete geçmişlerdir.” (Edler, 2002: 210)

Edler'in bu konuyu ele aldığı çalışma önemlidir; çünkü Edler'e göre Heidegger; NSDAP'in 'dil'ini kendi yaklaşımını etkin hale getirmek için kullanmaktadır. Heidegger'in bu yaklaşımını anlayabilmek için Nazi terimi olan '*Aufbruch*' (başlangıç/uyanış) kelimesinin nasıl yerinden ettiğini, anlamını kendi felsefesi bağlamında nasıl dönüştürdüğünü görmek önemlidir (Edler, 2002: 227) Hatta Heidegger'in rektörlüğü arkasında yatan başarısızlık, Nazi ideologları arasında yaşanan çatışma ve ardından Heidegger'in istenmeyen kişi olması, Heidegger'in dil'inin NSDAP'nin yaratmaya çalıştığı ideolojiyle çatıştığını kanıtlar niteliktedir. Gene Edler'in çalışması göz önüne alındığında; Krieck ve Jaesch'in, Heidegger'in Prusya Profesörler Akademisi'nin başına getirilme ihtimaline karşı, Heidegger'in dilinin NSDAP için nasıl bir tehdit içerdiğine dair yirmi üç sayfalık bir rapor hazırlamaları önemli bir kaynak olmaktadır. Bu raporda; Heidegger'in terminolojisinin öğrencileri nasıl etkilediğine dair bir deney değerlendirmesi bulunmaktadır. Bu değerlendirmede, Heidegger'in düşüncesinin bir tür şizofreniye neden olduğu iddia edilerek Akademinin başına getirilmesinin 'salim akla tezat' olacağı söylenmektedir (Edler, 2002: 232). Krieck ve Jaesch için Heidegger'in dili 'bilimsel rasyonalizmin ve geleneksel mantığın ötesine geçme çabası'ndadır (Edler, 2002: 232). Bu yaklaşıma sahip NSDAP üyesi 'naziler' için Heidegger siyasal bir tehdittir.

Heidegger'in dil'ine dair yapılan tartışmalar; o günün gerçekliğini her zaman sınırlı bir yaklaşımla aydınlatmaktadırlar. Bu nedenle Heidegger'in Nazilerle ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar her zaman zorunlu olarak belirli bir mesafeden gerçekleştirilmekte ve tartışmanın dile getirildiği dönemin ideolojik ve politik angajmanlarıyla sınırlı kalmaktadırlar. Bu tartışmaların gösterdiği bariz olgu ise; Heidegger'in dil'inin yarattığı etkinin büyüklüğüdür. Heidegger'in dil'i, hem günümüzde tartışıldığında-yorumlandığında onu bir Nazi ilan etmenin gerekçesidir, hem de kendi yazdığı dönemde onu nazizime ihanet edebilecek bir tehdit olarak algılanmasına vesile olmuştur.

Bu açıklamaların ardından Heidegger'in Nazi Ekolojisiyle ilişkisini; (i) romantiklerden belirli bir şekilde etkilenmiş olmakla ve (ii) köylülüğü, taşra hayatını önemsemekle sınırlandırmalıdır. Nazi terminolojisini hem kendisi için hem de felsefesi için kullanmış olması onun Nazi Ekolojisinin sınırlarında düşünülmesi için yeter sebep olamaz.

Ayrıca, köylülük algıları hakkında, bu sınırlandırma içerisinden bakıldığında dahi NSDAP'nin köylülüğe dair ve kente dair yaklaşımı Heidegger'in yaklaşımından farklıdır. Önceki bölümlerde iddia edildiği gibi Heidegger'in ırkçılıktan ziyade kültürel bir yaklaşımla NSDAP üyesi olması söz konusudur. Çünkü; NSDAP köye tavrının güzellemesinin arkasında şehir hayatının (ırkların karışımı açısından) kirli olması ve kozmopolitliğin rahatsız ediciliği temel sebeptir. Heidegger ise; taşra'da kalmasının sebebinin bir manzara gözlemleme

olmadığını söyler ve geceden gündüze, mevsimden mevsime manzaranın değişimlerini yaşadığını dile getirir. Heidegger'in taşrada kalması, onun çalışma yaşamıdır. Köylü yaşamını övmesinin ardında da köylü yaşamının doğadaki zorluklarla mücadelede ile kurulu olması vardır. Heidegger kendi düşünme çalışmasını bu duruma benzetmektedir. Heidegger, taşra'nın bir çeşit yalnızlık değil 'inziva' olduğunu düşünmektedir.

