

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
ORTAÖĞRETİM SOSYAL ALANLAR EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
FELSEFE GRUBU ÖĞRETMENLİĞİ BİLİM DALI

MARTIN HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Faruk MANAV

Ankara
Kasım, 2013

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
ORTAÖĞRETİM SOSYAL ALANLAR EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
FELSEFE GRUBU ÖĞRETMENLİĞİ BİLİM DALI

MARTIN HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Faruk MANAV

Danışman: Prof. Dr. Emel KOÇ

Ankara
Kasım, 2013

JÜRİ ÜYELERİNİN İMZA SAYFASI

Faruk MANAV'ın "**Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği**" başlıklı tezi 25.11.2013 tarihinde, jürimiz tarafından Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı/ Felsefe Grubu Öğretmenliği Bilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

<u>Adı Soyadı</u>	<u>İmza</u>
Başkan: Prof. Dr. İbrahim ARSLANOĞLU
Üye (Tez Danışmanı): Prof. Dr. Emel KOÇ
Üye: Prof. Dr. Veli URHAN
Üye: Prof. Dr. İsmail KÖZ
Üye: Doç. Dr. Ayten KOÇ AYDIN

ÖNSÖZ

Alman filozofu Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğini ele alan bu çalışma, Heidegger'de anlama problemine ışık tutmak amacıyla. Çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin önemli ve değerli katkıları olmuştur.

Öncelikle çalışmanın her aşamasında görüş ve önerilerini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Emel KOÇ'a teşekkürlerimi sunarım. Çalışma sürecinde İngilizce kaynakların analizinde görüş ve önerilerinden dolayı değerli meslektaşım Arş. Gör. Gökhan GÜRDAL'a, Grekçe kavramlar konusunda desteğini gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Fagani BAYLAROV'a, eleştiri ve önerilerinden dolayı Yrd. Doç. Dr. Fikret OSMAN'a ve manevî desteğinden dolayı Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölüm Başkanı Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÇALDAK'a teşekkür ederim.

Son olarak çalışmanın her aşamasında yanımda olan ve en büyük desteği veren sevgili eşim Nazlı Yaren'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Faruk MANAV

2013

ÖZET

MARTIN HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİ

MANAV, Faruk

Doktora, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Emel KOÇ

Kasım-2013, 145 Sayfa

Bu çalışmanın amacı, Dasein hermeneutik bağlamında Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğini, fenomenolojisi ve ontolojisi ile ilişkili olarak ortaya koymaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Heidegger'in hermeneutik gelenek içindeki yerini göstermek için hermeneutiğin tarihi ve diğer hermeneutik teorisyenlerin görüşleri kısaca açıklanmıştır.

İkinci bölümde Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin temeli olarak *Varlığın Anlamı Nedir?* sorusunun yapısı ve bu soruya verilecek yanıtın yöntemi olarak hermeneutik fenomenoloji, transandantal fenomenolojiden hareketle detaylı olarak ortaya konulmuştur.

Çalışmanın son bölümünde ise Dasein hermeneutik detaylı olarak ele alınmıştır. Bu amaçla, Varlığın anlamı sorusunun merkezinde yer alan varolan olarak Dasein'in yapısı, onun ruh durumları ve zamansallığı ortaya konulmuştur. Son olarak ise anlama problemiyle ilgili olarak Heidegger'in yeni bakış açısı üzerinde durulmuş ve dil ile Varlığın anlaşılması arasındaki ilişki açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hermeneutik, hermeneutik fenomenoloji, anlama, yorum, Dasein, Varlık, kaygı, dil, Heidegger.

ABSTRACT

MARTIN HEIDEGGER'S ONTOLOGICAL HERMENEUTICS

MANAV, Faruk

Ph. D., Department of Philosophy and Related Fields Teaching Programme

Advisor: Prof. Dr. Emel KOÇ

November-2013, 145 Pages

The aim of this study is to put Martin Heidegger's ontological hermeneutics forward in the context of Dasein hermeneutics in relation to his phenomenology and ontology.

In the first part of the study, for the purpose of showing Heidegger's position in the hermeneutical tradition, history of hermeneutics and the other hermeneutic theorists' views has been explained briefly.

In the second part, as the basis of Heidegger's ontological hermeneutics, the structure of the question of *What is the meaning of Being?* and hermeneutical phenomenology as the method of the answer of this question, has been put forward moving from transcendental phenomenology.

In the last part of the study, Dasein hermeneutics has been dealt elaborately. For this purpose, as an entity in the center of the question of the meaning of Being, Dasein's constitution, its states of minds and its temporality has been put forward. As an end, Heidegger's new perspective in relation to problem of understanding has been dwelled on and the relation between language and understanding of Being has been explained.

Key Words: Hermeneutics, hermeneutical phenomenology, understanding, interpretation, Dasein, Being, anxiety, language, Heidegger.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ ÜYELERİNİN İMZA SAYFASI.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
YÖNTEM BÖLÜMÜ.....	1
1.Problem Durumu.....	1
2.Araştırmanın Amacı.....	2
3.Araştırmanın Önemi.....	2
4.Yöntem.....	2
5.İlgili Literatür.....	2
6.Sınırlılıklar.....	2
GİRİŞ.....	3
MARTIN HEIDEGGER'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	6
I. BÖLÜM: HERMENEUTİĞİN ANLAMI VE HERMENEUTİK EKOLLERİ.....	10
1.1. Hermeneutiğin Anlamı ve Kökeni.....	10
1.2. Schleiermacher'ın Genel Hermeneutiği.....	14
1.2.1. Hermeneutik Döngü.....	17
1.2.2. Gramatik ve Psikolojik Yorum.....	18
1.3. Dilthey'ın Metodolojik Hermeneutiği.....	19
1.3.1. Doğa Bilimleri-Tin Bilimleri Ayrımı ve Geisteswissenschaften.....	20
1.3.2. Anlama ve Tarihsellik.....	25
1.4. Heidegger'ın Varoluşçu Hermeneutiği.....	26
1.5. Gadamer'ın Felsefî Hermeneutiği.....	27
1.5.1. Önyargı ve Gelenek Kavramları.....	28
II. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİNE GİRİŞ.....	33
2.1. Varoluşçu Hermeneutiğin Temeli: ' <i>Varlığın Anlamı Nedir?</i> ' Sorusu.....	33
2.2. Varlığın Anlamı Sorusuna Yöntem Arayışı: İki Tip Fenomenoloji.....	47
2.2.1. Heidegger'ın Önceli Olarak Edmund Husserl ve Transandantal Fenomenoloji.....	49
2.2.1.1. Fenomen.....	50
2.2.1.2. Doğal Tavır-Fenomenolojik Tavır.....	51
2.2.1.3. Fenomenolojik İndirgeme ve Epokhe.....	53
2.2.1.4. Bilinç ve Yönelimsellik.....	56

2.2.1.5. Noema ve Noesis.....	61
2.2.1.6. Beden ve Özneler-arasılık.....	63
2.2.1.7. Yaşam-dünyası.....	66
2.2.2. Heidegger’de Varlığın Anlamını Araştırma Yöntemi Olarak Hermeneutik Fenomenoloji.....	69
2.2.2.1. Fenomen Kavramı.....	69
2.2.2.2. Logos Kavramı.....	71
2.2.2.3. Fenomen ve Logos’tan Oluşan Hermeneutik Fenomenoloji.....	73
III. BÖLÜM: HEIDEGGER’İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİNİN SERİMLENMESİ....	79
3.1. Varlığın Anlamı Sorusu Çerçevesinde Dasein Hermeneutik.....	79
3.1.1. Dasein’in Varlık Yapısı.....	79
3.1.2. Dasein’in Temel Ruh Durumları Bağlamında Kaygının Hermeneutiği.....	92
3.1.2.1. Temel Bir Ruh Durumu Olarak <i>Tasa (Care/Sorge)</i>	97
3.1.2.1.1. Tasa ve Hakikatin (Aletheia/ἀλήθεια) Yorumu.....	99
3.1.2.1.2. Tasa ve Vicdanın Yorumu.....	103
3.1.2.1.3. Tasa ve Kendilik İlişkisinin Yorumu.....	105
3.1.2.2. Dünya-içinde-Varlık Olmanın Göstergesi Olarak <i>Kaygı (Anxiety/Angst)</i>	107
3.1.2.3. Orada-Varlığın Dünyada Karşılaştığı Şeylerle Arasındaki İlişki Olarak <i>İlgi (Concern/Besorgen)</i>	109
3.1.3. Dasein ve Zamansallığın Hermeneutiği.....	110
3.1.3.1. Ölüme-Doğru-Varlık (Being-Towards-Death) ve Ölümün Yorumu.....	112
3.1.3.2. Ruh Durumları Bağlamında Zamansallığın Yorumu.....	118
3.1.3.3. Tarihsellik ve Nesnel Zamanın Yorumu.....	121
3.2. Dasein Hermeneutik Ekseninde Anlama ve Yorum.....	126
3.2.1. Yorumun Ön-Koşulu Olarak Anlamanın Ön-Yapısı.....	131
3.3. Dil ve Anlama.....	134
SONUÇ.....	140
KAYNAKÇA.....	144

YÖNTEM BÖLÜMÜ

1. Problem Durumu

Yapılacak olan bu araştırmada ise ‘‘Alman varoluşu filozofu Martin Heidegger’in varoluşu hermeneutiği fenomenolojisi ve ontolojisi ile ilişkili midir?’’ ana problemine cevap aranmiştır.

Çalışmanın ana probleme bağlı olarak şu alt problemlere cevap aranmiştır:

1. Martin Heidegger hermeneutik konusunda kendisinden önceki filozoflardan etkilenmiş midir?
2. Martin Heidegger’in fenomenolojisinin hermeneutik görüşleri ile ilişkisi var mıdır?
3. Martin Heidegger’in Dasein konusundaki görüşlerinin hermeneutik görüşleri ile ilişkisi var mıdır?
4. Martin Heidegger’in hermeneutik geleneğe kazandırdığı kavramlar var mıdır?
5. Martin Heidegger kendisinden sonra gelen filozofları hermeneutik konusunda etkilemiş midir?

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Alman filozof Martin Heidegger’in varoluşu hermeneutiğini, Dasein Hermeneutiği bağlamında ortaya koymaktır.

3. Araştırmanın Önemi

Yapılan literatür taramasında bugüne kadar Martin Heidegger’in varoluşu hermeneutiği ile ilgili olarak herhangi bir doktora tezinin yapılmadığı görülmüştür. Problem ile ilgili olarak yapılan yüksek lisans tezlerinde ise konunun doğrudan ele alınmadığı ve eksik kaldığı görülmüştür. Bu nedenle yapılan çalışma literatür açısından önem arz etmektedir.

4. Yöntem

Bu araştırmada eleştirel literatür değerlendirmesi kullanılacak olup, araştırma tarihsel-teorik bir araştırma olduğundan dolayı evren ve örnekleme bulunmamaktadır.

Bu araştırmada kullanılacak olan veriler, Türkçe ve yabancı dilde yazılan birincil kaynak eserlerden, konu ile ilgili olarak yazılan kitaplardan, tezlerden ve makalelerden elde edilecektir. Dolayısıyla nitel özellikler taşıyan bu araştırmada konuyla ilgili

belgelerin toplanması, yapılan eserlerin incelenmesi ve değerlendirilmesi gibi veri toplama teknikleri kullanılmıştır.

5. İlgili Literatür

Yapılan literatür taramasında ülkemizde Martin Heidegger ile ilgili çalışmaların var olduğu görülmüş olup, Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğini, Dasein hermeneutiği çerçevesinde doğrudan bir problem olarak ele alan doktora düzeyinde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak doğrudan ilgili olmasa da bazı yüksek lisans çalışmaları bulunmaktadır. 1999 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Gülay Tunç tarafından yapılan, "Martin Heidegger'in hermeneutiği ve tarih anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezinde, 'tarih bilincinin anlama ve yorumlamayla kazanılacağı' öncülünden hareketle hakikat, dünya içinde varlık ve zamansallık öğeleri ele alınmıştır.

2001 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Neren Alper tarafından yapılan, "The Problem of Understanding in Heidegger's Being and Time/Heidegger'in Varlık ve Zaman Eserinde Anlama Problemi" başlıklı yüksek lisans tezinde insanın orada-varlık olarak yorumlanmasına bağlı olarak, bu varlığın üzerinden anlama fenomenine yaklaşımı ve bununla birlikte varoluş, dünya gibi kavramların ele alınışı tanıtılmıştır. Böylece anlamının genel yapısı, varlığı anlama çerçevesinde ortaya konulmuştur.

2004 yılında Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Nedit Ucuman tarafından yapılan, "Heidegger Felsefesinde Dasein'in Ontolojik Karakteri ve Hermeneutik Daireye Müdahale Girişimi" başlıklı yüksek lisans tezinde ise Heidegger'in genel olarak felsefe tarihinde ve hermeneutikte yarattığı yeni ufuklar üzerinde durularak, hermeneutiği epistemolojik temelli bir anlayıştan ontolojik temele nasıl koyduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır.

6. Sınırlılıklar

Bu araştırma Heidegger'in fenomenolojisi ve ontolojisi ile ilgili olarak varoluşçu hermeneutiğine dair görüşlerinin analizi ile sınırlıdır. Dolayısıyla araştırmada kullanılacak olan Türkçe ve yabancı kaynaklar Heidegger'in ilgili düşünceleri ile sınırlıdır.

GİRİŞ

Heidegger'in yaşadığı dönem insan daha doğrusu birey probleminin doruk noktasına ulaştığı bir dönemdir. Bu dönemin öncü düşünce akımlarından Varoluşçuluk, Heidegger'i Varlık sorusu altında insan sorununa kanalize eden önemli bir etkendir. İnsana hak ettiği değeri yeniden kazandırma çabasında olan varoluşçu felsefede insan, özgür seçimleriyle bir 'var oluş' süreci içindedir. Bu özelliğiyle insan, diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Varoluşçu felsefede "İnsan, temel olarak doğadaki diğer şeylerle birlikte bir şey değildir; bir şey olmaklığından önce o, oluş içindedir; onun varlığı, olmuş bitmiş bir şeyin varlığı olmadan önce oluşmakta olan bir varlık türüdür." (Barrett, 2003: 131). Heidegger de varoluşçu felsefenin bu düsturunu temele alarak insanlığın yüzyıllardır aşına olduğu fakat artık yabancılaştıkları Varlığın anlamını sorgulamaya girişir. Heidegger'e göre Varlık henüz belirlenmiş, tanımlanmış ve tamlığına erişmiş bir şey değildir. Heidegger'e göre Varlık, metafizik içinde hep varolan ile birbirine karışmış durumda iken, geleneksel felsefede-özellikle Orta Çağ'da-Varlık, teolojik düzlemde de açıklanmaya çalışılmış (onto-teolojik) ve böyle yapılarak onun insan ile olan bağı koparılmıştır. İnsanla bağı koparılan Varlığın ne olduğu bir karmaşa halini alırken, anlamı da unutulmuştur. Bu nedenle Heidegger, düşüncesini bu problem etrafında geliştirerek, 'Varlığın anlamı nedir?' sorusunun izini sürmüştür.

Onun yanıtını aradığı 'Varlığın anlamı nedir?' sorusu aslında Varlığa hak ettiği yeri vermeyen felsefe tarihiyle bir hesaplaşmadır. Özellikle modern felsefenin babası olarak bilinen Descartes'ın epistemoloji temelli cogito'suna karşı çıkan Heidegger, Descartes'ın ortaya çıkardığı düalizm problemini ve öznenin konumunu yeniden belirlemeye çalışır. "Heidegger'in amacı, Kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temelli düalist varlık anlayışını yeniden yorumlayarak (tahrir ederek), yerine ontoloji temelli varlık kuramı geliştirmektir." (Çüçen, 2003: 14). Heidegger öncelikle düşünce tarihindeki Varlık yorumlarını tarihini tahrir etmeyi kendisine amaç edinmektedir. Böylece o, Varlığı yanlış yorumlardan, tanımlamalardan, belirlemelerden kurtarmak istemiştir. Bunu yaparken de hocası Edmund Husserl'in fenomenolojisini kendisine yöntem olarak belirlemiş ve 'şeylerin kendilerine dönüş' düsturunu, 'Varlığın kendisine dönüş' şekline sokmuştur. Bu bakımdan Varlığın anlamı nedir? sorusunun amacı, Varlık tarihinin tahrir edilmesi olurken, bu amacı gerçekleştirecek yöntem ise fenomenolojidir. Çünkü Varlığın anlamını bize sadece fenomenolojik tavır verebilmektedir.

Heidegger'in yanıtını aradığı Varlık sorusu ise diğer tüm bilimlerin sorularından farklı bir karaktere sahip olup, anlama ve yorumlamaya dayanan hermeneutik karakterli bir sorudur. Ancak Heidegger'de anlama ve yorumlama, hermeneutik gelenekteki diğer düşünürlerden farklı bir şekilde bürünmüş olarak karşımıza çıkar. Heidegger, anlama fenomenini Varlık alanına kaydırarak, Varlığın anlaşılmasına dayanan bir ontolojik hermeneutik düşüncesi ortaya koyar. Bu yeni hermeneutik anlayışının merkezinde ise Heidegger'in insanî olanı ifade etmek için kullandığı Dasein adı verilen varolanın varoluş yapısı, zamansallığı ve tarihselliği yer almaktadır. Çünkü Heidegger'e göre Varlık sorusunu yeniden sorma cesaretini gösterebilen ve Varlığı kendi Varlığında konu edinen tek varolan Dasein'dir. Bu bakımdan kendi varoluş olanaklarından yola çıkarak önce kendisini anlayan ve aynı zamanda Varlığı anlayan bu varolanın varoluşsallığı, Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin kuşkusuz en önemli parçasıdır. Bu nedenle Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğini konu edinen bu çalışmada ağırlıklı olarak Dasein hermeneutik üzerinde durulmuştur. Dasein hermeneutik, hem Heidegger'in hermeneutik gelenek içinde açtığı yeni çığırını göstermesi bakımından hem de Varlığın anlamı sorusunun somutlaştırılma girişimi bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, öncelikle hermeneutiğin anlamı, tarihsel gelişimi ve Heidegger'in hermeneutik gelenek içindeki yerini göstermek bakımından diğer hermeneutik teorisyenlerin görüşlerine kısaca yer verilmiştir.

Daha sonraki bölümde Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu yeniden sorma amacı ortaya konulmuş, bu sorunun yanıtını arama yönteminin öncüsü olarak Edmund Husserl'in fenomenolojisi ana hatlarıyla açıklanmış ve Heidegger'in fenomenolojik yönteminin karakteri serimlenmiştir.

Çalışmanın Dasein hermeneutiği ele alan son bölümünde ise Dasein'in Varlık yapısı, tarihselliği ve zamansallığı, anlama problemi ve anlamının dil ile ilişkisi açıklanmıştır.

Heidegger, çağdaş felsefenin anlaşılması en zor filozoflarından birisidir. Onun dilinin zorluklarından biri, Almanca'nın tüm inceliklerini ustalıkla kullanmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak onun düşüncelerinin anlaşılmasındaki asıl güçlük, eserlerinin Türkçe çevirilerinden kaynaklanmaktadır. Ülkemizde fazlasıyla ilgi konusu olan Heidegger'in bu nedenle terminolojisinin tam olarak yerleştiğini söylemek oldukça zordur. Heidegger'in çoğu kavramı her eserinde farklı karşılıklarla

çevrilmekte ve bu da Heidegger konusunda ortak bir dil oluşumunu engellemektedir. Hatta bulunan bazı Türkçe karşılıkların yanlış anlamalara ve anlaşılabilirliğe yol açtığı da görülmektedir. Bu çalışmada bu sorun nedeniyle Heidegger'in kavramları olabildiğince anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kavramların yabancı dildeki karşılıkları da parantez içinde verilerek anlaşılabilirliğin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

MARTIN HEIDEGGER'İN HAYATI VE ESERLERİ

Yirminci yüzyılın en dikkat çekici ve en karmaşık filozoflarından birisi olarak göze çarpan Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiği, bu çalışmada detaylı olarak ortaya konulmuştur. Ancak Heidegger'in düşüncelerine geçmeden önce hayatından kısaca bahsedilmesi yerinde olacaktır.

Heidegger, 26 Eylül 1889'da güney-batı Almanya'da Messkirch kasabasında doğmuştur. Baden bölgesinde yer alan ve Freiburg yakınlarındaki Sigmaringen'e bağlı olan bu kasaba, Heidegger'in dışında Friedrich Stark, Anton Gabele ve Conrad Gröber gibi isimleri de yetiştirdiğinden 'Baden'in Dahiler Memleketi' olarak da bilinmektedir. Babası Friedrich hem Messkirch'te kilisede görevli hem de tahta fiçı imal ederken, annesi Johanna da Messkirch yakınlarındaki Göggingen'de çiftlik sahibi bir ailenin kızıdır. Genel itibarıyla maddi durumu çok da iyi olmayan bu aile, Heidegger'in eğitimine devam edebilmesi için maddi desteğe, özellikle de kilisenin eğitim yardımlarına muhtaçtır. Ancak bu yardımlar ise burs alanların Katolik teoloji okuması ve ileride ruhban olması kaydıyla verilme şartını taşımaktadır. Bu bakımdan Heidegger üzerinde üniversitenin ikinci yılına kadar sürecek olan bir Katolik teoloji etkisi boy gösterecektir (Ökten, 2006: 1-2).

Heidegger'in genç yaşlarında keskin zekâsı ve düşünme yeteneği sebebiyle bir papaz tarafından keşfedilerek Katolik kilisesine yönlendirildiğini söylemek mümkündür. Bu safhadan sonra ise Heidegger'e sahip çıkan Katolik kilisesi olmuş ve Heidegger, Cizvit olmak üzere Konstanz'a gönderilmiştir. Ancak Heidegger ileride Katolik papazı olma fikrine sıcak bakmamakla birlikte, bu yeni hayata endişe ile bakmıştır. Çünkü katı ve disiplinli eğitimden dolayı Heidegger, bir anlamda papaz olmaktan soğumuştur. Ayrıca onun Katolik kilisesine karşı nefretinin de bu dönemlerde yeşerdiğini söylemek mümkündür. Onun felsefeye olan ilgisinin ise Konstanz'daki Cizvit kolejinde ve sonra naklen geldiği Freiburg'daki lisede başladığı söylenebilir (Hühnerfeld, 2006: 24-25).

Heidegger her ne kadar başlarda teoloji eğitimi alarak yola çıkmış olsa da sonraları asıl çalışma alanı olarak felsefeyi belirlemiştir. Heidegger'in felsefeyle olan ilişkisi 1907 yılında henüz 17 yaşında bir lise öğrencisiyken Trinity Kilisesi'nin rahibinin kendisine verdiği Franz Brentano'nun *Aristoteles'e Göre Varlığın Çok Anlamlılığı Üzerine* yaptığı doktora çalışması ile başlamıştır. Heidegger sonraları bu

eserin kendi düşünce sisteminin oluşmasında etkili olduğunu da belirtmiştir. Onun felsefeye olan ilgisi, liseden sonra gittiği Freiburg Üniversitesi'nde teoloji eğitimi alırken de devam etmiştir. Bu dönemde Heidegger, Brentano'nun öğrencisi Edmund Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nı okumaya başlamış ve özellikle ikinci cildini oluşturan fenomenolojiden oldukça etkilenmiştir. 1911'den sonra ise dört dönem felsefe dersleri alarak asıl alanı olarak felsefeye yönelmiştir. Varlık felsefesi çerçevesinde oluşan bu ilginin yanında o, insan ve doğa bilimlerini de okumuştur. Kierkegaard ve Nietzsche'nin eserlerini de okuyan Heidegger, özellikle Kierkegaard'ın Hegel ontolojisini eleştirisinden, Dostoyevski'nin Tanrı'ya dair görüşlerinden ve Nietzsche'nin "Batı metafiziği gerçeği buharlaştırmaktan başka bir şey değildir" düşüncesinden etkilenerek ilgisini Varlık alanına kaydırmıştır (Çüçen, 2003: 19-20).

1913 yılında *Psikolojizmde Yargı Öğretisi* başlıklı teziyle doktora derecesini elde eden Heidegger, bu aşamadan sonra üniversitede ders verme yetkisi olan *venia legendi*'yi almak adına Habilitation çalışmasına yönelmiş ve *Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Öğretisi* başlıklı tezinde Heinrich Rickert ile çalışmıştır. 1915 yılında ders verme yetkisini elde etmiştir. Heidegger'in hocalık konusunda ilk deneyimi ise 1915'te Freiburg Üniversitesi'ne Privatdozent (öğretim görevlisi) olarak atanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu dönemde Husserl'in fenomenolojisinin etkisi altında olan Heidegger, Husserl'in Freiburg Üniversitesi'ne atanmasıyla onun asistanı olmuştur (Ökten, 2006: 11-12).

1921-1922 kış döneminde *Aristoteles Fiziğinin Fenomenolojik Yorumlanması* üzerine seminerler vermiş, aynı yılın yaz döneminde ise *Varlık ve Mantık Üzerine Aristoteles'ten Seçme Metinlerin Fenomenolojik Yorumlanması* adlı seminerleri vermiştir. Bu seminerlerde kendinde-şey problemini antik ontolojide ve modern felsefecilerin epistemolojilerinde yorumlamıştır. Bu yorumları üzerine 1922'de Marburg Üniversitesi'nde doçent kadrosuyla ders vermek için davet edilmiş ve en verimli hocalık dönemini burada geçirmiştir. O, Nicolai Hartmann ve Paul Friedlander ile burada tanışmıştır. Heidegger'in Marburg'daki dersleri çoğunlukla seçkin eserlerin yorumlanmasına bağlı olmakla birlikte, bunların bazıları Descartes'ın *Meditasyonları*, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve Hegel'in *Mantık*'ıdır (Çüçen, 2003: 23).

Heidegger Marburg'da yaşamını sürdürdüğü sıralarda en büyük eseri *Varlık ve Zaman*'ı yazmıştır. Ancak Heidegger, 20. yüzyılın en önemli eserleri arasında yer alan bu kitabı oldukça acele ile yazmış ve bastırmıştır. Kitabın basılma hikâyesi ise oldukça ilginçtir. 1926'da Nicolai Hartmann'dan boşalan felsefe bölümündeki bir kürsüye atanma olanağı çıkmıştır. Heidegger bu kadroya atanabilmek için el yazmalarını kitaplaştırma gayretine girmiştir. Heidegger üç ay bu kitap üzerinde çalışmış ve kitabın oluşum safhalarında hocası Husserl de ona destek olmuştur. Her ne kadar Husserl bu çalışmayı fenomenolojiye yapılan bir ihanet olarak görse de bu eser, 1927 yılında yayımlanmıştır. Böylece onun büyük eseri *Varlık ve Zaman* ortaya çıkmıştır (Johnson, 2013: 16-17). Heidegger'in hocası Husserl'e adadığı *Varlık ve Zaman*'ın basılmasıyla birlikte Kantçı bilgi kuramı ve değer felsefesi tarih öncesi hal alırken, fenomenoloji beklenmeyen bir şekilde felsefî yorumda devrimsel bir iz bırakmış ve sonuçta Platon'dan Nietzsche'ye kadar tüm Batı metafiziği kökten sorgulanmaya başlanmıştır (Çüçen, 2003: 25).

Husserl 1928 yılında emekli olunca yerine Heidegger seçilmiş ve böylece Heidegger, Freiburg'a geri dönmüştür. Heidegger, 1929'da Husserl'den kopuşunu belgeleyen *Metafizik Nedir?* adlı açılış dersini vermiştir. Aynı dönemlerde *Kant ve Metafiziğin Problemi* adlı eserini yazarken, Pre-Sokratikler, Alman İdealistleri ve Platon'un Devleti üzerine dersler vermiştir. 1930 yılında Berlin Üniversitesi'nde kendisine akademik bir pozisyon önerilmesine rağmen Heidegger, bu öneriyi kırsal yaşamı sevmesinden dolayı reddetmiştir. 1933 yılında ise Almanya'da Hitler başbakan olunca tüm bireysel haklar askıya alınmıştır. Gün geçtikçe bir diktatör olmaya başlayan Hitler, Yahudi karşıtı politikalarını yerleştirmeye başlamıştır. İşte bu siyasî ortam içinde Heidegger, Nisan 1933'te Freiburg Üniversitesi rektörü seçilmiş ve bir süre sonra da Nazi Partisi'ne katılmıştır (Johnson, 2013: 17-18).

Heidegger'in rektörlük yaptığı sırada Kültür Bakanlığı, üniversitelerde ders veren öğretim üyelerinin ideolojik görüşe sahip olmaları ve verilecek derslerin de siyasî içerikli olmaları gerektiğini belirtmiştir. Buna dayalı olarak da iki öğretim üyesinin bu koşullara uymadığını gerekçe gösterilerek Heidegger'den bu öğretim üyelerini okuldan uzaklaştırması istenmiştir. Ancak Heidegger bu isteği reddetmiş ve 1934 yılının başlarında rektörlük görevini bırakmıştır. Böylece Heidegger'in Nazi Partisi'ni desteklemesi yaklaşık 10 ay kadar sürmüştür. Heidegger bu safhadan sonra derslerinde Blut ve Baden şovenizminin ırksal köktencilliğini eleştirmeye başlamış, bu nedenle de

bazı dersleri iptal edilmiş, yayın yapması yasaklanmıştır. Hatta 1941'de harcanması gereken bir öğretim üyesi olarak görüldüğünden siper kazması için Rhine'a gönderilmiştir. Fransızlarla yapılan savaştan sonra Heidegger'in hocalık yapması da yasaklanmış ve bu yasak 1951'de kaldırılmıştır. Heidegger, bu olaydan bir yıl sonra da emekli olmuştur (Çüçen, 2003: 27-28).

1952'de İtalya, 1955'te Fransa ziyaretlerini gerçekleştiren Heidegger, 1957'de Berlin Güzel Sanatlar Akademisi'ne ve Heidelberg Bilimler Akademisi'ne üye olarak seçilmiştir. 1962'de Sicilya ve Yunanistan'a (dört kez-1962-1964-1966-1967) ziyaretlerde bulunmuş ve 1965 yılından itibaren İsviçre'de düzenlenen Zollikon Seminerleri'ne katılmıştır. 1970'te bir felç geçiren Heidegger, 26 Mayıs 1976'da Freiburg im Breisgau'da ölmüştür (Ökten, 2006: 18).

Heidegger'in önemli eserlerinden bazıları ise şunlardır:

- Being and Time / Varlık ve Zaman
- Zaman Kavramı
- Time and Being / Zaman ve Varlık Üzerine
- The Basic Problems of Phenomenology
- Kant and the Problem of Metaphysics
- Early Greek Thinking
- The Question of Being
- The Question Concerning Technology / Tekniğe İlişkin Soruşturma
- Identity and Difference / Özdeşlik ve Ayrım
- Letter to Humanism / Hümanizm Üzerine Mektup
- Nietzsche's Word: God is Dead / Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü
- The Metaphysical Foundations of Logic
- What is Metaphysics? / Metafizik Nedir?
- Metaphysics as History of Being
- On the Essence of Truth
- The Essence of Human Freedom
- What is Called Thinking? / Düşünmek Ne Demektir?
- Ontology-The Hermeneutics of Facticity
- Introduction to Metaphysics
- The Origin of the Work of Art / Sanat Eserinin Kökeni

I. BÖLÜM: HERMENEUTİĞİN ANLAM VE HERMENEUTİK EKOLLERİ

Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğine geçmeden önce hermeneutiğin anlamının ne olduğunun belirtilmesi, tarihi gelişiminin, mitolojik kökenlerinin ortaya konulması gerekmektedir. Ayrıca hermeneutik geleneğin büyük teorisyenlerinin düşüncelerinin ortaya konulması, hem anlama probleminin geçirdiği değişim hem de Heidegger'in hermeneutik gelenekteki yerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Çalışmanın bu bölümü, hermeneutiğin ana hatlarına ve hermeneutik teorisyenlerinin düşüncelerine ayrılmıştır.

1.1. Hermeneutiğin Anlamı ve Kökeni

Hermeneutik felsefe tarihi boyunca genel olarak teolojik, filolojik, siyasî, felsefî ve hukuk alanına ait olan metinleri anlama ve yorumlama sanatı olarak görülmüştür. Modern hermeneutiğin kurucusu ya da öncüsü olarak göze çarpan Schleiermacher ile birlikte anlamın genel kurallarını veren bir disiplin, Dilthey ile insanî/tin bilimlerinin yöntemi, Heidegger'de Varlığı anlamaya götüren bir araç, Gadamer'de ise anlamayı insanda meydana gelen ontolojik bir süreç şeklinde değerlendiren felsefî bir gayret olarak görülen hermeneutiğin anlamı, temel kavramları ve mitolojik kökenleri çalışmanın bu başlığı altında ortaya konulacaktır.

Hermeneutiğin mitolojik kökenleri tanrı Hermes'e dayanmaktadır. Yunan mitolojisine göre, Titanlar soyundan Atlas ile Pleione'nin kızı Maia'nın Zeus'la birleşmesinden doğan Hermes, tanrıların ve özellikle de Zeus'un habercisi olarak görev yapmaktadır. Doğduktan hemen sonra diğer tanrılardan farkını belli eden Hermes, bir gün bir kaplumbağa görür ve kaplumbağanın bağırsağından yedi telli bir gitar yapar ve bu gitardan çıkardığı güzel seslerle eğlenir. Aynı zamanda Güneş tanrısının Pieria ovalarındaki inek sürülerinden elli inek çalar. Çaldığı inekleri gören Battos'a çaldıklarını söylememesi için bir düve karşılığında yemin ettirir. Olayın ardından Apollon, sürülerin eksildiğini fark eder. Battos'u sorguya çekip gerçeği öğrenir. Hermes babası Zeus üzerine yemin etse de yargılanmaktan kurtulamaz. Zeus'un bu yargılamadaki kararına göre Hermes inekleri sakladığı yeri gösterecektir. Apollon, Hermes'in inekleri sakladığı mağaraya geldiğinde icat ettiği gitarı görür. Gitarın sesini beğenince, bu gitar karşılığında Hermes, inekleri bırakmaya razı olur. Hermes, bir süre sonra Pan kavalını

icat eder. Apollon, Syrinks denilen bu kavali da ister ve karşılığında kerykeion adı verilen sihirli altın değneği verir. Bu değnekle Hermes, habercilerin ve hırsızların kralı olur. Zeus da oğullarının en kurnaz ve zekisi olan Hermes'i kendisine haberci olarak seçer ve bundan sonra bütün buyruklarını, tanrılara da insanlara da Hermes aracılığıyla ulaştırır (Erhat, 2011: 140-141). Zeus'un buyruklarını insanlara ve diğer tanrılara ulaştırma ve aktarma görevini üstlenen Hermes, bu buyrukları anlaşılabilir şekilde iletir. Hermes buyrukları yorumlar, insanların ve tanrıların anlayabileceği şekle dönüştürür. Yani buyrukları doğrudan iletmez. Hermes'in buyrukları yorumlayarak anlaşılır hale getirerek iletmesi, hermeneutiğin mitolojik kökenini oluşturmaktadır.

Felsefi literatürde genellikle yorum teorisi, yorum bilgisi, yorumsamacı kuram gibi karşılıklarla ifade edilen hermeneutik kelimesinin yoruma karşılık gelecek şekilde kullanılıyor olmasının sebebi Hermes'in yanı sıra kelimenin Grekçe/Yunanca kökeninde yatmaktadır. Hermeneutik kavramı, Yunanca bir fiil olan ve *yorumlamak* olarak tercüme edilen *hermeneuein*'den ve isim olarak da *yorum* anlamındaki *hermeneia*'dan gelmektedir. Felsefeyi bizzat yorum olarak değerlendiren Martin Heidegger, felsefi hermeneutiği Hermes ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Hermes, kaderin mesajını getirmektedir, *hermeneuein* ise mesaj yüklü bir şeyi, mesajın yerine geçebilecek derecede açıklamaktadır. Hermes'le ilişkilendirilen bu anlayışa gelmeye ait aracılık etme ve mesaj getirme süreci, *hermeneuein* ve *hermeneia*'nın antik çağda kullanılan üç temel anlam boyutunu içerir. Bir fiil olarak *hermeneuein*'in bu üç anlamı: (1) kelime şeklinde seslice ifade etmek, yani *söylemek*, (2) *açıklamak*, bir durumu açıklamak, (3) *tercüme etmek*, yabancı bir dilden tercüme etmektir. Ancak bu üç anlamın hepsi de bir yorumlamaya işaret etmektedir. Çünkü her üç anlamda da herhangi bir şey anlaşılır hale getirilmekte yani yorumlanmaktadır. Yorum, bilinmeyen bir şeyin anlamını anlaşılır hale getirmek demektir (Palmer, 2008: 39-41).