“Büyük kentlerde de insan, pekala, başka hiçbir yerde olamayacağı kadar yalnız olabilir. Ama oralarda inzivaya çekilemez. İnzivaya çekilmenin tuhaf ve özgün gücü bizi soyutlamasında değil, tüm varoluşumuzu, bütün şeylerin mevcudiyetinin (*wesen*) sonsuz yakınlığına doğru yansıtmadır.” (Heidegger, 2014b: 423)

Görüldüğü üzere NSDAP ideolojisi ile Heidegger'in yaklaşımları; taşraya, köylülüğe dair farklı temellerden gelişmektedir. Aralarındaki fark daha önce de bahsedildiği şekilde teknoloji ve endüstriyelizme dair de ortaya çıkmaktadır. NSDAP ekolojisi sınırlı bir ekolojik anlayıştır. Kan ve toprak anlayışı ile doğan 'kökensel' bir arayış ya da yaklaşım içermeyen, yaşama ve var-oluşa dair olmayan bir ekolojik yaklaşımdır. NSDAP'nin ekolojik yaklaşımı Derin Ekolojistlerin 'Sığ Ekolojistleri' eleştirdiği yerlerde kurgulanır. Sadece Alman-insanı için güzel ve temiz bir çevre olmasının ötesine geçmemektedir. Oysa Heidegger'in ekolojik tavrından bahsetmeye çalışıldığında farklı odaklara yoğunlaşılması gereken bütünlüklü bir arayış sorgulanmakta, bu anlayışa dair tartışmalar gerçekleştirilmekte ve olanaklar sunulmaktadır.

SONUÇ

Heidegger ve ekoloji üzerine yazmak elbette ki -hem Heidegger'in felsefesinin derinliğinden hem de ekoloji konusunun genişliğinden ötürü- bir sürü tartışmaya odaklanmayı gerektirmektedir. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde Heidegger'in felsefesi hakkında nasıl bir yaklaşım sunulabileceği ele alınmıştır ve ikinci bölümünde de ekoloji kuramlarını incelemek gerekmiştir. Bu yaklaşımlara değinmeden gerçekleştirilen bir okuma denemesi, Heidegger üzerine yapılan çalışmaların çokluğundan ve hakkında üretilen ithamların sınırsızlığından ötürü gerekli tartışmaları başlatmakta yetersiz kalacaktır. Heidegger okumalarının yorum farklarını barındırması, Heidegger'in Ekolojisi üzerine tartışmayı başlatma konusunda çeşitli zorluklar yaratmaktadır. Ekoloji akımları ile Heidegger düşüncesi arasındaki ilişkilerin çok boyutluluğu gözler önüne serilerek bu zorlukların üstesinden gelinebilir ve bu tartışmalardan yola çıkarak, son bölümün ilk başında yapılmaya çalışılan Heidegger Ekolojisi genişletebilir hale gelir. Son bölümde görüldüğü gibi Heidegger ekolojisi her hangi bir diğer ekolojik akım içerisinde sabit kılınamaz. Bu konuyla ilgili olarak Kurtar'ın çalışması Heidegger'i eko-fenomenoloji içerisinde temel bir nokta olarak konumlandırmış en önemli çalışmadır, çünkü bu çalışma sayesinde Heidegger ve Derin Ekoloji arasına net sınırlar çizilmiş ve diğer ekoloji akımları ile beraber ve karşılıklı okumaların önü açılmıştır. Bu karşılıklı okumalar umarım bu çalışmadan sonra daha da derinleştirilerek genişletilir.

Kurtar; çalışmasında Heidegger'i eko-fenomenoloji tartışmalarının temel bir noktası olarak konumlandırırken Heidegger'in erken dönem çalışmalarından bahsetmekle beraber dönüş (*Kehre*) sonrası düşüncelerine daha yoğunluklu bir şekilde odaklanmıştır. Bunun nedeni açıktır; Heidegger'in erken dönem düşüncelerinin içerisindeki antroposentrik yaklaşımın Heidegger tarafından dönüş'le beraber tartışmaya açılması ve hümanizm üzerine düşünceleri ile kendi antroposentrik yaklaşımına dair eleştirel bir tavır almasıdır. Heidegger için hümanizm 'varlığın unutulmuşluğunun ya da varlığın geriye çekilmesinin (*Seinvergesenheit*) özüdür.'" (Kurtar, 2022: 76) Hümanizmle beraber tüm varlıkların kaderi insan tahakkümüne maruz kalmaya başlamıştır. İnsan varlıklar hiyerarşisinde en üst mertebede kendini konumlandırır. Şeyler insanın bakış açısından 'değer'lendirilir, 'anlam'landırılır, (amaçlar doğrultusunda) kullanılır (Kurtar, 2022: 76). Heidegger'in özne ve öznelliğe itirazı ile geliştirdiği bakış açısında, varlığın *aletheia*'sı olarak onun kendini gizlemesi ve gizini açması devinimi ön plana çıkmaktadır. Böylece antroposentrik bakış açısından uzaklaşılır. Artık odaklanması gereken '*Ge-lassen-heit*' yaklaşımı yani 'bırakalım-şeyler-kendini-açsın!' mottosu olur (Kurtar,2022: 78). Şeylerin kendini açmasına olanak tanıma sorumluluğu, 'dil' ile yeryüzünde ikamet eden