Hermeneuein kelimesinin anlamının ilk yönünü ifade eden *söylemek*, Hermes'in duyurma göreviyle ilgilidir. *hermeneuein*'in *herme*'si, *söylemek* anlamına gelen Latince *sermo* ve kelime anlamındaki *verbum* kelimesine daha yakındır. Buna göre bir rahip, kelimeyi söylerken ilan etmekte ve bir şeyi iddia etmektedir. Çünkü onun görevi yalnızca açıklamak değil, aynı zamanda ilan etmektir. Rahip, söylemelerinde Hermes gibi tanrı ile insan arasındaki hakemdir. Basit söylemeler, iddialar veya ilanlar önemli birer yorum fiilleridir (Palmer, 2008: 42). Bu bakımdan *hermeneuein* kelimesinin

söyleme işlevi, herhangi bir mesajın ya da anlamın bir topluluğa ifade edilmesi ya da duyurulması demektir. Grek mitolojisinde tanrısal mesajları iletme ve duyurma görevini tanrı Hermes yapmaktaydı. Modern hermeneutikte ise bu işlevi okuyucu/yorumcu üstlenmektedir.

Hermeneuein'in ikinci anlam boyutu olan *izah etme (açıklama)* olarak yorumlama, anlamının dolambaçlı yönüne işaret eder; o yorumun ifade ile ilgili olmaktan ziyade izah yönünü gösterir. Zira kelimeler yalnızca bir şey söylemekle kalmayıp aynı zamanda bir şeyi açıklar ve aklileştirirler. Bir durumu ifade etmek bir çeşit yorumdur ancak onu izah etmek yorumun bir formudur. Hermeneuein kelimesinin iki anlamı, söylemek ve açıklamak (izah etmek) ele alındığında, yorumlamanın karmaşıklığı ve anlama ile yorumun bağlantısı açığa çıkmaktadır. Söylemek olarak yorum, okumanın sunuşsal yapısını gösterir. Fakat herhangi bir edebî eserde onu okuma eyleminde bunu yapan kişi metni zaten anlamış olmalıdır. Bu açıklamayı ima etmektedir. Açıklama, ön-anlama üzerine temellendirilir ve böylece herhangi anlamlı bir açıklamadan önce okuyucu, nesne ve durumun ufkuna girmiş olmalıdır ve metni kendi anlayışı içinde kavramalıdır. Onun bu karşılaşmadaki tavrı, nesneye ve canlandırması gereken duruma ait bir ön-anlamadır. Başka bir ifadeyle yorumun dinamik karmaşıklığını gösteren şey kendi anlama boyutu ile metinde karşılaştığı anlama boyutunu birleştirmesidir ki, bu hermeneutik bir problemdir (Palmer, 2008: 48-55). Bir okuyucu bir metni öncelikle kendi anlama süzgecinden geçirmeli ve kendi anlam dünyası ile metnin anlam dünyasını birleştirmelidir. Açıklama ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir. Metnin anlaşılmadan yorumlanması ve açıklanması olanaksızdır.

Hermeneuein'in üçüncü anlamını ifade eden *çeviri*, yorumlama süreci içinde *anlamayı sağlama* amacı olan özel bir türdür. Bu sayede bir kimse yabancı veya anlaşılabilir olanı diğer bir kimsenin dil ortamına getirmektedir. Hermes gibi çevirmen de bir dünya ile diğeri arasında aracılık yapmaktadır. Dolayısıyla çeviri yapma, basit mekanik bir eylem olarak kelimelerin eş anlamlısını bulmak değildir. Dil, kültürel deneyimlerin toplandığı bir hazinedir. İnsan da bu hazine içinde görür ve var olur. Bu nedenle de çevirmen, ifadeleri çevirirken dilin, oluşturduğu dünyanın uzamlı bir yorumunu içerdiğine dikkat etmelidir (Palmer, 2008: 56-57). Çeviri yapmak, aslında günümüz dünyasında hermeneueinin en çok kullanılması gereken anlamıdır. Sözelimi

İngilizce'den Türkçe'ye çevirisi yapılacak olan bir felsefi metnin karakteristik özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla kastedilen, metnin hangi döneme ait olduğu, hangi şartlar içinde yazıldığı, hangi kelime ile neyin kastedildiğinin bilinmesi ve her şeyden önemlisi metni oluşturan filozofun terminolojisinin bilinmesi gibi unsurlar muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu sayede metnin yabancılığı ortadan kalkarak sahip olduğu anlam, herhangi bir kayba uğramadan Türkçe'ye kazandırılmış olacaktır.

Hermeneutiğin temelinde yer alan hermeneuein kelimesinin anlamlarını da verdikten sonra hermeneutiğin tanımını yapmak yerinde olacaktır. Genel olarak insan eylemlerinin, sözlerinin, ortaya koyduğu ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olarak tanımlanan hermeneutik, 19. yüzyılda pozitivistin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma eğilimine karşı olarak, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel karakterinden dolayı, farklı bir yöntem ihtiyacı duyulması nedeniyle ortaya çıkan yorum teorisi olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2010: 770).

Gadamer'e göre, hermeneuein sanatı yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama sanatı olan hermeneutik, daima bir başka dünyaya ait olan bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma ya da çevirme etkinliğidir. Platon'a göre sanat olarak tanımlanan ve düşüncenin ifadesiyle değil, bir kral buyruğu ya da tanrısal bir ifadenin açıklanmasıyla ilgilenen hermeneutik, *Yasalar*'da tanrıların iradelerini, hem haber ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak açıklayan sanat olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla hermeneutik, kutsal sfere (alan) ait olanın, özellikle kutsal ve otoriteye ait iradenin, ölümlüye yani dinleyene uygun şekilde açıklanması etkinliğidir. Ancak hermeneutiğin bu anlamı günümüzün epistemolojik bilinci içerisinde artık yaşamamaktadır. Bugün hermeneutik, Yeniçağın bilim geleneğiyle bağlantılı olarak kullanılmaktadır (Gadamer, 2003: 14).

Heidegger'e göre ise hermeneutik, zaman içinde yayılıveren ve asla kendisini belirli bir an içinde toparlayamayan insanın kendini anlama çabası olup, bu çaba üzerine kurguladığı şeydir. Dolayısıyla anlama denilen süreç, insanın kendi Varlığının yanında zihnen tasarladığı bir şey olmaktan çıkarak, varolma tarzının kendisi demektir. Bu bakımdan her türlü bilimsel ve epistemolojik anlama çabası kaynağını insan Varlığının zaman içindeki dönüşümünden almaktadır (Tatar, 2004: 29-30). Bu bakımdan

Heidegger'in hermeneutiği, anlama problemini kapsamakla birlikte, yeni bir yapıya bürünmüştür. İşte bu yeni yapı onun hermeneutiği Varlık alanına sokmasıyla ilgilidir. Hermeneutik artık doğrudan Varlığı anlamayla ilgili olan varoluşçu hermeneutiktir.

1.2. Schleiermacher'in Genel Hermeneutiği

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834 yılları arasında yaşamış olan Alman teolog, filozof, eğitimci ve filologdur. Ancak Schleiermacher, daha çok hermeneutik ile ilgili olan çalışmalarıyla tanınmaktadır. Onun *Hermeneutics and Criticism* adlı eseri 1838 yılında yayınlanmış ve hermeneutik konusundaki düşüncelerinin özünü yansıtmıştır. Schleiermacher'e kadarki dönemde hermeneutik, teolojik, filolojik ve hukuk hermeneutiği gibi özel hermeneutikler olarak belirlenmiş ve yalnızca belirli bir alana hitap etmiştir. Ancak Schleiermacher, hermeneutiği özel olarak değil, insanî ifadeleri anlamının bilimi ve sanatı olarak temellendirmiştir. Bu nedenle onun hermeneutiği 'genel hermeneutik' adıyla anılmaktadır (Taşdelen, 2008: 83-84).

Anlamayı ilk defa hermeneutikte bir problem olarak ele alan Schleiermacher, anlama sanatı olarak hermeneutiğin sınırlarının yeniden belirlenmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Onun söz ettiği sanat, ister teoloji, ister hukuk, isterse bir edebiyat metni olsun tüm bu alanları kapsayacak karakterde olmalıdır. Her ne kadar her özel alana ait metinler arasında farklılıklar bulunsa da aslında tüm metinler arasında köklü bir birliktelik bulunmaktadır. Çünkü her metin hangi alanda olursa olsun bir dil içindedir. Bu nedenle de bu metinlerin anlamlarını bulmak için gramerden yararlanılmaktadır. Dili anlamayla ilgili olarak tüm kurallar belirlenmiş olsaydı bu genel hermeneutiği de kapsamış olurdu. Bu genel hermeneutik de diğer özel hermeneutikler için temel teşkil eden bir konuma sahip olurdu (Palmer, 2008: 121). Schleiermacher'in hermeneutik projesinin tüm özel hermeneutikleri de kapsayacak şekilde anlamayı doğru bir şekilde ortaya çıkarabilecek ve metinler arasındaki özel farklılıkları ortadan kaldıracak karakterli bir hermeneutik olduğunu söylemek yerinde olacaktır. İşte bu yüzden Schleiermacher'in hermeneutik projesi diğer tüm özel hermeneutikleri de kapsayan genel hermeneutiktir.

Schleiermacher, anlama sanatı ya da anlama bilimi olarak geliştirmek istediği genel hermeneutikte, temelde iki şeyi gerçekleştirmek istemiştir. Bunlardan birincisi, anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutiği, sadece kutsal kitaplardaki metinlerde karşılaşılan açıklama zorluklarında kullanılan bir yardımcı olmaktan kurtarmak, ikincisi

de hermeneutiği, yazılı ve sözlü ifadeleri anlama ve yorumlamanın temel ilkelerinin tespitini yapan ve bu ilkeleri uygulayabilme yöntemleri üzerinde duran bir bilim olarak geliştirmektedir (Bilen, 2007: 71-72).

Schleiermacher hermeneutiğin insanın herhangi bir diyalogu anlama süreciyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Schleiermacher'e göre hermeneutik gelenek içinde önemli bir yer tutan açıklama bile hermeneutiğin dışında kalmaktadır. Çünkü açıklama, anlama sanatından ziyade hitabet kalıpları sanatı olarak görülmektedir. Dolayısıyla diyalog içinde bir şeyi dile getirmek ayrı bir eylem, diyalogda söylenenleri anlama ise başka bir eylemdir. İşte hermeneutik, diyalogda söylenenlerin anlaşılmasıyla ilgilidir. Konuşma ve anlama arasındaki farklılık, hermeneutiğin farklı bir yöne yönelişine zemin hazırlamıştır. O da hermeneutiğin ilgisini anlama üzerine çekmesidir. Bu nedenle Schleiermacher'e göre hermeneutik, anlama sanatı olarak görülmektedir (Palmer, 2008: 122-123).

Schleiermacher, yorumcuların varlığının dışında yazarların varlığına özel bir önem atfettiğinden hermeneutiği *yanlış anlamadan sakınma sanatı* olarak da tanımlamaktadır. Buna göre kelimelerin zaman içinde değişimlere uğraması, çağlar arasında farklar yaşanması, dünya görüşlerinin değişmesi gibi nedenlerden dolayı yazar ile yorumcu arasında bir yabancılaşma belirlemektedir. Hermeneutik, ortaya çıkan bu yabancılaşmanın doğurduğu yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle Schleiermacher'e göre anlama, yanlış anlamadan sakınmak demektir (Tatar, 2004: 38-39). Bir metin bir dil içinde doğduğundan o dilin kurallarının bilinmemesi, yazarın psikolojik karakterinin bilinmemesi ve yine benzer şekilde bir dilde doğan metnin başka yabancı bir dile aktarılması sonucunda yorumcu ile yazar arasında bir yabancılaşma doğacaktır ki, bu tam olarak yanlış anlamadır. İşte hermeneutiğin yapacağı şey bu yabancılaşmayı ortadan kaldırarak, yazar ile yorumcunun arasında bir köprü kurmaktır.

Anlamayı kendiliğinden gerçekleşen bir süreç olarak görmeyen Schleiermacher'e göre, filolojik çalışmalarda hermeneutiğin en önemli görevi, yabancı ya da eski bir metni, aradaki mesafeye karşın yaşayan dilde anlaşılır kılmaktır. Ona göre zorluk yalnızca eski metinlerin yorumlanmasında değil, gündelik yaşamda insanların yazışmalarında bile yaşanabilmektedir. Bu nedenle anlayamamanın anlamamanın yerini almasıyla anlama, belirli süreçlerden geçerek yaşanır. Eğer hermeneutikten söz

edilecekse, öncelikle anlamının kendiliğinden ve rastlantısal olarak gerçekleşmediğinin, aksine bir sanat ve bilim yardımıyla ortaya çıkabileceğinin kabul edilmesi gerekmektedir (Taşdelen, 2008: 84-85). Çünkü Schleiermacher'e göre, normal olanın anlama değil anlamama olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu bakımdan anlama, kendiliğinden gerçekleşmemektedir. Anlamayı sağlayacak olan bir şeye ihtiyaç vardır ki, o da anlama sanatı yani hermeneutiktir.

Schleiermacher, özel hermeneutiklerin yetersizliğinden bahseder. Ona göre özel hermeneutikler, anlamının genel yasalarından yoksun bir deneyimler toplamıdır. Bu nedenle anlamayı bir sistem haline getirecek olan bu hermeneutik türüne duyulan ihtiyaç daha da belirgin bir hal alır. Bu ihtiyacı giderecek olan genel hermeneutikte, kutsal metinler ile seküler metinler arasındaki hiçbir fark yoktur ve genel hermeneutik konusu ne olursa olsun, *metin metindir* anlayışından hareketle metinler arasındaki ayrımı kaldırır (Taşdelen, 2008: 86). Metinler arasındaki ayrımın kalkmasıyla birlikte tüm metinleri kapsayacak olan anlama sanatına geçiş yolu da açılmış olmaktadır. Bu anlayışa göre teolojik metin ile hukukî bir metin arasında herhangi bir fark olmadığı gibi, her iki metni de anlamının yöntemi aynı olacaktır. Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi her metin bir dil içinde doğmakta ve gramer kurallarına göre anlaşılmaktadır.

Schleiermacher, hermeneutik kelimesinin etimolojisinden hareketle onun (1) düşüncelerin doğru bir şekilde ifadesi, (2) düşüncelerin doğru bir şekilde anlaşılması, (3) anlaşılan düşüncelerin başkalarına aktarılması sanatı olduğuna dair çözümlerde bulunur. Buna göre, hermeneutik işleyişin birinci aşamasında düşüncelerin ifadesi, ikinci aşamada düşüncelerin anlaşılması, üçüncü aşamada ise sunulan ve anlaşılan düşüncelerin aktarımı söz konusudur (Taşdelen, 2008: 87).

Schleiermacher'ın hermeneutiğinde bir diğer önemli husus da kapsamlı anlamının gerçekleşmesidir. O, kapsamlı anlamının nasıl gerçekleştiğini şu şekilde belirtir: 1) yazarın çalışmasına katılarak onun bilgisini kendi bilgim haline getiririm, 2) nesnenin araştırmasına katılarak ona ilişkin ifadenin anlamını anlayana dek araştırma sürecini izlerim, 3) metni oluşturan ya da sunumu yapan kişinin belli koşullar içinde bulunduğunu bilir ve bu koşulları (tarihsel, kültürel, ekonomik, psikolojik) anlamaya çalışırım, 4) metnin hangi amaçla oluşturulduğunu, bu oluşumda nelerin rol oynadığını anlamaya çalışırım (Taşdelen, 2008: 90). Schleiermacher'ın bu düşüncelerinden

hareketle onun 'ifadelerin ancak bağlamları içinde anlaşılabilir' düşüncesine vardığını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla ifadenin yalnız gramatik bağlamı değil, anlam olarak oluşumuna katkı sağlayan tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullar da önem kazanır.

1.2.1. Hermeneutik Döngü

Schleiermacher ile birlikte hermeneutikte ilgi anlama üzerine çekilirken, anlamamanın nasıl gerçekleşeceği de bir başka problem olarak göze çarpmaktadır. Anlama kendiliğinden doğal olarak gerçekleşen bir şey olmadığından dolayı gerçekleşmesi birtakım unsur ve süreçlere bağlıdır. Kuşkusuz anlamamanın dayandığı önemli unsurlardan birisi hermeneutik döngüdür. Çünkü anlama döngüsel bir biçimde gerçekleşmektedir.

Döngü bir bütün olarak parçaları belirleyen bir yapıda olup parçalar da bir araya gelerek döngüleri oluşturmaktadırlar. Sözelimi tam bir cümle bir birliktir. Tek bir kelimenin anlamı bile cümle içindeki yerine göre anlaşılır. Buna karşın cümlenin bütün anlamı, bireysel kelimelere dayanmaktadır. Dolayısıyla bireysel bir fikir de anlamını, içinde bulunduğu bağlamdan ya da ufuktan alır. Bu ufuk da kendisine anlam kazandıran unsurlardan oluşmaktadır. Bütün ile parçaları arasındaki bu etkileşimde her bir taraf, diğerine anlam vermektedir ki, bu durumda anlama dairesel olmaktadır. Anlam da bu döngü içinde olduğundan bu döngüye 'hermeneutik döngü' adı verilmektedir (Palmer, 2008: 124). Bir metnin anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken husus, bütün ile parça arasındaki ilişkidir. Bu bakımdan her bir kelimenin anlamı, kelimelerin bir araya gelerek oluşturdukları cümlelerin ve genel olarak metnin anlamı birbirinden etkilenmektedir. Bu nedenle anlamamanın doğru olabilmesi için bütün ile parça arasındaki bu anlam ilişkisi muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır.