insanı, hakikatin (*aletheia*) kendini açmasını gözetmek ve korumakla borçlu ve sorumlu kılar (*aution*). Bu ‘*Tekniğe İlişkin Soruşturma*’da da gördüğümüz şekilde ‘*aution*’ yaklaşımıdır; modern düşüncenin temelini sağlamlaştıran ‘neden ilkesi’ değil, borçlu ve sorumlu olmanın gerilimli ilişkisidir. Buna benzer bir yaklaşım Heidegger’in dörtlü (*Geviert*) düşüncesinde de görünür hale gelir. Yeryüzü – Gökyüzü – Ölümlüler ve Tanrısal Olanlar arasındaki gerilim de ekolojik bir yaklaşım açılabilir. Bu yaklaşımda *physis* olarak yeryüzü, *poiesis*, *logos*, *aletheia* ve *phainesthai* ile ilişkilidir. Bu ilişkiler hem birlikte-ait olmak hem de birbirlerine-ait olmak üzerinden ontolojik fark’ları görünür kılmaya dair bir adımdır. Yeryüzü, dörtlünün birlikteliğinde diğerleriyle bir-arada-oluş içerisinde. Diğerleri de aynı şekilde dörtlüğün birlikteliğinde özlerini sürdürürler (*Wesen*). Dönüş’le beraber Heidegger düşüncesinde ön plana çıkan yaklaşım; ‘*gizini koruyanın açığa çıkarılması ya da gizini açıklığı*’dır (Kurtar, 2022: 77).

“Giz, kendini gizleyen olarak burada erken dönem metinlerindeki açıklık ve açığa çıkma vurgusunda bir değişim ya da dönüş-üm yaratmaktadır. Öyle ki burada esas olan bir şeyin varlığının giz olarak saklanan, serpiyen ve gelişen yeryüzüne ait köklerinin korunması ve sürdürülmesidir. Bu açıkça *physis* olarak doğanın kalbine, kadim bilgeliğine ve kayıtsızlığına yeni bir adla, yeryüzü adıyla yeni bir geri dönüşür.” (Kurtar, 2022: 77)

Kurtar için Eko-Fenomenolojinin kök-sözcüğü ‘yeryüzü’dür. Yeryüzü hem geriye-çekilerek hem de kendini-gizleyerek dünya açmaktadır ve bu tüm şeyleri unutulmuş ve yitirilen kökleriyle buluşturacaktır (Kurtar, 2022: 78). Yeryüzü ve *Gelesenheit* düşünceleri ile beraber dörtlü içerisinde ikamet eden *Da-sein*’dır. Araya tire konularak tekrar oluşturulan bu yaklaşımla *Da-sein* insani tarihin değil varlığın tarihinin içerisinde ilişkilendirir. “*Dasein* artık arada (*Zwischen*), arada olmaya düşmüş (*Zwischenfall*) olmaktadır.” (Kurtar, 2022: 78.)

Arada-olmaklıktan modern dünya düşünüldüğünde; teknoloji ve siberetik ile çölleşen dünya içerisinde yersiz-yurtsuzlaşmak ve tekinsiz (*Unheimlich*) halde bulunulur. *Heimat* – *oikos* – *physis* arasında ontolojik yaklaşım içerisinde bir bağlantı vardır. Heidegger’in ekolojisi; ‘doğa koruma’ gibi bir insan-merkezli bir algı kurmaz. Bu yaklaşım ‘yeryüzü’nün kendi gizini açmasına, bu giz ile otantik bir ilişki kurmaya ve açıklıkta arada-olan ve dil’le ilişkilenebilenin ikamet edebilmesine dair tartışabilmek için ontolojik bir zemin yaratır.

Heidegger’in ekolojisi bu temel yaklaşımın ufkunda oldukça politiktir. Derin Ekoloji gibi önce yeryüzü ya da Sosyal Ekoloji gibi önce toplumsal ilişkiler odaklı yaklaşımları bir arada düşünmeye olanak tanır. Dörtlünün bir-aradalığı ‘öncelik’ ilişkisi kurmadan eş-zamanlılık içerisinde ekolojik tavır gelişmesine fırsat tanır. Heidegger’in bunu kurma çabası metinlerinin dilinde asli olarak görünmektedir. Birinci bölümde ‘el’ geldiğinde

anlamlandırılmaya çalışılan Heidegger kavramlarında görüldüğü gibi, Heidegger'in kavramları her daim çok-anamlıdır. Heidegger'in dil ile, dilde kurduğu bu poetik ilişki, dilin *poiesis* olarak kendini -Heidegger'den bağımsız bir şekilde- açımına olanak tanır. Böylece Heidegger, dil'i bile insan-merkezlilikten kurtarmaktadır. Dil'e, dil ile olan bu yaklaşım da düşünmenin sınırlarını aşmaya yeltenir. Hesaplayıcı düşünme yerini meditatif düşünmeye bırakabilir. Bu da ancak *phusis*'le ve *poiesis*'le kurulan ilişki içerisinde gerçekleşir. Heidegger'i 'şeylerin kendilerine' yönelten fenomenolojinin bilinç ve özne merkezli yaklaşımları ancak bu şekilde çözümlenebilir. İnsan; şeyleri sınıflandıran – tasarımıyan – varlıklar üstü konumundan uzaklaştırılır. Var-olanların sabitliği-durağanlığı, var-oluşu düşünmeye-görmeye-anlamaya başlanıldığında devinime geçer; şey, şeyler; dünya, dünyalar; hiç, hiçler. Bu yaklaşım batı metafiziğinin düalistik indirgemeci yaklaşımının kırılımıdır; böylece Parmenides ve Herakleitos, Platon ve Nietzsche, Descartes ve Kant, Aristoteles ve Husserl, Erken dönem ve geç dönem Heidegger; varlığın kendisini açımadağı birbirlerine-ait uğraklar olarak birlikte-ait olurlar.

Heidegger'in ekolojisi hakkında konuşmak, *oikos* ve *logos*'u dinlemektir. Sonuç bölümünün başında kabataslak tanımlanan Heidegger ekolojisi, hem derin, hem toplumsal, hem sosyalist, hem feminist, hem anarşist, hem de nazi ekolojilerinin içerisinde ve ötesinde konum alır. Sonuç bölümünde görüldüğü şekilde; Heidegger ekolojisi ontolojik, fenomenolojik, *aletheik* ve *poetik* bir yaklaşımdır. Bu doğrultuda Heidegger ekolojisi üzerine düşünmek Derin Ekolojinin çözemediği insan-merkezlilik tartışmalarına ve politik ekolojilerin çözemediği modernizm sıkıntılarına çözüm arayışlarını başlatabilir. Sosyal Ekoloji ve Eko-Sosyalizm ile beraber Heidegger'in birlikte okunması; ekolojik krizin boyutlarını kapitalizm gibi sınırlı bir alandan çıkarak modernizm sorunlarını (bilim, teknoloji, insan-merkezlilik, dil, toplumsallık, tarihsellik) da görünür kılarak genişletir. Eko-Feministler arası gelişen özcülük-inşacılık tartışmasını birlikte-varlık (*Mit-sein*)'ın var-oluşsal (öz, var oluştur.) çözümlemesi ile tartışılabilir hale getirebilir. Eko-Anarşistlerin birey ve sosyal/kolektif/komünal ayrışmalarının *Da-sein* (arada-olmaklık) ve *Mitsein* (birlikte varlık) ilişkisi ve dörtlünün bir aradalığı ile giz'in kendini açımaması olarak ontolojik bir açıklığa (*aletheia*) - özgürlüğe (*Gelesenheit*) doğru açımlayabilir. Heidegger'in rektörlük dönemi ve Nazi angajmanı altında kalan düşünceleri doğrultusunda devletçi, liderlikçi, militarist (öğrencilerin askeri eğitimleri üzerine düşünceleri) düşünceleri olsa da Heidegger NSDAP ekolojisi üzerinden yargılamak Heidegger'in ekoloji anlayışı içerisindeki önemli olanakları es geçmeye neden olur. Eko-faşizm (NSDAP ekolojisi) ulusal sınırlar (vatan, kan, toprak) üzerinden endüstriyelist yaklaşımlara sahiptir. Heidegger'in ekolojik görüşü ise yeryüzü olarak evrenselleşmektedir. Eko-fenomenoloji olarak Heidegger

ekolojisi; özne tahakkümlerinden kurtulmuş bir şekilde şeylerin kendilerine doğru bir yolculuk başlatmaktadır. Heidegger ekolojisi post-yapısalcı ekoloji anlayışlarının kayıp-unutulmuş-yitirilmiş zemini olma işlevini görmektedir.

Bunun nedeni; Heidegger'in şeylerin ne'liğine dair soru sormayı bırakmayışıdır. Bu sorulardan en önemlilerinden biri ise 'Bir şey ne'dir?'deki '*dir*'in sorgulanmasıdır. -*Dir*'in; bir tasarım ve hesap ürünü bir algı ve yaklaşım doğurduğunu işaret etmek; -*dir*'le sorulan şeyin tanımını yapmayı insan-merkezlilikten uzaklaştırır. -*Dir*, sabitlemez, -*dir*, bir şeyin verilen-armağan edilen bir şey olması bakımından görüldüğünü işaretler. Böylece -*dir* ile yazılan-bahsedilen şey'lerin verili oldukları alanda kendi edimsellikleri açığa çıkar. Bu fark edişin işaretlenmesiyle; şeyler, kendilerini kendilerinde kendilerince açıklamaya olanak kazanırlar. Bir devinim olarak kendi gizlerinden çıkarlar ve kendilerini geri çekerek gizlerler. '-*Dir*'i fark ederek insan-merkezlilikten uzaklaşmak, bu devinimin sabitlenmesinin önüne geçer. Düşünmeye dair yeni patikalar ortaya çıkar, görünür olur.

Sonuç olarak; Heidegger'in soruşturmalarıyla düşünülüp kurulan zeminde, ekoloji üzerine düşünmeye dair aşağıdaki imkanlar açık hale gelir ve ekoloji akımlarının tartışmaları bu noktalardan genişletilebilir.