Hermeneutik döngü, bir bütün-parça ilişkisidir. O yüzden parça bütünün, bütün de parçanın dışına çıkamaz. Anlama, bütünün parçayı, parçanın da bütünü ortaya çıkarması, böylece karşılıklı bir anlama döngüsü oluşturmasıyla gerçekleşir. Schleiermacher, tekilin anlaşılmasının bütünün anlaşılmasına, bütünün anlaşılmasının ise tekilin anlaşılmasına bağlı olduğunu belirtir. Anlama, metnin bütünlüğü içinde ortaya çıkar. Bütünlük fikri kaybolursa, anlama bütüncüllüğünü kaybeder. Bu sebeptendir ki, psikolojik anlama, yazarın şahsına ilişkin bilgisel bütünlük içinde, gramatik anlama da metnin biçimsel ve dilsel bütünlüğü içinde gerçekleşir (Taşdelen, 2008: 103). Anlamayı gerçekleştiren iki önemli süreç gramatik ve psikolojik

anlama/yorumdur. Dolayısıyla bütün-parça ilişkisinin mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği iki yorumlama türünün açıklanması gerekmektedir.

1.2.2. Gramatik ve Psikolojik Yorum/Anlama

Anlamayı problem olarak elen alan ilk düşünür olan Schleiermacher, anlamının nasıl gerçekleştiğini ortaya koyabilmek adına gramatik ve psikolojik/teknik olmak üzere iki tür yorumdan bahseder. Schleiermacher'ın yorumu iki türe ayırmasının amacı, dil alanını düşünce alanından ayırma isteğidir. Dil alanı gramer yorumuna bağlı iken, düşünce alanı psikolojik yoruma bağlıdır. Gramer yorum, iddiayı nesnel ve genel kurallara göre belirleyerek ilerlerken yorumun psikolojik olanı ise öznel ve ferdî olanla ilgilidir. Gramatik yorum, dille ilgili duruma bağlıdır ve Schleiermacher bunu, içerisinde düşüncenin eylemde bulunduğu yapının da dile getirildiği negatif, genel ve oldukça sınırlayıcı bir prosedür olarak kabul eder. Hâlbuki psikolojik yorum, yazarın bireyselliğini ve ona has üstünlükleri arar. Bu nedenle yazara yakın olmak gerekmektedir; bu, sınır koyucu bir etkinlik olmayıp, yorumun gerçekten pozitif yönünü yansıtır (Palmer, 2008: 126).

Gramatik anlama, dile, dil ve yazıda ifade edilen somut anlama ilişkin bir anlama olmasından dolayı farklı dönemlerde ve dillerde yazılan metinlerin anlaşılması için öncelikle aradaki mesafeyi kaldırmak adına o dile hâkim olmak gerekmektedir. Psikolojik anlamada ise kişi bilgisi ön plana çıkarken, bu bilgide yazarın ya da söylevi oluşturan kişinin anlamın anlaşılması için düşünce ve kişilik bilgileri bulunmaktadır. Dolayısıyla gramatik anlamada dil bilgisi, psikolojik anlamada ise insan bilgisi ön plandadır. Gramatik anlama dil üzerinden ve sözcüklerin kullanışları ve anlamları üzerinden gerçekleşirken, psikolojik anlamada insanın ya da yazarın anlaşılması söz konusudur. Bu yüzden gramatik anlama mekanik bir işlem iken, psikolojik anlamada anlaşılacak istenen kişinin bilinmesi gerekmektedir (Taşdelen, 2008: 92-93).

Schleiermacher'ın hermeneutiğinde her ne kadar psikolojik yorum ve anlama, gramatik yorum ve anlamaya göre bir adım önde gibi görünse de, iki tip yorumlamanın birbirlerine üstünlükleri aslında yoktur. Gramatik yorum olmadan psikolojik yorum, psikolojik yorum olmadan gramatik yorum olanaksızdır. Bu nedenle olması gereken her iki yorumun birlikte gerçekleşmesidir. Çünkü Schleiermacher'ın dile getirdiği gibi her metin bir dilde varolmaktadır. Bu nedenle o dilin kurallarının bilinmeden yorumlanması olanaksızdır. Kaldı ki, metni oluşturan yazar da kendisini dil ile ifade etmektedir. Bu

nedenle gramatik yorum ile psikolojik yorumun birbirlerine önceliği yoktur. Ancak yine de Schleiermacher'in psikolojik yorumu da işin içine katarak yazarın da kişisel özelliklerinin bilinmesi gerektiğine dair düşünceleri, kendisinden sonra gelen bir diğer önemli teorisyen Wilhelm Dilthey'in düşüncelerini derinden etkilemiştir.

1.3. Dilthey'in Metodolojik Hermeneutiği

Schleiermacher'in genel hermeneutik projesinin ardından hermeneutik gelenek Wilhelm Dilthey ile birlikte yeni bir yapıya bürünmüştür. Dilthey, Schleiermacher gibi anlamının genel ilke ve kurallarının arayışı içinde olmamıştır. O daha çok insanın tarihsel ve psikolojik yönüne vurgu yaparak anlama problemini aslında Heidegger'den önce insanî alana kaydırmıştır. Dilthey'in hermeneutik gelenek içindeki önemi de bundan kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan Dilthey'in hermeneutiğinin ana hatlarını ortaya koymak son derece önemlidir.

Dilthey'in hermeneutiğinin temel ilgisi, tin bilimlerinin metodolojisi konusunda yoğunlaşmaktadır. O tin bilimlerini yorumsamacı bilimler olarak gördüğünden hermeneutiği, tin bilimlerinin yöntemi olarak temellendirmek istemiştir. Buna bağlı olarak da insanî-tarihsel dünyaya ve bu dünyanın anlaşılma koşullarına yönelmiştir. Dilthey insanı yalnızca bilme isteğinden ibaret gören ve bu özelliğiyle doğaya sokulan bir varlık olarak tasarlayan empirist tavır karşısında, insana psikolojik olduğu kadar tarihsel bir yaklaşım gösterilmesi savıyla belirmektedir. Çünkü insanın içinde yaşadığı insanî-tarihsel dünya, özü bakımından doğal dünyadan farklıdır. Bu dünyayı insanın kendisi kurar ve bu kurulumda kendi istekleri, düşünceleri, umutları ve kaygıları etkin olur. Bu bakımdan bu dünyanın anlaşılması ve bilinmesi fiziksel/doğal dünyaninkinden daha kolay olacaktır. Bu nedenle hermeneutik, insanî-tarihsel dünya üzerine bir çabadır (Taşdelen, 2008: 108-109). Buna göre Dilthey için asıl olanın insanî-tarihsel dünyanın ve dolayısıyla da insanın kendisinin anlaşılması olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle onun tin bilimleri olarak ifade edilen insanî bilimleri, bir bakıma pozitivist anlayışın egemenliğinden kurtarmak istemesinin nedeni de bundan ileri gelmektedir. Çünkü insanî bilimler nesnel değildir ve doğrudan insanlarla ilgili olmasından dolayı anlamaya dayalı olan bilimlerdir. İşte Dilthey pozitivist anlayıştan kurtarmak istediği tin bilimlerine yeni bir yöntem arayışı içinde olacaktır ki, bunu da anlama aracılığıyla hermeneutik sağlayacaktır. Bu nedenle onun hermeneutiği metodolojik/yöntembilimsel hermeneutik olarak adlandırılır.

1.3.1. Doğa Bilimleri-Tin Bilimleri Ayrımı ve Geisteswissenschaften

İnsanın açıklamadan daha çok anlamaya elverişli bir varlık olduğunu düşünen Dilthey, her şeyi açıklayan doğa bilimleri ile insanî/tin bilimleri arasında ayırım yapma ihtiyacı hissetmiştir. Dilthey'in bu ayrımı yapmasının nedeni, özellikle 19. Yüzyılda pozitivist anlayışın etkisi altındaki doğa bilimlerinin doğal sınırlarını aşmalarıdır. Doğa bilimleri kendi nesnelliklerinin ötesine geçerek, insan ve insanî alana ait olan her şeyi nesnellikle açıklama gayretinde olmuşlar ve neticesinde tin bilimleri, doğa bilimlerinin etkisi ve egemenliği altında kalmıştır. Oysaki tin bilimleri nesnel olmayan bilimlerdir. Tin bilimleri bizzat insanın dünyasına ait olan ve açıklama yapmaya elverişli olmayan insanî bilimlerdir. Bu nedenle Dilthey, tin bilimlerini doğa bilimlerinin etkisinden kurtarmak istemiştir. Dilthey, doğa bilimlerinin tin bilimleri üzerindeki etkisini şöyle belirtir:

Pozitivist yöntem, "bilim" kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimsel bir uğraşından çıkartılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayış üstünden saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabaların "bilim" adına ve rütbesine layık olacağına karar vermiştir. Bu yüzden de bazı pozitivistler, bilme ediminin iradi bir edim olduğu anlayışından hareket eden ve büyük ustaların uğraşı verdikleri bir alan olarak tarih yazıcılığını, bir kısa görüşlük ve yüzeysellekle bilim sınıfından atarlarken; başka bazı pozitivistler, temellerinde bir iradi eylemi barındıran bilimler olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilimlerin asla doğa bilimleri gibi gerçeklik (hakikat)* hakkında yargılar veremeyeceğini karar vererek, bunların da gerçeklik/hakikat [doğa] bilgisine göre kurulmalarının zorunlu olduğuna inanmışlardır (Dilthey, 2011: 23).

Dilthey'in pozitivist anlayışa karşı gösterdiği bu tepki aslında onun bir özne olarak insanın ve insana ait olan her şeyin hak ettiği değeri alabilmesi çabasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, Varoluşçu felsefenin ortaya koyduğu gibi öznel bir varlıktır. Bu bakımdan nesnel verilerle insanı anlamak imkânsızdır. İnsanın olduğu yerde neden-sonuç ilişkileri, nesnel belirlenimler ve kategoriler geçersizdir. İnsan ancak

* Buradaki hakikat ifadesi, ilgili kaynakta gerçeklik olarak ifade edildiğinden anlam bütünlüğünü sağlamak için parantez içinde hakikat kavramı kullanılmıştır.

ve ancak anlaşılabilen bir varlıktır. Dilthey'dan sonra Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu araştırırken kategori ve varoluş arasında ayrıma gitmesinin temel nedenlerinden birisi de budur: Anlama ve açıklama arasındaki fark. Habermas anlama ve açıklamaya dair olarak şunu belirtir:

Doğa bilimlerinde verili olguları başlangıç koşullarından çıkarsanmış yasa hipotezleri yardımıyla açıklarız; buna karşılık tin bilimlerinde simgesel bağıntıları/bağlamları kendinde hissedip bütünleme (Nachvollzug) aracılığıyla anlarız. "Açıklama", sistematik gözlemde kuramdan bağımsız olarak saptanmış olgular hakkında kuramsal önermeler kullanılmasını gerektirir. Buna karşılık, "anlama", deneyimin ve kuramsal kavrayışın birbirine geçtiği bir edimdir. Nedensel çözümleme yöntemi olgular hakkında konstrüksiyonlar aracılığıyla hipotetik bir bağıntı ortaya koymak isterken; anlamacı bilimlerin açıklama yöntemi, nesnel olarak bu konstrüksiyon sürecini de önceleyen bir veri bağlamı içinde hareket eder (Habermas, 2003: 145:146).

Açıklamaktan ziyade anlamaya daha elverişli olan insanın yaşadığı tarihsel dünyanın da anlaşılması daha uygun görünmektedir. İşte bu yüzden doğa bilimleri artık tin bilimleri üzerindeki egemenliğini sona erdirmelidir. Tin bilimleri, doğa bilimlerinden bağımsız yöntemi olan ve doğrudan insana ait olanı ifade eden bilimlerdir. İşte kendine bu ayrımı yapma ödevini addeden Dilthey, bu bilimleri ayırmadan önce şöyle tanımlar:

Bilimin yöneldiği olgular topluluğu iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümdeki olgular topluluğuna [doğal olgular topluluğuna] yönelen bilime "doğa bilimi" denebilir. Öbürü içinse, hâlâ genel olarak tanıtıcı bir işaret bulunmadığına dikkat etmek gerekir. İşte ben, konuyla ilgilenen düşünürlerin kullandıkları bir terimle, *globus intellectualis*'in yöneldiği iki olgu topluluğundan bu ikincisine yönelen bilimlere "tin bilimleri" adını veriyorum (Dilthey, 2011: 23).

Dilthey'in tin bilimleri ile doğa bilimlerinin ayrımını yapmasındaki temel neden, onun insani/tin bilimleri doğa bilimlerinden farklı bilimler olarak görmesinden ileri gelir. Çünkü tin bilimleri, insanî-tarihsel dünyaya ait olan bilimler olduklarından doğrudan insanla ilgilidir ve bu nedenle de incelediği olgular da farklıdır. Ona göre tin bilimleri örneğin bir fizik, kimya ya da biyoloji gibi pozitif olguları kendisine araştırma konusu olarak edinmez.

...Dilthey'a göre, manevî dünyaya ve tarih dünyasına konu olan olgular, insan ruhundan, insanın iç hayatından çıkan olgulardır. Manevi dünya, insanlar tarafından meydana getirilmiş olan bu dünyadır. Bu dünyayı meydana getiren olgular, içten yaşanarak bilinen olgular olduğu için, manevî ilim de zorunlukla anlayıcı bir ilimdir (Birand, 1998: 16).

Dolayısıyla tin bilimlerinin konu alanını pozitif olgular değil, doğrudan insanın kendi iç dünyasına ait olan olgular oluşturmaktadır. İşte bu olgular Dilthey'a göre, açıklayarak değil, ancak ve ancak anlama aracılığıyla ortaya konulabilir. O, tin bilimleri için yeni bir metot (yöntem) olarak gösterdiği anlamayı anlayıcı psikolojiyle temellendirerek doğa bilimlerinin etkisi altında kalan açıklayıcı psikolojinin de karşısında durmuş olur:

Dilthey'a göre, kendi hedefini, kendi içinde taşıyan ve kendi varlığının bütünlüğü içinde bir değer gerçekleştiren psişik varlık, kendi birliği içinde ayrı bir bütün, kendi varlığının şuuruna sahip olan başlı başına bir dünyadır... Her psişik birlik, belli bir topluluk içinde, tarih ve kültür içinde yer alır. Fertler, kendilerini çevreleyen bu bütün içinde yaşar, ondan tesirler alır ve yeni baştan ona tesir ederler. Bundan dolayı, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan ferdîyi ve özeli kavramak isteyen manevî ilimler, bu psikolojik hayat birliklerinin şekillenmelerindeki ayrıntıyı bilmek, bunların gelişmelerinin hedef ve kurallarını belirtmek zorundadırlar. İşte bu iş, yalnız tasvir edici ve çözümleyici insanlığın psişik yapısı ile ilgili olan temel tipleri belirtici bir psikoloji yoluyla mümkün olabilir (Birand, 1998: 47).

Dilthey'in anlayıcı psikoloji ile temellendirdiği anlama, kendi öznel varlığımızın sınırları içinden çıkmayı, kendi varlık olanaklarımızı aşarak, başkalarına ait olan ruh durumlarını yaşamayı ve kavramayı gerektirir. Yani kendi benimizin dışına çıkarak başka bir ben'de yaşamak ve onu anlama söz konusudur. Dolayısıyla bu tip bir anlama sıradan ve basit bir anlamadan ayrılarak bir ardından yaşamaya dönüşür. Ardından yaşayan bir ben'in ödevi de yerine geçtiği ben'in iç dünyasına dalarak onu yeniden yaşamayı ifade etmektedir. Yeniden yaşamak ise insanların ortaklaşa sahip oldukları psişik yapılar sayesinde mümkün olurken aynı şekilde aynı topluluk içinde yaşayan insanların birbirleri ile anlaşmaları da bu ortak yapılar sayesinde mümkündür (Birand, 1998: 49-50). İnsanların birbirlerini anlamalarını sağlayacak olan bu ortak psişik yapılardan kastedilen, insanların duyguları, kaygıları, amaçları, ümitleri gibi psişik yapılarıdır. Bu psişik yapıların ortaklaşa hale gelmesi ise empati ve sempati gibi psikolojik süreçlere bağlıdır. İnsanın bir başka insanın neler yaşadığını anlayabilmesi, kendisini onun yerine koyabilmesi ve yaşadıklarını anlayabilmesi doğrudan bu süreçlerle ilgilidir. Bu bakımdan Dilthey'in anlayıcı psikolojisinde bu süreçlerin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Diğer insanları anlama olanağı sağlayan şey ise yaşam ifadeleridir. Bu ifadeler, eylemler ve tarihsel olaylar karşısındaki tavırlar şeklinde ya da dilsel kavramlar aracılığıyla hayatın kendisini dışarı vurması demektir. Bu şekilde dilsel kavramlar, içinde bulunulan durumdan bağımsızlık kazanırken aynı durum eylemler için söz konusu değildir. Yaşam ifadeleri bir nesneyi gösterdiği gibi, zihinsel bir içeriğe de işaret edebilir ve hatta onları anlaşılır kılabılır. Dolayısıyla yaşam ifadeleri, içerik kadar onların arka planındaki zihin ya da ruh halini de anlaşılır yapar (Bilen, 2007: 103). Anlamanın gerçekleşebilmesi için sözcüklerin neyi ifade ettiği yani algılanan şeylerin ardındaki zihinsel süreç bilinmelidir. Çünkü anlama algılamayı gerektirir ancak ona indirgenemezdir. Bu demektir ki, yalnızca algılamak, anlama için yetersizdir. Anlamanın tam olarak gerçekleşebilmesi için, bir işaretin ifade olduğunun anlaşılması gerektiği gibi ifadenin de anlaşılması gerekir. Yani yazılı bir metnin neden yazıldığını bilmemek aslında o metnin anlaşılmadığını göstermektedir (Acar Vanleene, 2012: 160). Bu durum aslında Dilthey'in bahsettiği 'bir yazarı onun kendi kendisini anladığından daha iyi anlamak' iddiasını ortaya koymaktadır. Ancak burada daha iyi anlaşılması gereken yazarın iç dünyası ve yaşantılarını ondan daha iyi anlamak değil, ortaya koyduğu metni ya da eseri ondan daha iyi anlamaktır. Sözgelimi yazar bir metin ortaya

koyar. Bu metni anlayan, metin üzerinde düşünmek durumunda olduğu gibi yorumlamak ve açıklamak durumundadır. Yazar bu metni üzerinde etraflıca düşünmeden ortaya koymuş olabilir. Dolayısıyla metni okuyan kişi, metinde karanlık kalmış yerleri aydınlatmak için uğraşır. Eseri meydana getiren, ortaya koyduğu eserin detaylarının farkında olmayabilir. Dolayısıyla eserin tamamına hâkim olan ideyi (düşünceyi) okuyucunun/anlayanın ortaya çıkarması gerekir (Birand, 1998: 54-55).