- (i) Var-olanları, var-olmaklıkları ile görmeye olanak tanıyan yani öz'ün kendisini sürdürmesi (*Wesen*) açıklığında (*aletheia*), dünya-içinde-olmaklık, dünyaya-fırlatılmış-olmaklık ve ölüme-doğru-olmaklık içerisinde metafiziğin mekan/zaman sorgulamalarının ötesinde bir ontolojik yaklaşıma olanak tanır.
- (ii) Doğruluğun (*Richtigkeit*) yetersizliğinin işaretlenmesi ve hakikat (*Wahrheit*)'in *aletheik* açıklık ve sonrasında *Ereignis* düşüncesiyle beraber kurulması ile sabitleyici-tasarımlanmış yaklaşımların sınırlılıkları ortaya çıkar ve ekzistansiyal ve daimi bir soruşturmanın önü açılır.
- (iii) *Physis* ile *logos* ilişkisini en geniş ilişki ağlarında (birlikte-aitlik ve birbirlerine-aitlik ile; *polemos*, *tekhne*, *poiesis*, *aletheia*, *dike*, *nomos* vs.) soruşturmayı sürdürmeye vesile olur.
- (iv) *Tekhne*'nin nesneleri (*Gegenstand*) el-altında-bulunan/stok (*Bestand*) olarak gören onları ölçülebilir ve hesaplanabilir halde sınırlayan tahakkümcü, maruz bırakan yaklaşımından (*Ge-stell*) ziyade *tekhne*'nin poetik yaklaşımına olanak tanır. *Poiesis* ile beraber düşünölmeye başlanan *tekhne* ile birlikte ekoloji akımlarının teknoloji tartışmaları ontolojik bir zeminde daha geniş olasılıklarla tartışılabilir.

- (v) Hesaplayıcı düşünme yerine poetik(meditatif) düşünme ile özne-merkezli/insan-merkezli düşünmenin sınırları genişler. Bu genişleme, çevre-merkezli, mistik bir genişlemeye varmaz. İlk maddede bahsedilen *physis/logos* bir aradalığının ilişkisinde açılır.
- (vi) Şeylerin kendilerine dönmek (fenomenolojik yaklaşım); şeylerin kendi özgürlüklerinde-açıklıklarında (*Gelesenheit*), kendi edimsellikleri içerisinde (*Ereignis*) dinleme, anlama ve yorumlama imkanı olarak yeniden ve yeniden soruşturulabilir hale gelir.
- (vii) Bütün bunlarla beraber kurulan politik-ontoloji; siyasal bir programa odaklanan (etik/ekolojik)politik tartışmalarının etik-ontolojik zeminini oluşturur. Bu politik-ontoloji (etik-ontoloji); ekoloji akımlarının tartışmalarını yukarıda ele alındığı şekilde genişletir.

Son olarak, Heidegger'in Ekolojisi adlı bu çalışma; *-dir*'li bir çalışma olduğundan kendi iç-çelişkisini barındırmakta-*dir*. Heidegger için '*-dir*'li yaklaşım, varlığı var-olana sabitleme tehlikesini barındırmakta olduğundan çalışmayı bitirirken bu öz-eleştirden bahsedilmesi gerekmekte-*dir*. *-Dir*'li bir dil, Heidegger'in düşünce patikaları arasında gezinirken onun ekolojiye dair tavrını oluş-tur-maya çalışmak ve aynı zamanda onun düşüncelerini anlamaya çabalamak için gerekli görülmüş-*tür*. Oysa burada yapılan sadece Heidegger eserlerinden ve onun hakkında yapılan tartışmalardan, onun hakkında üretilen ithamlardan ve ona dair geliştirilen yorumlardan bir adım daha ötesi değil-*dir*. Bu çalışmada, Heidegger düşüncesi, Heidegger metinlerinin türkçe çevirileri ile yorumlanmış ve anlamlandırılmış-*tır* ve bu olası anlamalardan ve yorumlamalardan sadece bir tanesi-*dir*.

KAYNAKÇA

- Adıyaman, M. A. (2020). “Ekolojik Krize Yönelik Nesnel ve Bütüncül Bir Etik: Murray Bookchin’in Ekolojik Özgürlük Eğiti (Tamamlayıcılık Etiği)”. *Son Dönemeç: Ekolojik Kriz Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:24. Sayı:95, Kasım Aralık Ocak, 2020-2021 Doğu Batı Yayınları, Ankara, 221-248.
- Adorno, T. W. (2015). *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964*. (Çev. Ş. Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul.
- Ağtaş, Ö. (2004). *Özne Kategorisi: Olumsuzluk, İktidar ve Politika*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Alleman, B. (2001). “Heidegger ve Politika”. (Çev. D. Özlem), *Heidegger Üzerine İki Yazı*. Paradigma Yayınları, İstanbul, 72-100.
- Arendt, H. (2010). “Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”. (Çev. Ç. Balanuye), (ed. Ö. Aktok ve M. Bal), *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 115-128.
- Bauer, N. (2014). “Beauvoir’in Heideggerci Ontolojisi”. (Çev. S. E. Er ve G. Silindir). *Heidegger Paris’te* S. E. Er (drl.). Otonom Yayıncılık, İstanbul, 273-307.
- Benlisoy, S. (2017). “Ekososyalist Alternatif ve Ekolojik Devrim”. O.İmga, H.Olgun (ed). *Yeşil Ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 295-330.
- Bookchin, M. (2013). *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*. (Çev. F. D. Elhüseyni), Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bookchin, M. (2015). *Özgürlüğün Ekolojisi; Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. (Çev. M. K. Çoşkun) Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bookchin, M. (2017). *Kentsiz Kentleşme; Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*. (Çev. B. Özyalçın) Sümer Yayıncılık, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2018). *Heidegger’in Politik Ontolojisi*. (Çev. A. Sümer) MonoKL Yayınları, İstanbul.
- Collins, J. (2001). *Heidegger ve Nazizim*. (Çev. K. H. Ökten) Everest Yayınları, İstanbul.
- Çağlıyan, Ç. E. (2018): “Ortak Bir Anlam Zemini Kurmaya Yönelik Bir Çaba Olarak Edmund Husserl’in Fenomenolojik Yöntemi”, *Kaygı*, 31/2018: 279-298.
- Çakın, M. (2015): *Nietzsche ve Heidegger’de Metafizik Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.

- Çay, A. (2020). “İklim Krizine Politik Bakış Açısı: Toplumsal Ekoloji”. *Son Dönemeç: Ekolojik Kriz Doğu Batı Düşünce Dergisi* Yıl:24. Sayı:95, Kasım Aralık Ocak, 2020-2021 Doğu Batı Yayınları, Ankara, 249-266
- Çoban, A. (2017). “Çevreceliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi”. O.İmga, H.Olgun (ed). *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 75-116.
- Çoban, A. (2021). “Ekolojik Marksizm ve Ekososyalizm Yaklaşımları”. <https://www.polenekoloji.org/ekolojik-marksizm-ve-ekososyalizm-yaklasimlari> (erişim tarihi, 12.02.2022)
- Değirmenci, E. (2020). “Ekofeminizm Nedir ve Ne Gerek Vardı?”. *Son Dönemeç: Ekolojik Kriz Doğu Batı Düşünce Dergisi* Yıl:24. Sayı:95, Kasım Aralık Ocak, 2020-2021 Doğu Batı Yayınları, Ankara, 267-280.
- Demirağ, D. (2012). *Anarşizm – Unutulmuş Olanı Hatırlamak*. Okur Kitaplığı, İstanbul.
- Demirağ, D. (2017). “Doğayı Yardıma Çağırarak: Ekolojik Anarşizm”. O.İmga, H.Olgun (ed). *Yeşil Ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara 331-385.
- Edler, F. H. W. (2002). “Felsefe, Dil ve Siyaset: Heidegger’in 1933*1934’te Devrimin Dilini Çalma Girişimi”. (çev. A. Demirhan) *Heidegger ve Nazizm*, A. Demirhan (drl.) Vadi Yayınları, Ankara, 205-240.
- Erbil, P. (2018). *Kibele’den Pandora’ya Kadının Tarihsel Yenilgisi*. Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Esenyel, M. Z. (2019). “Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış”. *Özne: Heidegger Felsefe ve Bilim Yazıları* Bahar 2012-16.Kitap. Çizgi Kitabevi, Konya, 67-84.
- Foster, J. B. (2015). “Marx ve Doğanın Evrensel Metabolizmasında Çatlak”. (Çev. A. Galip) *Marx, Doğa ve Yıkımın Ekolojisi*. H. Tanıttıran (drl.). Kalkedon Yayınları, İstanbul, 7-37.
- Heidegger, M. (1993). *1993’te Ne Oldu?*. (Çev. Turhan Ilgaz) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Heidegger, M. (1997). “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”. (Çev. L. Baydar – H. Ü. Nalbantoğlu), *Patikalar*, H. Ü. Nalbantoğlu (drl.), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 11-31.
- Heidegger, M. (1998a). “Bilim ve Düşünüm”. (Çev. H. Hünler). *Bilim Üzerine İki Ders*. Paradigma Yayınları, İstanbul, 13-44.
- Heidegger, M. (1998b). “Modern Bilim, Metafizik ve Matematik”. (Çev. H. Hünler). *Bilim Üzerine İki Ders*. Paradigma Yayınları, İstanbul, 45-84.