Dilthey doğal alanı tinsel alandan ayırdıktan sonra, tinsel alana yani insana ait olan dünyayı ve bu dünyaya ait bilimleri nitelemek için *Geisteswissenschaften* ifadesini kullanır. *Geist*, insanın fiziksel ya da doğal olmayan yanına işaret etmektedir. *Geisteswissenschaften* ise insanlık ve tarihi kuşatmakta olup Türkçeye 'tin bilimleri ya da manevî ilimler' olarak tercüme edilmiştir. Bu bilimler ise insanî dünyayı konu edinen, hukuk, din, tarih, siyaset, sanat, pedagoji gibi bilimlerdir. Dilthey'in 'insan varoluşunun büyük formları' olarak nitelediği insanî-tarihsel dünyayı konu edinen tüm disiplinler de bu sınıflama içinde yer almaktadır. Böylece bilimler varlık alanına göre sınıflandırılmakta ve tin bilimleri kendisine özgü bir alana ve yöneme kavuşmaktadır. Nasıl ki doğa bilimleri doğa kitabını okumayı amaç edinmişse, tin bilimleri de tarih kitabını okumayı ve anlamayı kendisine amaç edinmiştir (Taşdelen, 2008:114-115).

Dilthey'in doğal alan ile tinsel alanı ayırma çabası aslında çağdaş dönemde doğa bilimlerine karşı gelişen ve insan bilimlerini dolayısıyla da insanı ön plana çıkarmaya çalışan anlayışın ilk örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Dilthey'in yaptığı bu ayrım akıllara şöyle soruları getirebilir. Doğal alan ile tinsel alan tamamıyla birbirinden ayrılabilir mi? Dilthey'in yaptığı bu ayrım doğa bilimlerinin önemini yitirmesine mi neden oldu? Öncelikle şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Dilthey'in bu ayrımı yapmasının öncelikli amacı, tin bilimlerini yani insanî bilimleri doğa bilimlerinin etkisinden ve egemenliğinden kurtararak, bu bilimlerin de kendilerine özgü konu alanı ve yöntemi olduğunu göstermeye çalışmaktır. Böylece tin bilimlerine sahip olması gereken değer bir anlamda iade edilmiş olacaktır. Dolayısıyla bu bilimler, doğa bilimlerinden bağımsız, yüzde yüz kesinlik ve nesnellik taşımayan karakterde bilimler olarak sınıflandırılmış olacaktır. Ancak bu ayrım sonucunda doğa bilimlerinin değer kaybettiğini söylemek de çok doğru olmayacaktır. Doğa bilimlerinin yalnızca her şeyi açıklayan ve kategorize eden anlayışı bilhassa bu bilimler üzerinden kaldırılmış olacaktır. Yani doğa bilimleri ayrı bir bilim kolu iken insanî/tin bilimleri de ayrı bir kol

olarak ortaya çıkacaktır. Kaldı ki, aralarındaki ilişki de tamamen koparılmış değildir. Tin bilimleri, anlama yöntemini kullanmak kaydıyla belli durumlarda doğa bilimleri ile ilişki içinde olmaya devam edecektir.

1.3.2. Anlama ve Tarihsellik

Dilthey'a göre insan tarihsel bir varlık olup, tarihine koparılamaz bir bağla bağlı durumdadır. Ancak bu bağ, tarihin insanı tamamıyla belirlemesi anlamında değildir. Tarih, insanı belirleyen değil, insana yön verendir. Bu bakımdan tarih, ne olayların kuru bir geçmişinden ibarettir ne de insanın varlığını tamamen belirleyen yapıdadır.

Dilthey'a göre tarih karşımızda bir nesne gibi duran geçmiş olmadığı gibi, insanın yaşaması, ölmesi gibi belli zaman diliminde gerçekleşen nesnel konuları da göstermez. Ona göre tarihsellik iki anlama gelmektedir. Bunlardan birincisine göre, insan kendisini içe bakış yoluyla değil, yaşamı nesnelleştirmek yoluyla anlar. Yani kişinin kendisini anlaması doğrudan değil, dolaylı olmaktadır ve insan tarihine bağlı olduğu için temelde ve zorunlu olarak tarihsel karakterlidir. Tarihselliğin ikinci anlamına göre ise, insan sınırlı bir cevher değildir ve kendi doğasını anlayabilmek adına zaman duvarına resim yapmamaktadır. Çünkü insan henüz belirlenmemiş bir varlık olup ne olacağına henüz karar vermemiştir. Onun ne olacağı konusu, onun vereceği tarihsel kararlara bağlıdır. Dolayısıyla insanın geçmişine bu gözle bakmak kölelik değil, bizzat özgürlüktür. Çünkü insan kendi özünü geliştirme ve oluşturma özgürlüğüne ve yaratma gücüne sahiptir (Palmer, 2008: 158-159). Tarihselliğin bu anlamları göstermektedir ki, tarih, her ne kadar insanın yaşamına belirli bir oranda yön verse de, insanın mutlak belirleyicisi değildir. Çünkü insan özgür bir varlıktır. Tarih insana alacağı kararlar konusunda seçenekler sunmaktadır. Bir kültür içinde varolan insanın ne olacağına kendisinin karar verme özgürlüğüne sahip olması, tarihteki seçeneklere bağlıdır. Tarihselliği sayesinde seçeneklere sahip olan insan, bu seçenekleri kendi özgür iradesiyle seçmekte ve ne olacağına karar vermektedir. İnsanın bu yolda aldığı tüm kararlar ise tarihteki yerini alarak, yaşanmış deneyim şeklinde başka bir insanın önüne seçenek olarak çıkacaktır.

1.4. Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği

Heidegger'de hermeneutik ya da anlama problemi farklı bir görünüşe bürünerek, ne herhangi bir alana ait metnin anlaşılması ne de Dilthey'da olduğu gibi bir yöntemdir. Heidegger'de hermeneutik, hem felsefileşmiş hem de Varlık alanına kaydırılmıştır. Dolayısıyla anlama problemi, Varlık alanında incelenen bir problemdir. Bu bakımdan Heidegger, hermeneutik geleneğe yeni bir anlayış getirmiştir. Çalışmamızın temel konusunu da oluşturan Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin hermeneutik gelenekteki yerini göstermek bakımından bu başlık altında kısaca açıklanması önemlidir.

Heidegger'e göre hermeneutik, Schleiermacher ile birlikte bir tür başkasının söylemini anlama tekniğine dönüşmüş ve dilbilgisi (grammar), retorik ve diyalektikle ilişkisi kurularak herhangi yabancı bir söylemin anlaşılması tekniği olarak gelişerek genel hermeneutik adını almıştır. Schleiermacher'in genel hermeneutik düşüncesi bu bağlamda teolojik ve filolojik hermeneutiğin bir araya gelmesinden oluşan bir hermeneutiktir. Dilthey ise Schleiermacher'in hermeneutiğini anlamının kurallarını ortaya koyan bir tür formülasyon olduğunu belirterek, bu düşüncüyü kendi düşüncesini oluşturan insan/tin bilimlerinin gelişimini ortaya koyan araştırmalarındaki anlama analizleriyle desteklemiştir (Heidegger, 1999: 10-11).

Heidegger'in hermeneutik gelenek içinde yer alması onun temel eseri *Varlık ve Zaman* ile ilgilidir. Heidegger, bu eserinde insanî katmanı Dasein adını verdiği varolan ile tasvir ederken, insanî evrenin anlam üreten bir varoluş evreni, anlamının da temel bir ruh hali olması nedeniyle *Varlık ve Zaman*, hermeneutik karakter kazanmıştır. Varlığın anlamı nedir? sorusu ve bu soruya verilebilecek en doğru yanıt, hermeneutik karakterlidir. Varlığın anlamı sorusu bilimsel değil, doğrudan varoluşsal bir sorundur (Taşdelen, 2008: 148). Bu nedenle Heidegger'in hermeneutiği Dasein'ın varoluş olanaklarına ve bu olanakların Dasein tarafından anlaşılmasına ve gerçekleştirilmesine dayanmasından dolayı varoluşçu hermenetik adıyla anılır.

Ayrıca Heidegger hermeneutiği genel kullanımından ve modern anlamından farklı kullanarak Dasein hermeneutiğini olgusallığın hermeneutiği (hermeneutics of facticity) olarak adlandırmıştır. Bu nedenle de ona göre hermeneutik, *olgusallığın yorumlanmasıdır*. Buna göre hermeneutik her durumda bizimki olan Dasein'ı kendi Varlık karakteriyle ilgili olarak kendisine erişilebilir yapma ve böylece Dasein'ın

kendisiyle ilişki kurarak kendisine yabancılaşmasını ortadan kaldırma görevlerine sahiptir. Dolayısıyla hermeneutikte Dasein için geliştirilecek olan her şey, onun oluşu (becoming) ve kendisini anlaması için bir olanaktır ve Dasein'ın kendisini anlaması onun bir anlamda uyanıklığına (wakefulness) işaret etmektedir (Heidegger, 1999: 11-12). Çalışmamızın genel çerçevesini de Dasein'ın olanaklarına dayanan Dasein Hermenetik oluşturduğundan detaylara ileriki bölümlerde yer verilecektir.

1.5. Gadamer'in Felsefi Hermeneutiği

Schleiermacher ile birlikte modern bir anlama teorisi olarak ortaya çıkan hermeneutik, değişimlere uğrayarak farklı versiyonlar şeklinde gelişimini sürdürmüştür. Schleiermacher'in anlamının genel ilkelerini ortaya koymaya çalışan genel hermeneutiği, Dilthey'da tin bilimlerinin yöntemi olarak anlama teorisine dönüşürken, Heidegger ile birlikte hermeneutik yani anlama problemi insanî alanın tam ortasına yani insan varoluşuna ve insanın kendisini ve çevresini anlamasına yönelmiştir. Gadamer ile birlikte ise hermeneutik, artık tamamıyla felsefileşerek farklı bir şekle bürünmüştür.

Gadamer özellikle *Hakikat ve Yöntem* adlı eseriyle hermeneutiği yeni bir döneme sokmuştur. Heidegger'in anlamayı köklü bir şekilde biçimlendirmesi, Gadamer'de sistematik bir ifadeye kavuşmuş ve Heidegger'in tarihsel ve estetik olanın algılanmasına dair düşüncelerinin etkileri de Gadamer'de kendilerini göstermiştir. Hermeneutiğin özellikle Geisteswissenschaften ile ilgili olarak yöntemsel temelde ele alındığı anlamı terk edilmiş ve bizzat yöntemin kendi konumu sorgulanmıştır. Ancak Gadamer'in kitabının başlığı oldukça ironiktir. Çünkü yöntem hakikate (gerçekliğe) giden yol olmamakla birlikte, hakikat aslında yöntemci insandan uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda anlama da kişinin bir nesneye dair öznel bir süreci değil, kişinin kendisi olma süreci olarak algılanmaktadır. Bu nedenle Hermeneutik de Gadamer tarafından tin bilimleri için yardımcı bir disiplin olarak değil, anlamayı insanda ontolojik bir süreç olarak değerlendiren felsefi gayret olarak tanımlanmıştır. Böylece yeni bir hermeneutik versiyonu olan Gadamer'in felsefi hermeneutiği ortaya çıkmıştır (Palmer, 2008: 216). Bu hermeneutik türüne göre anlama problemi, ne tüm metinlerin anlaşılmasını sağlayacak olan genel ilkeler, ne de tin bilimlerinin yöntemidir. Anlama insan yaşamının olmazsa olmazı ve doğal bir sürecidir. Bu bakımdan hermeneutik, doğrudan bir anlama teorisidir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in amacını şöyle belirtir:

Her ne hâl ise, araştırmamın amacı, (Emilio Betti'nin harikulade bir tarzda yaptığı gibi) genel bir yorum teorisi ve bu yorum teorisinin yöntemlerinin farklı bir açıklamasını geliştirmek değil, her anlama modunda ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamının asla verili bir nesneyle değil, etkisinin tarihiyle sübjektif bir ilişki olduğunu, başka bir söyleyişle anlamının anlaşılabilir şeyin varlığına/oluşuna ait olduğunu göstermektir (Gadamer, 2008: XLV).

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin amacı açıktır. O, anlama fenomeninin bizzat kendisini konu edinerek, anlamının hangi alanda kullanılacağı ya da hangi disipline yöntem olacağından ziyade başlı başına bir anlama teorisi geliştirerek bu anlamının nasıl olanaklı olabileceğini ortaya koymuştur. Onun geliştirdiği bu anlama teorisi, yalnızca belli bir alana hitap etmekten öte, tüm bilimleri de kapsayan ve anlamayı insanın ontolojik karakteri olarak gören bir hermeneutiktir. Gadamer'in geliştirdiği bu yeni hermeneutik türünün kuşkusuz en belirgin kavramları, önyargı ve gelenek kavramlarıdır.

1.5.1. Önyargı ve Gelenek Kavramları

Kendisinden önceki diğer hermeneutik teorisyenleri gibi anlamayı tarihsel bir boyutta ortaya koymaya çalışan Gadamer'in önyargı ve gelenek kavramlarının ardında da tarihsel anlayış vardır. Önyargılar, ne sözlük anlamıyla bilindiği gibi olumsuz bir anlam taşımaktadır ne de kendilerinden kurtulmak gereken şeylerdir. Tarihsel bir varlık olan insanın sahip olduğu önyargılar, aynı zamanda onun içinde yaşadığı geleneğin ve tarihsel birikimin bir yansımasıdır.

Gadamer'e göre önyargı, Aydınlanma felsefesinde olumsuz bir anlam taşısa da aslında olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Önyargının olumsuz anlama sahip olmasının nedenlerinden birisi kelimenin kökeninde saklıdır. Fransızca *préjudice* terimi, Latince *praeudicium* terimi gibi ters etki, dezavantaj, zarar anlamına geldiği için önyargı ilk bakışta olumsuz bir anlama sahip gibi görünmektedir. Ancak bu olumsuz anlam onun ikincil anlamıdır. Önyargı kesinlikle yanlış yargı demek değildir. Önyargı, aynı zamanda olumlu anlama da sahip olan yargılardır. Aydınlanma döneminde yükselen rasyonalizmin neticesinde önyargı, olumsuz anlamlara sahip olmuştur (Gadamer, 2009: 11-12). Aydınlanma döneminde yükseliş eğilimine giren akıl ve dolayısıyla rasyonalizm

nedeniyle her şey akıl temelinde açıklanmıştır. Özellikle bilimsel bilginin elde edilmesinde akıl ön plana çıkmıştır. Bu nedenle akılsal olmayan her türlü iddia, düşünce, inanç vs. dışarıda bırakılmıştır. Bundan nasibini alan unsurlardan birisi de önyargılar olmuştur. Önyargılar, Aydınlanma ile birlikte bilimsel bilgiye ulaşmada bir engel olarak görülmüş ve önyargılardan arınmak gerekir düşüncesi yaygınlaşmıştır. Çünkü doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak için zihnin her türlü ön bilgilerden, yargılardan arınması gerekmektedir. Ancak önyargılardan arınmış bir zihinle bilimsel bilgiye ulaşılabilir. Böylece önyargılar, Aydınlanma ile birlikte olumsuz anlama bürünmüştür. Gadamer, Aydınlanmanın bu tutumunu şöyle özetler: "Genelde Aydınlanma hiçbir otoriteyi kabul etmeme ve her şeye aklın yargı muhakemesi önünde karar verme eğilimindedir... Her tür otoritenin nihaî kaynağı gelenek değil akıldır." (Gadamer, 2009: 14).

Gadamer'e göre önyargı kavramı, başlangıçta taşıdığı olumsuz anlamı artık taşımamaktadır. Önyargılar zorunlu olarak, hakikati sarsması olası olan doğrulanmamış ya da hatalı olan şeyler değildir. Aksine varoluşun tarihselliği, önyargıların bütün yaşama yeteneğimizin ilk istikametini belirlemelerini gerektirir. Önyargılar, dünyaya açıklığımızın temelleri olup, bir şeyi kendileri aracılığıyla tecrübe ettiğimiz şartlardır ve önyargılar aracılığıyla karşılaşılan şeyler, bize bir şeyler söyler. Ancak bu durum tamamen önyargı duvarının içine hapsedildiğimiz anlamına gelmez. Aksine bizim merakımız için yeni bir söz veren misafirleri karşılarız. Yani belirli bir otoritenin hükmü altında olan bizler, yeni olana ve merak ettiğimize bu otorite çerçevesinde yaklaşırız (Gadamer, 2002/b: 66). Dolayısıyla içinde bulunduğumuz ya da hükmü altında bulunduğumuz otorite bizim yeni olana açılımımızı ve keşfimizi belirler. Dolayısıyla sıfırdan bir açılımın olanağı yoktur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, otorite yeni olana açılımda yüzde yüz belirleyici olan da değildir.

Gadamer'in otorite kavramıyla ilgili olarak bahsettiği kavram ise gelenektir. Gelenek, insanın anlama sürecinde önemli rol üstlenen önyargıların kazanıldığı ve anlamayı etkileyen bir otoritedir. Bu bakımdan gelenek, anlamının gerçekleşmesini sağlayan şartları belirleyendir. Dünyada bir gelenek içinde bulunan insanın sahip olduğu yargılar bu gelenekten gelirken, onun yeni olan anlamlara ve keşiflere açılması da geleneğin etkisiyle olur. Dolayısıyla insan için herhangi bir geleneğe ait olmama ya da onu reddetme gibi bir durum söz konusu değildir:

İnsan geleneklere aidiyetini açık ve ayırt edici şekilde bilmeksizin geleneklere ait olabilir, fakat, geleneğe bu tarzda bağlılığın bizatihi kendisi bir bilme tarzıdır. Eğer insan bir geleneği açık ve ayırt edici bir biçimde biliyorsa, bunu, henüz bu tarzda hakkında bir şey bilmediği bir gelenek temelinde yapıyordur. Gelenekler, insanın elbise değiştirdiği gibi değiştirilemezler: bu tarzda değiştirildiklerinde onlar artık gelenek olamazlar. Bu yüzden, geleneği bağlı bulunduğumuz bir şey olarak karakterize etme mecburiyetimiz gelenek kavramının parçasıdır (Misgeld, 2002: 80).