- Heidegger, M. (1998c). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Çev. D. Özlem) Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2001a). “Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü”. (Çev. L. Özşar) *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Asa Kitabevi, Bursa, 11-64.
- Heidegger, M. (2001b). “Dünya Resimleri Çağı”. (Çev. L. Özşar) *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Asa Kitabevi, Bursa, 65-85.
- Heidegger, M. (2001c) “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”. (Çev. O. Aruoba), *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Sayı: 25, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 134-141.
- Heidegger, M. (2002). “Alman Üniversitelerinin Kendini Beyanı”. (Çev. Ed. A. Demirhan), *Heidegger ve Nazizm*. Vadi Yayınları, İstanbul, Vadi Yayınları, 40-50.
- Heidegger, M. (2006). “Şey”. (Çev. E. Yıldız ve A. Kaftan), *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 9, 151-165.
- Heidegger, M. (2008a). “Varlık ve Düşünme”. (Çev. Ahmet Aydoğan) *Düşüncenin Çağırdığı*. Say Yayınları, İstanbul, 21-40.
- Heidegger, M. (2008b). “Düşünmek Ne Demektir?”. (Çev. Ahmet Aydoğan) *Düşüncenin Çağırdığı*. Say Yayınları, İstanbul, 41-54.
- Heidegger, M. (2008c). “Düşünmek ve Şükretmek”. (Çev. H. Aydoğan) A. Aydoğan (Ed.), *Düşüncenin Çağırdığı*. Say Yayınları, İstanbul, 55-70.
- Heidegger, M. (2008d). “İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek”. (Çev. Ahmet Aydoğan) *Düşüncenin Çağırdığı*. Say Yayınları, İstanbul, 71-97.
- Heidegger, M. (2008e). “Messkirch’in 700. Yılı”. (Drl. A. Aydoğan, Çev. L. Baydar-H. Ü. Nalbantoğlu). içinde, *Düşüncenin Çağırdığı*. Say Yayınları, İstanbul, 99-111.
- Heidegger, M. (2009a). *Metafizik Nedir?*. (Çev. Y. Örnek) Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul.
- Heidegger, M. (2010). “Teknolojinin Hüküm Sürdüğü Dünyada İnsanın Kaderi: Yurtsuzluk”. (çev. A. Aydoğan), *Düşünceye Çağırılan: Yurt Müdafası*, Say Yayınları, İstanbul, 35-51.
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Çev. F. Tepebaşılı), De Ki Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (2014a). *Metafiziğe Giriş*. (çev. M. Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2014b). “Niçin Taşrada Kalıyorum?”. (Çev. S. E. Er ve M. Yıldırım), *Heidegger Paris’te*. S. E. Er (drl.) Otonom Yayıncılık, İstanbul, 421-425.
- Heidegger, M. (2015a). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Y. Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul.
- Heidegger, M. (2015b). “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”. (Çev. B. Akar), Sadık Erol Er (Dü) *Heidegger Paris’te*. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 427-456.

- Heidegger, M. (2015c). “Metafiziğin Varlık-Tanrı-Bilimsel Yapısı”. (Çev. N. Aça), *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*. Pharmakon Yayınevi, Ankara, 91-120.
- Heidegger, M. (2015d). “Özdeşlik İlkesi”. (Çev. N. Aça), *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*. Pharmakon Yayınevi, Ankara, 71-89.
- Heidegger, M (2016); “Zerdüşt’ün Hayvanları”. (Çev. E. Yıldız ve E. Kurt), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı*, Haziran 2016, Sayı:30 Dergah Yayınları, İstanbul, 197-200.
- Heidegger, M. (2019a). *Düşünmek Ne Demektir?*. (Çev. İ. Turan), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2019b). *Zaman ve Varlık Üzerine*. (Çev. D. Kanat), EZR Yayıncılık, İstanbul.
- Heidegger, M. (2019c). “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi”. (Çev. D. Kanat), *Zaman ve Varlık Üzerine*. EZR Yayıncılık, İstanbul, 95-123.
- Heidegger, M. (2019d). “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol”. (Çev. D. Kanat), *Zaman ve Varlık Üzerine*. EZR Yayıncılık, İstanbul, 125-138.
- Heidegger, M. (2019e). “Nietzsche’nin Zerdüşt’ü Kimdir?”. (Çev. V. Ay), *Heidegger’in Nietzsche’si*. S. E. Er ve V. Ay (drl.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 11-29.
- Heidegger, M (2019f). “‘Hakikat ile ‘Gerçek ve Görünür Dünyalar’ Arasındaki Ayrım”. (Çev. F. Cılız), *Heidegger’in Nietzsche’si*. S. E. Er ve V. Ay (drl.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 30-37.
- Heidegger, M. (2020). *Varlık ve Zaman*. (Çev. K.H. Ökten), Alfa Kitap, İstanbul.
- Heidegger, M. (2021). *Kant ve Metafizik Problemi*. (Çev. K. H. Ökten) Alfa Kitap, İstanbul.
- Husserl, E. (2017). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. H. Tepe), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Husserl, E. (2020). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. (Çev. T. Mengüşoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- İdem, Ş. (2017). “Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm”. O.İmga, H.Olgun (ed). *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 187-218.
- İmga, O. (2017). “Murray Bookchin ve Sosyal Ekoloji”. O.İmga, H.Olgun (ed). *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 167-185.
- Jardins, J.R.D. (2006). *Çevre Etiği*. (Çev. R. Keleş), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara
- Kaczynsky, T. J. (2013). *Sanayi Toplumu ve Geleceği*. (Çev. Kaos Yayınları), Kaos Yayınları, İstanbul.
- Kartal, M. (2021). “Umutsuzluk Çağında Yeni Bir Mücadele: Ekososyalizm ve Ekososyalist Devrim”. *Akademik Hassasiyetler*, 8(16): 503-535.