Gadamer'e göre gelenekte her zaman bir özgürlük ve tarih unsuru bulunmaktadır. En hakiki ve saf bir gelenek bile bir zamanlar var olan bir şeyin hareketsizliği yüzünden varlığını devam ettiremez. Geleneğin doğrulanmaya ve bakıma ihtiyacı olduğu gibi, o aynı zamanda muhafaza etmedir ve her tarihsel değişimde aktif durumdadır. Her daim aktif olan gelenek, bizim daima bir parçamız ve bizim bir kavrayış türümüzdür (Gadamer, 2009: 27). Gadamer'in gelenek anlayışında gelenek, her şeyin mutlak belirleyicisi değildir. Gelenek insanı hem şekillendirir hem de insana seçme özgürlüğü tanır. Dolayısıyla insan varoluşu üzerinde katı kuralları ve otoriter bir baskısı bulunmayan gelenek, insanın tarihsel yanını da yansıtır. Gelenek, mevcut değerlerini koruduğu gibi, tarihsel gelişim sürecinde değişime de açıktır.

Gadamer'in gelenek düşüncesi yeni bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Onun gelenek anlayışında gelenek-akıl ilişkisi, Aydınlanmanın gelenek-akıl ilişkisinden farklılık taşımaktadır. Aydınlamacı anlayış gelenek ile akılı birbiriyle çatıştırırken, aklın geleneğe hâkim olması gerektiğini öne sürmektedir. Ancak bu anlayışta gelenek ve akıl kavramları yerli yerinde değildir. Çünkü bu iki ögenin çatışabilmeleri için birbirlerinden ayrı iki bağımsız şey olmaları gerekir. Oysaki gelenek ile akıl birbirinden ayrı değildirler. Gelenek, geçmişin birikimlerini günümüze taşıyarak günümüzü şekillendirirken, aklın şekillenmesini de sağlar. Geleneği oluşturan unsurlardan birisi olan aklın gelenekten bağımsız olması olanaksızdır. Akıl, gelenek içindeki herhangi bir şey ile çatışabilir fakat geleneğin kendisiyle çatışması söz konusu olamaz. Ancak bir ihtimalle geleneğin unsurlarına hâkim olarak geleneğe akılcı bir şekil verebilir. Ancak bu bile gelenek içinde gerçekleşir (Ertürk, 2003: 67-68). Dolayısıyla geleneğin akıl ile

bir çatışması yoktur. Aksine gelenek ile akıl bir uzlaşma içindedirler ve gelenek akli da kuşatabilen bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan Gadamer'in gelenek anlayışının Aydınlanmanın geleneğe karşı olumsuz tavrını ortadan kaldırdığını söylemek yerinde olacaktır.

Gadamer, önyargı kavramıyla bağlantılı olarak, etkin tarihsel bilinç kavramını gündeme getirir. Tarihsel bilinç, zamansal uzaklıkla ilgili olup, kişinin kendi kavrayışına yön veren önyargıların farkına varmasını da sağlar. Tarihsel bilinç, tarihsel olayların etkisinin, onları incelememizi etkilediği gerçeğinin kabul edilmesidir. Dolayısıyla anlama sürecinde bu ögenin gözardı edilmesi bilginin tahrif olmasına yol açar (Becermen, 2004: 56). Etkin tarihsel bilinci kişiler arasındaki Ben-Sen ilişkisine benzeten Gadamer'e göre, Sen tecrübesi tarihsel bilince denk gelmektedir. Tarihsel bilinç, ötekinin ötekiliğini yani geçmişin ötekiliğini aynen Sen'i anlamının Sen'i bir kişi olarak bilmesi gibi bilir (Gadamer, 2009: 138). Bu bakımdan geçmişten gelen bir metni günümüzde yaşatmanın yolu da tarihsel bilinçten geçmektedir. Tarihsel bir varlık olarak etkin bir tarihsel bilince sahip olan insanın geçmişten gelen metinleri yorumlayabilmesi ve bu metinleri yaşadığı dönemde de canlı tutabilmesi doğrudan tarihsel bilinçle olanaklıdır. Böylece geçmiş öteki olmaktan çıkarak, bir anlam atfedilen Sen'e dönüşürken insan yaşadığı dönemin de mutlak doğru olduğu kanısından kurtulmuş olur. Dolayısıyla denilebilir ki, etkin tarihsel bilinç, önyargı ve gelenek ilişkisindeki anlamayı tamamlayan üçüncü öge olarak işlev görmüş olur.

Etkin tarihsel bilinç kavramını aynı zamanda iki dünya arasında (Ben-Sen) yani yorumcu ile yazarın ufkunun birbiriyle kaynaşması olarak ele alan Gadamer, anlamının da bu kaynaşma sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Gadamer ufukların kaynaşmasını şöyle tanımlar:

Demek oluyor ki, bir tarihsel ufku geleceğe yansıtmak anlama sürecinin fazlarından biridir sadece; bu, tarihsel ufku geçmişini bilincin kendisine-yabancılaşmasında dondurmak değil, bizim şimdiki anlama ufukumuzla buluşturmadır. Anlama sürecinde gerçek bir ufukların kaynaşması olayı gerçekleşir-bu, tarihsel ufuk geleceğe yansıtılırken, eş zamanlı olarak onun yerini başka bir ufkun alması demektir. Bu kaynaşmayı düzenli şekilde

gerçekleştirmek tarihsel olarak etkin bilinç diye adlandırdığımız şeyin görevidir (Gadamer, 2009: 62-63).

Gadamer'in felsefi hermeneutiğini kısaca özetlemek gerekirse, onun hermeneutik görüşünde anlama, insanın doğal yapısından birisi olup, önyargı-gelenek-etkin tarihsel bilinç üçgeninde gerçekleşebilme olanağı bulan bir tür ufukların kaynaşması olayıdır. İnsan gelenek içinde yaşar, gelenek önyargıları kazandırır, etkin tarihsel bilinç de bu önyargıları etkin hale getirerek, yorumlamaya ve anlamaya olanak sağlar. Böylece geçmişe ait olan bir metnin anlaşılması ve bugün de yaşatılması da mümkün olmuş olur. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde yer verdiği dil ile ilgili görüşlerine bu aşamada yer verilmemiş olup, bu kavrama Heidegger'in görüşleri bağlamında ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

II. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİNE GİRİŞ

2.1. Varoluşçu Hermeneutiğin Temeli: ‘Varlığın Anlamı Nedir?’ Sorusu

Heidegger'in hermeneutiğinin en belirgin özelliği kuşkusuz onun doğrudan Varlık alanına ait olmasından ileri gelmektedir. Varlığın anlamı sorusu bağlamında Dasein hermeneutiğinde temellenen Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin çıkış noktası, Varlığın anlamı sorusudur. Bu nedenle Dasein hermeneutikten önce, Heidegger'in bu soruyu yeniden sorma amacı ve Varlık sorusunun yapısı çalışmanın bu başlığı altında ortaya konulacaktır.

Heidegger'e göre felsefe, varolan olarak varolanın ne olduğunu arayan ve varolanın Varlığına doğru giden bir yolda olan etkinliktir. Yani felsefe, temelde Varlık sorunuyla ilgilenmektedir. Felsefe tarihinde özellikle de Platon ve Aristoteles gibi büyük filozoflar varolanların Varlığını (ousia), *idea* (Platon) ve *energeia* (Aristoteles) olarak belirlemeleriyle aslında varolanların Varlığını oluşturan ilk temel ve nedenleri belirlemişlerdir fakat Varlığın ilk temel ya da nedenlerle ilgisi yoktur. Cevabı aranan soru da Varlığın anlamından ziyade, varolanın ne olduğuna ilişkindir. Dolayısıyla varolanların Varlığının ilk temel ve nedenlerle ne ilgisi olduğunu iki bin beş yüz yıl sonra yeniden düşünmenin zamanı gelmiştir (Heidegger, 2003: 20-22). Çünkü Heidegger'e göre; “Felsefe, bütün şeylerin temelinin Var-lık'ı olarak Var-lık'ın temeli üzerine sorgulayan söylemedir.” (Heidegger, 2007/a: 352).

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın giriş kısmında Varlığın artık unutulduğunu, anlamının karmaşık ve anlaşılmaz hale geldiğini şu alıntıyla ortaya koymaktadır: “Uzun zamandır ‘varlık’ ifadesini kullandığınızda neyi kastettiğinizin açıkça farkındasınız. Bir zamanlar onu anladığımızı düşünürdük ancak şimdi kafamız karışmış durumdayız.” (Heidegger, 2000/a: 19). Heidegger, Platon'un Sofist diyalogundan aldığı bu alıntı ile aslında felsefesinin temel amacını göstermektedir. Ona göre felsefe tarihinde her ne kadar büyük filozofların sistemlerinde yer alsın da, her ne kadar metafizikte çokça ilgi görsün de Varlık artık yapılan tanımlamalar, soyutlamalar, nesneleştirilmeler ve kategorileştirmeler nedeniyle anlamını yitirmiş ve bu anlam bir bilmeceye dönüşmüştür. Bu nedenle öncelikle yapılması gereken Varlığı bu yanlış yorumlamalardan,

ilişkilendirmelerden ve soyutlamalardan kurtarmaktır. Heidegger bu işlemi “antik ontoloji tarihinin içeriğinin yıkımı” olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2000/a: 44).

Varlığın anlamına ilişkin soru, yalnızca çözülmemeyle ya da uygun olarak sorulmamakla kalmamış, metafizikteki tüm ilgiye rağmen unutulmuştur. Heidegger’e göre, pek çok türevi ve çarpıtması olsa da Grek ontolojisi ve bu ontolojinin tarihi, günümüzdeki felsefelerin terminolojisini belirlemeye devam etmektedir. Greklerin bu ontolojisi, Ortaçağ’da da temel bir doktrin haline gelmiştir. Hal böyle olunca da ortaya ontoloji bakımından katılmış bir gelenek çıkmıştır. İşte Varlık sorusunun daha şeffaf bir hale bürünmesi için, bu katılan geleneğin yumuşatılması gerekmektedir. Heidegger bu bağlamda asıl amacını, Varlık sorusunu temel alarak, geleneksel bir içeriğe sahip olan Grek/antik ontolojinin yıkımı olarak belirtir. Bu yıkım, ontolojik gelenekten tamamıyla kurtulmak anlamında olumsuz bir anlam da taşımamaktadır. Aksine bu yıkım, ontolojik geleneğin pozitif olanakları dâhilinde sınırlarının belirlenmesi anlamına gelir. Bu yıkımın geçmişle olan ilgisi tamamıyla reddedici değildir. Onun eleştirisi bugüne ve hâkim olan ontoloji tarihini ele alış tarzlarına yöneliktir. Bu yıkımın amacı geçmişi geçersiz kılmak değildir. Aksine olumsuz işlevi dolaylı hale getiren türden olumlu bir amacı vardır (Heidegger, 2000/a: 43-44). Heidegger’in yıkmak istediği şey, aslında Varlığın unutulmasına yol açan yorumlar, belirlenimler ve düşüncelerdir. Bunların yıkımıyla unutilan Varlık sorusu yeniden gündeme gelebilecektir.

Heidegger’e göre metafizik, varolanı hep varolan olarak tasarladığı için, Varlığın kendisi üzerinde düşünmez ve dolayısıyla da felsefeyi kendi temelinden yani Varlık ile olan ilişkisinden koparmış olur. Ancak ne zaman ki, herhangi bir düşünme ya da felsefi tasarım varolanı varolan olarak düşünmek yerine, Varlığın hakikati üzerinde yoğunlaşmaya başlar ve bunu amaç edinirse, o zaman metafizik terk edilmiş demektir. Ancak yine de felsefenin ilk adımı olarak gösterilebilen metafizik yine de tamamıyla dışlanmış ya da yok sayılmış demek değildir. Yalnızca metafiziğin doğrudan Varlık sorusu ile ilgilenmemesi nedeniyle bizzat Varlığın kendisine geri dönülmesi gerekmektedir. İşte bu nedenle metafizik aşılmalıdır (Heidegger, 2009/a: 9-10). Heidegger'e göre metafiziği aşmaya çalışan ve Varlığı ön plana çıkaran düşünürlerden birisi Nietzsche'dir. Nietzsche meşhur 'Tanrı öldü' sözü ile her ne kadar üstün insana giden yolu açmış olsa da, aslında Varlığın Varlık olmasının yani Varlığın bir anlama sahip olmasının önündeki bu engeli ortadan kaldırarak ikili dünya anlayışını terk etmek

istemiştir. Bir anlamda Nietzsche Platon'dan beri süregelen metafizik geleneğini tersine çevirmek istemiştir. Ancak Heidegger'e göre Nietzsche tam olarak bunu başaramamıştır:

"Tanrı öldü" sözü, duyduğumuz dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche, kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu. Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, zorunlu olarak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır. Nietzsche'nin metafizik karşıtı hareketi, olsa olsa metafiziğin tersine çevrilmesi olduğundan, metafiziğe çözülmeyecek biçimde bağlanmıştır, gerçi o böylece kendi özüyle bağını kopardığı gibi, kendi özünün metafizik olduğunu da düşünemez olur. Bundan dolayı, metafizikte olagelen de, metafiziğin kendisi de, metafizik aracılığı ile metafizik için örtük kalır (Heidegger, 2001/b: 18).

Heidegger'e göre, hocası Husserl bile şeylerin varlığını gerçek anlamda sorgulamamıştır. Ona göre Husserl, yönelimsel olan bilincin varlık tarzına bağlı kalmış ve aynı zamanda Varlığın anlamı sorusunu sormayarak Varlığı, bilinci ön plana çıkararak zayıflatmıştır. Husserl'in bilincin yönelimselliğini ön plana çıkaran fenomenolojisi bu bakımdan Heidegger'e göre, Kartezyen felsefeye ve dolayısıyla da Varlığı mevcudiyet olarak gören metafiziğe bağlı kalmıştır (Waldenfels, 2010: 61). Heidegger'in Husserl'e yönelik bu eleştirisinin nedeni, onun Husserl'in fenomenolojisinin merkeze aldığı bilincin hiçbir zaman Varlığın yerini alamayacağını düşünmesinden ileri gelmektedir. Çünkü Varlık denilen şey, bilince indirgenemez. Varlık bilinçten daha fazla şeyi ihtiva eden bir yapıya sahiptir. Waldenfels'in yorumundan hareketle Husserl'in bilinci merkeze alarak onun yönelimselliği bağlamında içerikleri üzerine odaklanması nedeniyle Descartes'ın *cogito*'sundan kopamadığı söylenebilir. Heidegger'e göre *cogito*'ya yönelimsellik ilkesini uyarlamak bize Varlığın anlamını vermeyecektir.

Heidegger'e göre felsefe tarihinde Varlık, metafizik içinde sürekli olarak varolan ile karıştırılmıştır. Çünkü metafizik, Varlığın hakikati ile ilgili bir sorgulama yapmaz. Metafizik, Varlığı varolan olarak tasarılar. Bu düşünce biçimiyle de metafizik, Varlığın insan varlığıyla olan bağıını koparmış olur. Dolayısıyla da Varlığın unutulmasının nedenlerinden biri olarak gösterilebilecek olan metafiziğin terk edilmesi gerekir. İşte bu nedendir ki, *Varlık ve Zaman*'da, Varlığın insanın özüyle bağıını gösterebilmek için *Dasein* ifadesi kullanılmıştır. *Dasein*, ne bilinç yerine kullanılmış ne de bilinci nitelemek için kullanılmıştır. *Dasein* ile kastedilen Varlığın hakikatinin deneyiminin edinildiği bir varolan olduğudur (Heidegger, 2009/a: 12-14). Heidegger, metafizik içinde düşünülen Varlığın hep bir varolan olarak kalacağını düşünür. Çünkü metafizik içinde Varlık, herhangi bir varolan gibi tasarlanır. Yani Heidegger'in anlamını sorguladığı, hakikati arayan, kendi Varlık yapısını kuran, zamansallığıyla diğer varolanlardan ayrılan biricik bir karakterde değil, dünyadaki herhangi bir nesne ile eşdeğer görülür. Bu nedenle yukarıda da bahsedildiği gibi Husserl'in yönelimsel bilinci bile bu belirlenimi aşmakta yetersiz kalır.

Heidegger'e göre Varlığın anlamının unutulmuş olmasının temelinde yatan nedenlerden birisi de metafiziğin Varlıkla insanın bağıını koparmasının yanında, insanın insan olma özelliklerini gözden kaçırmayı yatmaktadır. İnsanı insan yapan özellikler kuşkusuz, onun akla sahip olması, kararlar vermesi, kendini anlayabilmesi ve bunun yanında kendi varoluşuna yön verebilmesidir ki, insanı hayvandan ayıran temel özellikler de bunlardır. Fakat metafizik insanı Varlıktan bağımsız olarak düşünmekle kalmamış, onu hayvan kategorisinde değerlendirmiştir. "Metafizik insanı *animalitas* temelinde düşünür ve onun *hümanitas* istikametinde düşünmez." (Heidegger, 2002/b: 49). Heidegger'in bu düşüncesinin hedef noktasının Aristoteles olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'in insan belirlenimi, 'insan düşünen bir hayvandır' ya da 'insan sosyal bir hayvandır' şeklinde olduğundan insan hayvan kategorisinde kalmış ve insan olma karakteri gözardı edilmiştir. Bu yüzden insan sadece *animalitas* değil, aynı zamanda *humanitas*tır.

Heidegger, metafizik eleştirisinden sonra amacını geleneksel metafiziğin yıkımı olarak gösterirken felsefe tarihinde Varlığın anlamının unutulmasına yol açan etmenlerden birisi olarak Varlık ile birlikte ele alınan ve Varlık ile ayrımları yapılan dört genel kavramı gösterir. Ona göre, bu kavramlar Varlık kavramını daha da karanlığa itmiş ve anlamının unutulmasına yol açmıştır. Heidegger *Introduction to Metaphysics*

adlı eserinde bu kavram ve ayrımları, *Varlık ve oluş (Being and becoming)*, *Varlık ve görünüş (Being and seeming)*, *Varlık ve düşünme (Being and thinking)*, *Varlık ve zorunluluk (Being and ought)* *olarak ortaya koyar.

Heidegger'e göre, *Varlık ve oluş* ayrımı ve bu karşıtlık, Varlık soruşturmasının başlangıcında yer almakta ve Parmenides ile Herakleitos felsefelerindeki karşıtlıklardan dolayı ortaya çıkmaktadır. Günümüzde bile Varlık hakkındaki en yaygın kısıtlama olarak göze çarpan bu ayrıma göre, oluş halindeki şey henüz tam olarak olmamıştır ancak artık olmaya/oluşa ihtiyaç duymaktadır. Bu *dir (is)* yani oluş halindeki şey, eğer hep olmuş ise tüm oluşları ardında bırakmış demektir. Gerçek anlamıyla söylenecek olursa *dir*, oluştan gelen tüm hamlelere/saldırılarına karşı durmaktadır (Heidegger, 2000/b: 100-101). Böylece bu görüşlerle Heidegger aslında Parmenides'in görüşlerini özetlemektedir. Parmenides, Varlığı oluşun karşısına koyarak onu değişmez karakteriyle düşünmektedir. Parmenides'in düşüncesinde Varlık, oluş içinde değil, aksine değişmezlik içindedir.

Varlık ve oluş ayrımında Heidegger'in üzerinde durduğu ikinci filozof ise Herakleitos'tur. Parmenides yukarıda belirtildiği gibi her türlü oluşun karşısında iken Herakleitos, meşhur *panta rhei (πάντα ῥεῖ)* prensibi ile her şeyin aktığını ve oluş içinde olduğunu söyleyerek Varlığın yok olduğunu göstermiştir. Herakleitos bu görüşüyle Parmenides'in görüşlerinin tam karşısında olarak aslında Parmenides ile aynı şeyi söylemiştir. Dolayısıyla Varlık ve oluş arasındaki bu ilişkilendirme bir karşıtlık doğurduğundan bize Varlığın anlamını vermekten uzaktır demek yerinde olacaktır (Heidegger, 2000/b: 102-103). Antik dönemdeki bu iki filozofun düşüncelerinin çarpışması, Varlığı açığa çıkarmak yerine daha da karanlığa itmiştir. Varlık, ne durağan olup değişime karşıdır, ne de sürekli değişen bir yapı içinde durağanlığa karşıdır. Bu bakımdan ne Parmenides'in *Bir*'i, ne de Herakleitos'un *panta rhei* anlayışı içinde aslında Varlığı yok sayan düşüncesi bize Varlığın anlamını vermekten uzaktır.

Heidegger, *Varlık ve görünüş* ayrımının Varlık ve oluş ayrımıyla ilgili olduğunu belirtir. Çünkü ona göre oluş da Varlığın bir görünüşüdür. Her iki kavram da Varlığın anlamının karşısındadır. Görünüşün (seeming) özü ise görünmede (appearing) gizlidir. Bu da kendisini gösterme, kendisini ortaya koyma gibi anlamlara sahiptir. Dolayısıyla Varlığın görünüş ile ilişkilendirildiği Grek düşüncesindeki Varlık anlayışıyla Varlık ve

* Benzer bir görüş için bkz. Çüçen, A. Kadir. (1994). Heidegger Felsefesinde Varlık'ın Anlamı Üzerine. *Felsefe Dünyası*. (14), 36-41.

görünüş arasındaki ilişkiyi kavramak mümkündür. Grek düşüncesinde Varlık, kendisini *physis* (φύσις)* olarak gösterir. *Phu* ve *pha* kökleri aynı anlama gelmektedir. *Phuein*, yani kendisini gün ışığına çıkaran şey, ışığa gelme, kendisini gösterme ve görünme anlamlarına gelen *phainesthai*'ye karşılık gelmektedir. Grekler için Varlık, ışığa gelen olarak görünme demektir. Görünme ise zaman zaman Varlık ile karşılaşan bir şeyin türevi değildir. Dolayısıyla da kendisini gösterme olarak açığa vuran Varlık, *physis*'e karşılık gelmektedir (Heidegger, 2000/b: 105-107). Oysaki Varlık, *physis*'e indirgenemez. Çünkü Varlık salt bir görünüş olamaz. Varlık görünüştür demek onun hem metafiziksel olarak başka bir öze bağlı olduğunu gösterir hem de görünüşler bize her zaman Varlığı vermez. Sözelimi Platon'da görünüşler, ideaların bir yansıması olup aslında gerçek Varlıklar değildir.

Oluşun da görünüşün de Varlığın anlamını vermeyeceğini düşünen Heidegger, oluşun her ne kadar bir yükselme, artma anlamına sahip olsa da *physis*'e ait olmadığını söyler. Grek tavrıyla her iki kavramı da ele alacak olursak oluş, huzura geliş ve huzura gelişten uzaklaşma, Varlık, beliren ve kendini huzura getirme, Varlık-olmayan ise yokluk olarak anlaşılırken, beliren (emergent) ve bozulan (decaying) arasındaki karşılıklı ilişki tam olarak görünme demektir, yani Varlığın kendisidir. Nasıl ki oluş, Varlığın bir görünüşü ise görünüş de Varlığın oluşu anlamıyla kendisini göstermesi ya da görünmesi demektir. Heidegger bu Platonik ayrımın bize Varlığın anlamını vermeyeceğini söyleyerek, Greklerin büyük filozoflarının ortaya koydukları bu ayrımın birçok yanlış anlaşılmayı da beraberinde getireceğini ortaya koyar ve ona göre bu ayrım felsefe için yeni bir slogan olmaktan öteye geçemez. Hatta bu ayrımın Varlık ve düşünme ayrımına da yol açabilecek kadar yanlış anlaşıldığını da belirtir. Ona göre Varlık, oluş, görünüş gibi kavramlarla birlikte açıklanamaz. Çünkü Varlık ne oluş ne de görünüştür (Heidegger, 2000/b: 121-122).

Varlık ve düşünme arasındaki ayrım ise oluş ve görünüş ayrımından çok farklı olmamakla birlikte birtakım farklı özelliklere sahiptir. Düşünme, Varlığın düşünmeye kendisini yeniden sunması gibi kendisini Varlığın karşısında kurar ve bu yüzden de

*Physis: Grek felsefesinde, doğayı ifade etmek için kullanılan ve Herakleitos'un düşüncesinde kendisini açığa vurmamak istemeyen Varlığa karşılık gelirken, Parmenides düşüncesinde ise *physis* aletheia ile tanımlanan bir kavramdır. *Physis*, orijinal anlamıyla Varlığın açığa çıkma süreci olarak adlandırılırken bu anlam, metafizik tarihinde unutulagelmiştir (Denker and Schalow, 2010: 223). Heidegger'e göre ise *physis*, kendini gösteren orada-durma olarak Varlığın özüdür ve *phos* (φῶς) yani ışık ya da parıldama ile aynı kökten gelmektedir (Heidegger, 2007/a: 353).

Varlık düşünmenin karşısında bir nesne (Gegen-stand) halini alır. Bu nedenle de Varlık düşünme ile ya da düşünme temelinde yorumlanır (Heidegger, 2000/b: 123). Görünüşün temeli düşüncenin çarpıtılmış halidir ve böylece görünüş mantıksal yanlışlık halini alır. Yalnızca bu temel üzerinde bile tamamıyla düşünmenin Varlık karşısında oluşunun anlamını ortaya koymak mümkündür. Düşünme, Varlık üzerindeki baskınlığını ve Varlığın karşısında oluşunu böylece arttırmış olur (Heidegger, 2000/b: 209). Modern dönemdeki özne-nesne ayırımından kaynaklanan bu ayırım, düşünmenin Varlığın sebebi olan bir yeti olarak görülmesi nedeniyle Varlık, düşünmenin egemenliği altında kalmıştır. Çünkü Varlığı belirleyen şey, düşünmedir.

Varlık ve düşünme ayrımıyla modern felsefede yeni bir düşünce şekli ortaya çıkar. Bununla birlikte kendisini gösteren düalist görüş önem kazanır. Özne ve özne olmayan (madde) ayrımı sonucunda özne ön plana çıkar. Hâlbuki özne bir nesne değildir. Sözelimi Descartes'ın cogitosu ayrı bir tözdür. Dolayısıyla madde düşünceden farklıdır. Ancak madde ve düşünce iki ayrı töz olsalar da, sonsuz töz olan Tanrı'ya var olma bakımından bağlıdır. Modern felsefedeki bu düalizme karşılık Heidegger, Parmenides düşüncesinde Varlık ve düşüncenin aynı olduklarını ve Logos'la Physis'in Varlığa karşılık geldiğini söyler. Bu aynılık da Descartes ile birlikte düalist görüş şeklini alır (Çüçen, 1994: 39). Bu nedenlerle Varlık ve düşünme ayrımı da bize Varlığın anlamını vermekten uzaktır.

Varlık ve zorunluluk ayrımı, başlangıçta physis (doğa) olan Varlığın kendisini eidos (εἶδος) ve idea (ἰδέα) olarak sunmasıyla ilgilidir. Varlığın idea olarak belirlenmesiyle birlikte zorunluluk da Varlığın karşısındaki yerini almış olmaktadır. Bu belirlenim ile düşünme, ifadenin logosu (dialegesthai) olarak tanımlayıcı bir rol üstlenmektedir. Böylece modern dönemde düşünmenin kendi kendisine yeten akıl olarak baskınlık kazanması da Varlık ve zorunluluk arasındaki ayrımı hazır hale getirmiş ve bu süreç Kant'ta tamamlanmıştır. Kant için varlıklar (beings) doğa demektir. Aynı zamanda hem akıl olarak hem de akıl tarafından belirlenen kategorik buyruk da doğanın karşıtı durumdadır. Kant, bunu defalarca zorunluluk olarak adlandırmıştır. Kant'tan sonra Fichte de Varlık ve zorunluluğun karşıtlığını sisteminin temel çerçevesine yerleştirmiştir. Varlıkların bu üstünlüklerinden dolayı zorunluluk tehlikeye atılarak, kendi kendisini ifade etmek ve temellendirmek durumunda kalmıştır. Zorunlu olan şey, kendisi ile ilgili bir iddia ya da sahip olduğu bir değer ile ortaya çıkabilir duruma gelmiştir. Kısaca değerler zorunluluğun temeli durumuna gelmiştir. Ancak

değerler de her ne kadar geçerliliklerini korusalar da hep varlıkların Varlığının karşısında olmuşlardır. Nietzsche gibi değerleri yeniden oluşturmaya çalışan filozoflar bile değerlerin bakış açısından kurtulamamıştır (Heidegger, 2000/b: 211-213). Varlığın geleneksel metafizikteki ele alınış şekli ile ilgili olarak çok da fazla bilgi vermeyen bu ayırım da bizlere Varlığın anlamını vermekten uzaktır. Kant'ın zorunlu olan ile koşullu olan arasında yaptığı ayırım, ahlakî boyutta olduğundan insanî değerler belirleyici konuma gelmiştir. Oysaki tek başına var olamayan değerlerin zorunluluğunun temeli olması olanaksızdır. Zorunluluk da tek başına kendi kendisini temellendiremediğinden Varlık ve zorunluluk arasındaki bu belirlenim, bizleri daha da karmaşıklığa sürüklemektedir. Bu nedenle de Varlığın anlamını karanlıklaştırmaktadır.

Heidegger'e göre Varlığın anlamının unutulmasına yol açan bu ayrımlar ve ilişkilendirmeler dışında Varlık hakkında yapılan üç yanlış yorum vardır. Bu yorumlar şu şekildedir (Heidegger, 2000/a: 22-23):

1. Varlık, *en evrensel (universal) kavramdır*. Varlık anlayışı, zaten varolan olarak kavranan herhangi bir şeyde kapsanmıştır. Fakat Varlığın evrenselliği sınıf ya da tür evrenselliği değildir. Çünkü varolanlar cinslerine göre kavramsal olarak ifade edildiğinde Varlık, varolanların en üst dünyasını ifade etmez. Bu nedendir ki, Varlığın evrenselliği, bütün cins evrenselliklerini aşmaktadır. Ortaçağ ontolojisine göre Varlık, aşkındır. Aristoteles, şeylere ait kavramların çokluğu karşısında tümelin birliğini savunarak Varlık sorununu yeni bir temele oturtmaya çalıştıysa da, kategorik ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Dolayısıyla Varlık kavramı en evrensel kavramdır demek, onun en açık kavram olmasını gerektirmez aksine en karanlık kavram oluşuna işaret eder.
2. Varlık kavramına dair ikinci yorum, Varlık, kavramının *tanımlanamaz* oluşunu savunur ki, bu önyargı Varlık kavramının en evrensel oluşundan çıkarılmaktadır. Ancak Varlık, daha üst kavramlardan türetilmeyeceği gibi daha alt kavramlara bağlı olarak da açıklanamaz. Dolayısıyla bu gibi kavramlar aracılığıyla Varlık hakkında herhangi bir karara varmak olanaksızdır. Varlığın tanımlanamaz oluşu, sanılanın aksine bizi Varlığın anlamı sorusunu sormaktan alıkoymayıp yeniden sormaya çağırmaktadır.
3. Varlık kavramına dair üçüncü yorum ise, Varlık kavramının *kendi kendisine kanıt* olduğunu savunur. Bir şeyler bilindiğinde ya da varolanlarla ve kendimizle kurulan her türlü ilişkide Varlık kavramı kullanılır. Bu kullanım, başka hiçbir

şeye gerek duyulmadan anlaşılır. ‘Gökyüzü mavidir’, ‘Mutluyum’ gibi ifadeler herkesçe anlaşılır ancak bu ortalama anlaşılabilirlik, aslında Varlık kavramının kullanımının anlaşılmazlığına işaret etmektedir. Bu durum bize varolanlarla kurulan ilişkilerde apriori olarak bir gizemin olduğunu gösterir. Dolayısıyla her zaman bir Varlık anlayışı içinde yaşamamız ve Varlık kavramının anlamının karanlıkta kalması, Varlığın anlamına dair soruyu sormamızı gerektirir.

Heidegger’e göre, bizi metafizikteki ve Grek ontolojisindeki yanlış belirlenimlerden, ilişkilendirmelerden ve tanımlardan kurtaracak olan Varlık sorusu diğer tüm sorulardan farklıdır. Bu farklılıktan ötürü de sorunun formüle edilmesi ve biricikliğinin ortaya konulması gerekmektedir. Heidegger’e göre her türlü sorgulama bir tür aramadır. Bu aramada aranılan şey, aramaya yol göstermektedir. Sorgulamak, varolanı öyleliği ve olduğu gibi olan Varlığıyla bilmek için yapılan bilinçli arama demektir. Bu bilinçli sorgulama, bir şeye ilişkindir ve dolayısıyla sorulan şeye sahiptir. Bunun yanında bu şeye ilişkin soru sormak demektir. Bu nedenle hakkında soru sorulana ek olarak sorgulamaya sorgulayan da aittir. İnceleme sorularında hakkında soru sorulan belirlenir ve kavramsallaştırılır. Böyle durumlarda, soruşturulup bulunmak istenen şey esas soruda yatar ki, böylece soruşturma amacına ulaşmış olur. Bir soru soranın soru sorma davranışı ise kendine özgü Varlık karakterine sahiptir. İşte bu bağlamda formülasyonu yapılacak olan Varlığın anlamına ilişkin soru, bu yapısal etkenleri taşımak durumundadır (Heidegger, 2000/a: 24). Heidegger, Husserl’i bilinci merkeze alması nedeniyle her ne kadar eleştirse de onun etkisinden kurtulamamıştır. Varlık sorusunun araştırılması süreci bunun en önemli göstergelerindedir. Sorgulamanın bir bilinçli Varlık işi olması ve bu bilinçli eylemde bir de sorgulanan şey olması, Husserl’in *her bilinç bir şeyin bilincidir* görüşünü* desteklemektedir. Yani Heidegger’e göre de sorgulamada bir şey sorgulanır. Bu nedenle Varlık hakkındaki sorgulamada soru soran bir bilinçli Varlık dışında bir de hakkında sorgulama yapılan şey bulunmaktadır.

Varlığın anlamını ortaya koyacak olan soruyu yeniden formüle etmek Heidegger’in araştırmasının önemli bir aşamasıdır. Bu nedendir ki, öncelikle ne hakkında soru sorulacağı ve ne hakkında araştırma yapılacağı belirlenmelidir. Her türlü sorgulama, bilinçli bir araştırma olduğuna göre, bir şey üzerinedir. Bir şey üzerine olan

* Detaylı bilgi için *Heidegger’in Önceli Olarak Edmund Husserl ve Transandantal Fenomenoloji* başlığına bakınız.

sorgulama da herhangi bir amaca yöneliktir. Sorgulamada soruşturulacak olan da soruşturmayı yapan Varlığın kendisidir. İşte bu nedenledir ki, Varlığın anlamı bize hiç yabancı değildir. Eğer tamamıyla yabancı olsaydık, o zaman Varlığın anlamını asla kavrayamazdık (Çüçen, 2003: 39).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'in girişinde Platon'un Sofist diyalogundan yaptığı alıntıda bahsettiği gibi, Varlık ile ilgili bir araştırma ya da sorgulama yapılacaksa, zaten bir Varlık anlayışına sahibizdir. Ancak Heidegger'e göre, Varlık anlayışına sahip olmak bize Varlığın anlamını verememektedir. Bu nedenle kavramsal olarak neyi sembolize ettiğini tam olarak belirleyemesek de Varlık nedir? diye sorduğumuzda karşımıza çıkan *dir'a (is)* ilişkin belirli bir anlama sahibiz demektir. Henüz anlamını belirleyeceğimiz ya da tespit edeceğimiz ufku da bilmiyoruzdur. İşte bu nedenledir ki, içinde bulunduğumuz Varlık anlayışı, aydınlığa kavuşturulması gereken bir başka fenomendir. Bunu yaptıktan sonra karanlık Varlık anlayışının ne demek olduğu belirlenebilecektir (Heidegger, 2000/a: 25). Bizim Varlık hakkında sorgulama yapabilmemize olanak sağlayan içinde bulunduğumuz Varlık anlayışdır. Ancak bu Varlık anlayışı bize karanlık bir Varlık anlayışı sağlamakta olduğundan anlam ufukumuz da karanlıktır. Bu yüzden Varlık anlayışımızın da aydınlığa kavuşması gerekmektedir.

Varlığın anlamı nedir? sorusu özel ve biricik bir soru olduğuna göre bu sorunun birinci dereceden muhatabı olan ve bu soruyu sorabilme olanağına da sahip olan Varlık da biricik ve özel olmalıdır. Heidegger Varlığın anlamı sorusunun araştırılacağı varolanı şu şekilde tanımlar: “Kendi Varlık olanaklarından biri olarak sorgulama olanağını da içeren ve bizim için her zaman kendisi olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein adını vereceğiz.” (Heidegger, 2000/a: 27).