- Keskin, E. (2010). “Varlık ve Zaman’da Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi”. *Cogito Heidegger: Varlığın Çobanı Üç Aylık Düşünce Dergisi* Sayı:64 – Güz 2010 Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 165-180.
- Kurtar, S. (2009). “Heidegger’in Nietzsche Yorumu: “Son Metafizikçi” Olarak Nietzsche”. *Felsefe Dünyası*, (49): 196-206.
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve Poetik Düşünme: Düşünceye Açılan Yeni Yollar*. Pharmakon Yayınevi, Ankara.
- Kurtar, S. (2022). “İnsanlık Mucizesinin Çöküşü/ Yeryüzünün Kadim Bilgeliği ‘Ekofenomenoloji’ye Doğru”. *Geleceği Düşünmek Doğu Batı Düşünce Dergisi* Yıl:25 Sayı 99 Kasım Aralık Ocak, 2021-22 Doğu Batı Yayınları, Ankara, 61-82.
- Lewis, M. Ve Staehler, T. (2020). *Fenomenoloji*. (Çev. M. Demirhan, M. B. Gürsoy vd.) Fol Kitap, Ankara.
- Löwy, M. ve Kovel, J. (2005). “Ekososyalist Bir Manifesto”. (Çev. E. Ergüven), <https://birikimdergisi.com/guncel/55/ekososyalist-bir-manifesto>, (erişim tarihi: 12.02.2022)
- Malçok, E. (2018). “Geçmişten Günümüze Ekolojik Kriz ve Çözüm Önerileri”. *Floraya Ağıt: Doğa Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:21 Sayı:83 Kasım, Aralık, Ocak 2017-18 Doğu Batı Yayınları, Ankara, 143-166.
- Nancy, J. L. (2014). “Heidegger’in Kökensel Etiği”. (Çev. V. Ay), *Heidegger Paris’te*. S. E. Er (drl) Otonom Yayıncılık, İstanbul, 387-420.
- Nicholson, G. (2008). “Heidegger: Düşünmek Üzerine”. (Düz.Çev. A. Aydoğan), *Düşüncenin Çağırdığı*. Say Yayınları, İstanbul. 113-140.
- Olgun, H. (2017a). “Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkil Tahakküm”. O.İmga, H.Olgun (ed) *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 387-422.
- Olgun, H. (2017b). “Nazi Ekolojisi”. O.İmga, H.Olgun (ed) *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 271-294.
- Ökten, K.H. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*. Alfa Yayınları, İstanbul.
- Ökten, K.H. (2015). “Heidegger’in Kara Defterler’inde Rektörlük Dönemi”, *Felsefede Hayvan Sorusu Cogito* S:80, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 274-304.
- Önder, T. (2017). “‘Derin Ekoloji’ Üzerine”. O.İmga, H.Olgun (ed.). *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, Liberte Yayın Grubu, Ankara, 117-149.

- Öner, A. C. (2010). “Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur”. *Cogito Heidegger: Varlığın Çobanı* Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı:64 – Güz 2010 Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 181-197.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. (Çev. B. Ertür), Metis Yayınları, İstanbul.
- Safrinski, R. (2008). *Bir Alman Üstat: Heidegger*. (Çev. A. Nalbant), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Sartwell, C. (1999). *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*. (Çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Stone, M. (2000). *Tanrılar Kadinken*. (Çev. N. Şarman), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Şahin, Ü. (2017). “Yeşil Düşünce”. O.İmga, H.Olgun (ed.). *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*. Liberte Yayın Grubu, Ankara, 17-74.
- Turan, F. (2002). “Eko-Anarşizm: Yeşil Alternatif”. *Düşünen Siyaset*, 11. Lotus Yayınları, Ankara, 213-225.
- Turhan, E. ve Atay, H. (2012). “Ekososyalizm, Bugüne ve Geleceğe Dair Siyasi Bir Tahayyül”. *AyrıntıDergi* İki Aylık Sosyalist Siyaset ve Kültür Dergisi, Ocak/Şubat 2015 sayı:8 Ayrıntı Yayınları, İstanbul 137-149.
- Vattimo, G. ve Zabala, S. (2012). *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*. (Çev. E. Kuçlu). MonoKL Yayınları, İstanbul.
- Young, J. (2017). *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*. (Çev. E. Korkut). Dergah Yayınları, İstanbul.
- Zerzan, J. (2013a). *Gelecekteki İlkel*. (Çev. C. Atila), Kaos Yayınları, İstanbul.
- Zerzan, J. (2013b). *Makinelerin Alacakaranlığı*. (çev. R. G. Ögdül). Kaos Yayınları, İstanbul.
- Zimmerman, M. E. (2021). *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*. (Çev. H. Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Ahmet Sarıtaş
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Yusuf Ziya Öner Fen Lisesi
Lisans Diploması	Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Tezli Lisans Programı, 2020.
Lisans Tez Konusu	“Tarihsel ve Toplumsal İlişkiler İçerisinde ‘Techne’ ve ‘Teknoloji’”
Tezli Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Tezli Yüksek Lisans, 2022
Tez Konusu	“Heidegger’in Ekolojik Bakışı; Olası Ekoloji Tartışmaları İçin Bir Zemin”
Yabancı Dil/Diller	İngilizce