Heidegger'e göre, Varlığın anlamı sorusu, bilimlerin sorgulama tarzlarından farklı olarak sorgulanmalıdır. Bu soruyu kendisine amaç edinen ontoloji de diğer ontik bilimlerden farklı olmalıdır. Dolayısıyla Varlık sorusu, varolanları çeşitli şekillerde varolan olarak araştıran, bu araştırmada hep bir Varlık anlayışı içinde kalan bilimlerin olanaklılığının önsel koşullarını amaçlamakla kalmayıp, ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onlara temel oluşturan ontolojilerin olanaklarını da amaçlar. Her ne kadar zengin ve karmaşık kategoriler sistemine sahip olursa olsun, bütün ontolojiler, Varlığın anlamını yeterince aydınlatmadıkça ve bunu temel görev olarak almadıkça kör ve amacından sapmışlardır. Dolayısıyla diğer tüm ontolojilere kaynak oluşturacak olan ve

bizi Varlığın anlamı sorusuyla karşı karşıya getirecek olan *temel ontoloji (fundamental ontology)* kendisini Dasein'in egzistansiyal analitiğinde açığa vuracaktır (Heidegger, 2000/a: 31-34). Bu nedenle yeniden kurmaya çalıştığımız ontoloji, sonu -loji ile biten diğer tüm ontik bilimlerden de farklıdır. Çünkü Varlık, ontik bilimler tarafından sorgulanabilecek olan bir varolan değildir. Varlık ancak bizi Varlığın anlamı sorusuyla yüz yüze getiren temel ontoloji aracılığıyla sorgulanabilir. Yani temel ontoloji, Varlığın anlamını sorgulamayı kendisine amaç edinen ve diğer tüm ontolojilere kaynak olacak olan yeni bir ontoloji anlayışıdır.

Varlığın anlamı sorusunun odağında yer alan Dasein, yalnızca diğer varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir. Dasein'in ontik olarak ayrı bir karakter taşıması onun kendi Varlığını sorun etmesiyle ilgilidir. Çünkü Dasein, Varlık ile doğrudan ilgilidir. Dasein kendisini kendi Varlığı içinde anlamaktadır. Varlık da kendi Varlığı sayesinde Dasein'da açığa çıkmaktadır. Varlık anlayışı, Dasein'in Varlığının karakterini belirler. Dasein'in ontik olarak biricik oluşu onun ontolojik olmasıyla ilgilidir. Ancak Dasein'in burada ontolojik karakter taşıması henüz bir ontoloji oluşturulduğu anlamına gelmez. Bu durum tam anlamıyla Dasein'in ön-ontolojik karakter taşıdığı anlamına gelir ki, bu da Dasein'in ontik-varlık olduğu anlamında değil, bir Varlık anlayışına sahip olması anlamındadır (Heidegger, 2000/a: 32). Dasein, Varlık sorusunun uygulayıcısı konumundadır. Çünkü Dasein Varlığı kendi Varlığında konu ettiğinden Varlık Dasein'dan, Dasein da Varlıktan ayrı düşünülemez. Dasein ile Varlık arasındaki bu bağ, Dasein'in diğer varolanlar arasındaki biricikliğini de ortaya koyar. O, sıradan bir varolan değil, varolanların Varlığıdır.

Dasein kendisini kendi varoluş olanaklarıyla anlayan, bu olanakları seçen, bu olanakların içinde var olan ve bu olanaklarla gelişen bir varolandır. Bu nedenle varoluş sorusu yalnızca varolarak çözülebilen bir sorudur. Bu bağlamda bize öncülük eden anlayış egzistansiyel (existentiell) anlayıştır. Varoluş sorusu ise Dasein'in ontik ilişkilerine işaret eder. Bu da varoluşun ontolojik yapısının teorik olarak şeffaf hale getirilmesi anlamına gelmez. Bu soru varoluş yapılarının analiz edilmesini amaçlayan bir sorudur. Buradaki söz konusu varoluş yapılarına ise egzistansiyalite (existentiality) denilmektedir. Egzistansiyalitenin analizi ise egzistansiyel olmayıp, egzistansiyal olan anlama karakterine sahip olacaktır (Heidegger, 2000/a: 33). Yani Varlığın anlamı, Dasein'in varoluş olanakları ve onun bir egzistansiyali olan anlama yoluyla ortaya çıkarılabilecektir.

Dasein, diğer varolanlar arasında bazı öncelikleri ile ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, varoluşun karakterini belirleyen Varlık yapısına sahip olan varolan olarak *ontik* öncelik, ikincisi de Dasein'in kendisi için belirleyici olan varoluş üzerinde kendi kendisiyle ontolojik olmasına işaret eden *ontolojik* öncelik, üçüncüsü de Dasein'in her türlü ontolojilerin olanaklılığı için *ontiko-ontolojik* koşul olmasıdır. Böylelikle de Dasein'in diğer varolanlar arasında neden ontolojik olarak öncelikle sorgulanması gerektiği de açıklığa kavuşmuş olur (Heidegger, 2000/a: 34). Dasein, varoluş olanaklarından hareketle ontik varlığı üzerine ontolojik Varlığını kurabilme karakterine sahiptir. Bu nedenle Dasein, diğer varolanlardan ayrı olarak ontiko-ontolojik özelliğe sahiptir.

Varlığın anlamı nedir? sorusunda incelenecek olan ve sorulan, Varlığın ne tür bir şey olduğu değil, Varlığın anlamının ne olduğudur. Dolayısıyla bir şeyi incelemek için yapılan inceleme ile bir şeyin anlamının ne olduğunu incelemek için yapılan inceleme birbirinden farklıdır. Heidegger'in temel amaç olarak gördüğü inceleme ise bir şeyin anlamının ne olduğuna yani Varlığın anlamına ilişkin olan incelemedir. Bu inceleme ise Dasein'da kendisini açığa vurur. Dolayısıyla Dasein, Varlığın anlamının sorgulandığı varolandır. Varlığın anlamı sorusu Dasein'in varoluş olanaklarında sorgulandığı için, bu sorunun yanıtını matematik, teoloji ya da diğer bilimlerin vermesi mümkün değildir. Çünkü bilimlerin yaptığı sorgulama ontik sorgulamadır, bu nedenle de bilimler Varlığı bir nesne olarak görerek, onu kavramsal olarak açıklama yoluna giderler. Oysaki Dasein'in Varlığını ancak kendi varoluş olanakları verebilir. Bu da öncelikle ontik yapısını kavrayan Dasein'in ikinci olarak ontolojik yapısını kavramasıyla olanaklıdır. Bu özelliğiyle o, ontiko-ontolojiktir (Çüçen, 2003: 39-40).

Dasein, ontolojik bakımdan öncelikle sorgulanan varolan karakterine sahip olmasıyla, Varlığın anlamı sorusunda başrolü üstlenir. Çünkü Dasein, yalnızca bir varolan değil, kendi varoluş olanaklarını gerçekleştirebilen, kendi Varlığını anlayabilen ve bunun yanında başka varolanları da anlama karakterine sahip olan varolandır. Bunların yanında en önemlisi, Varlığın anlamı nedir? sorusunu sormaya cesaret edebilen tek varolandır. O bu karakteriyle diğer varolanlar arasından sıyrılarak biricik konumuna ulaşır. Çünkü "Ontik olarak Dasein kesinlikle sadece bize yakın olan değil hatta biz olan, her birimiz olan ve kendimiz olan olarak en yakın olandır. Buna karşın ya da tam da bu nedenle, ontolojik olarak bize en uzak olandır." (Heidegger, 2000/a: 36).

Dasein'in Varlığının anlamını belirleyen şey zamansallıktır. Dasein'in Varlık gibi bir varolanı anlayıp yorumlayabilmesi ancak zaman ile olanaklıdır. Zaman, hem Varlığın kendisini anlayan Dasein'in Varlığı olarak hem de Varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle açıklanmalıdır. Fakat burada bahsedilen zaman kavramının sıradan zaman kavramından ayrılması gerekmektedir. Sıradan zaman anlayışı, Aristoteles'ten başlayarak Bergson'a kadar devam eden ve hatta hala da sürmekte olan geleneksel bir zaman anlayışını ifade eder. Buradaki önemli olan şey bahsi geçen zaman kavramı ile sıradan zaman anlayışının zamansallık (temporality) ile ilgisinin olup olmadığının ortaya çıkarılmasıdır. Böylece sıradan zaman kavramının hakkı teslim edilerek, Bergson'un zaman derken aslında mekânı kastettiği fikrine de karşı durulacaktır. Varlığın anlamı sorusunun somut yanıtı da zamansallığın ortaya konulmasıyla bulunabilecektir (Heidegger, 2000/a: 39-40). Zamansallık, Heidegger'e göre geleneksel ontolojilerde unutulmuş ve Varlıkla ilişkilendirilmeyen bir başka şeydir. Varlık, felsefe tarihinde hep zamandan kopuk şekilde tasarlanmıştır. Oysaki Varlık, zamansallığı ve dolayısıyla tarihsel karakteriyle anlamını bulabilen bir yapıdadır. Bu nedenle Dasein'in zamansallığı, Varlığın anlamı sorusunda önemli bir yere sahiptir. Dasein'in zamansallığı ileriki bölümlerde detaylı olarak ele alınmıştır.

Heidegger, Varlığın bütün olarak zamansal olduğu görüşüyle fazlaca göndermede bulunduğu ve çok şey öğrendiği Grek filozoflarından ayrılmaktadır. Çünkü Grek felsefesinde Varlık, *cevhre* ya da *ousia* olarak anlaşılakta ve *ousia* da vücuda geliş ile özdeş olarak görülmektedir ve hakiki olarak vücuda gelenin de kalıcı ve değişmez olarak, ne geçmiş ile ne de gelecek ile bağlantısı vardır. Dolayısıyla Varlık, Platon, Aristoteles ve sonraki felsefelerde zamandan bağımsız olarak düşünülmüş, yüce olan ile özdeşleştirilmiş ve böylece de ontoloji teolojik bir yapıya dönüşmüştür. Heidegger işte bu yapıdan uzak durarak Varlığı ne bir Tanrı ne de Alman idealizmindeki gibi bir dünya-temeli olarak görür. Çünkü Varlık Heidegger'e göre, zamansaldır ve zamansallık Varlığın özüdür (Gray, 2008: 152). Heidegger Varlığın zamanla olan bağımlı şu şekilde belirtir:

...Varlık bir şey midir? Varlık, gerçek bir varolan gibi zamanda mıdır? Varlık hiç var mıdır? Eğer olmuş olsaydı o zaman onu hiç tartışmasız varolan bir şey olarak tanımamız ve sonuçta onu diğer varolanlar arasında bir varolan olarak bulmamız gerekecekti. Bu konferans salonu var (is). Bu konferans salonu

aydınlatılmış (dır). Bu aydınlatılmış konferans salonunu biz bir defada tanırız, varolan bir şey olarak ayrılmış yerlerle değil. Fakat bütün konferans salonunda bu ‘var’ı nerede buluyoruz? Şeyler arasında hiçbir yerde Varlığı bulmuyoruz. Her şeyin kendi zamanı vardır. Fakat Varlık bir şey değildir, zamanda değildir. Yine de mevcut olma (presencing) olarak Varlık zaman aracılığıyla, zamansal olan aracılığıyla mevcudiyet (presence) olarak belirlenmiş kalır (Heidegger, 2001/a: 15).

Ontoloji tarihinin yıkımı olumlu bir amaca sahip olduğundan, bu tarih içinde Varlık yorumlanırken zamansallığın işin içine katılıp katılmadığı ve zamansallığın ele alınıp alınmadığı önemlidir. Heidegger’e göre, ontoloji tarihine bakıldığında zamansallık ile ilgili görüşleriyle ön plan çıkan ilk düşünür Kant’tır. Ancak Kant, Varlık sorusunu tamamıyla ihmal etmesi ve bununla ilgili olarak da Dasein’a tematik bir ontoloji sağlamakta yetersiz kalması gibi nedenlerden dolayı zamansallığı gözden kaçırmıştır. Bunun yerine Kant, öze ilişkin fikirleri bakımından Descartes’ın yolunu tutmuştur. Dolayısıyla Kant, zaman fenomenini özneye geri taşımakla birlikte, geleneksel sıradan zaman anlayışından yana olmuştur. Zamanın sıradan bir şekilde anlaşılması Kant’ı, zamanın transandantal belirlenim fenomeninin işlevi ve yapısı içinde çalışmaktan yoksun bırakmıştır. Geleneğin bu ikili etkisi yüzünden de *zaman* ile *düşünüyorum* arasındaki ilişki daha da karanlığa itilmektedir. Heidegger’in Kant’tan sonra yıkımla ilgili olarak ele aldığı filozof ise Descartes’tır. Descartes, Heidegger’e göre, Varlık sorusunu ihmal etmiş ve mutlak olarak cogito’dan şüphe edilemeyeceğini savunarak, söz konusu ettiği varolanın Varlık sorusunu sormaktan muaf olduğunu düşünmüştür (Heidegger, 2000/a: 45-46). Heidegger’in Kant ve Descartes eleştirileri aynı noktada birleşir. Her iki filozof da zaman fenomenini gözden kaçırmıştır. Daha doğrusu özellikle Kant, zamansallıktan değil, geleneksel zamandan yana olarak Varlık sorusunun uzağında kalmış ve Descartes’ın özne-nesne ayrımında Varlık sorusunu sormaktan uzak olan *cogito*’sunun gölgesinde kalmıştır. Yani Varlığın anlamı sorusu ne Kant’ta ne de Descartes’ta yer bulamamıştır.

Varlığın anlamının unutulmuş olduğunu öne sürmesi nedeniyle *Varlığın anlamı nedir?* sorusunu yeniden sormayı kendisine amaç edinen Heidegger’e göre, aslında Varlık sorusu tamamıyla unutulmamıştır. Heidegger yalnızca bu sorunun felsefe açısından daima bir sorun olduğunu hatırlatma amacındadır. Geleneksel metafizik,

kendi temelleri üzerinde düşünmemiş ve yolunu şaşırmıştır. Bu nedenle de Heidegger, Varlık sorusunun yeniden gündeme getirilmesini ve derin olarak ele alınması gerektiğini düşünerek, geleneksel metafiziği yıkıma uğratmayı gerekli görmüştür. Onun düşüncesi Platon'dan beri unutulagelen ya da metafiziğin gerçekten sorgulamadığı ve metafizik düşüncenin temelinde yatan Varlığın anlamını bir araya getirmek peşindedir. Çünkü metafizik aslında Varlığın Platon düşüncesiyle birlikte unutulmaya başlamasıyla doğmuştur (W.J. Richardson, 1963'den akt. Babu, 2010: 20).

Heidegger'e göre felsefe tarihi, Varlığın unutulduğu tarihtir ve bu da *Varlığın doğruluğunu/hakikatini* verebilecek olan *Varlık ve varlık (Being and beings)* arasındaki ontolojik ayırım ile belirlenebilir. Özellikle St. Thomas Aquinas gibi Skolastik felsefenin büyük filozoflarının sistemlerinde olduğu gibi, *öz (essence)* ile *varoluş (existence)* arasında yapılan ayırım Varlığın unutulmasının temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla Varlık ve varlık arasında yapılacak olan ayırım, öz ile varoluş arasında yapılan ayırımın yerini almak durumundadır (Babu, 2010: 21). Çünkü Varlık, biricikliği ve kendiliğiyle var olan bir varolanın Varlığıdır. Varlık, kendi olandır, tümel olan ya da belli bir gurubu temsil eden bir yapıda değildir. Bu nedenle de Varlık, varlık ya da varlıkların toplamı değildir. Varlık, otantik varoluşuyla kendini ortaya koyabilendir.

2.1. Varlığın Anlamı Sorusuna Yöntem Arayışı: İki Tip Fenomenoloji

Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğini fenomenolojiden ayrı düşünmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü Heidegger'in, hermeneutiğinin çıkış noktasını oluşturan '*Varlığın anlamı nedir?*' sorusunu araştırmak için kullandığı yöntem fenomenolojidir. Ancak Heidegger'in düşüncelerine giriş yapmadan önce hocası ve fenomenolojinin kurucusu Husserl'in fenomenoloji görüşlerine değinilmesi ve belli bazı kavramlarının açıklanması, Heidegger'in hermeneutiğinin anlaşılması bakımından önemlidir. Bu nedenle çalışmanın bu aşamasında fenomenolojinin anlamı, fenomen kavramı ve Edmund Husserl'in görüşleri, fenomenolojisinin temel kavramları bağlamında serimlenecektir.

Fenomenoloji, yaşantıların ve önümüzde duran dünyanın bütün sınırını ve bu deneyimleri kuran fenomenleri, insan bilincine verildikleri şekliyle, otantik biçimde betimleyerek, etraflıca açıklamayı kendisine amaç edinir. Fenomenoloji, şeylerin kendilerine dönüş çağrısıdır (Primožic, 2013: 22). Fenomenoloji bir akım ya da yeni bir sistem olmaktan ziyade, öncelikle doğrudan doğruya kendisini gösteren fenomeni

betimleyen bir yöntemdir. Fenomenleri ele alış tarzı olarak doğa bilimlerinden ayrılan fenomenoloji, empirizmle bir zıtlama içinde olup, çıkış noktası olarak epistemolojiyi ele almaya da karşıdır. Dolayısıyla fenomenoloji bu açıdan bakıldığında 19. Yüzyılın hâkim düşünce yollarına karşıt bir tutum sergiler. Bu karşıtlık içinde de kendisine konu olarak ancak akılla erişilebilen idelerle ilgili içerik olan özleri edinmiştir (Akarsu, 1994: 147).

Heidegger'e göre 19. yüzyılın sadece görülebilir şeylere yani fiziksel fenomenlere ağırlık veren bilimsel anlayışı, hiçbir zaman görülemeyen şeyler üzerine çıkarımlarda bulunmamıştır. Bu anlayışa göre bir şey eğer görülebiliyorsa bu görülebilirlik ancak ve ancak bir deneyimle mümkün olabilmektedir. Bu baskın görüş sonraları felsefe ve insan bilimlerini de himayesine alırken, felsefe özellikle mantığın ağır bastığı bir bilim teorisi halini almıştır. Buna karşılık epistemoloji de hakiki ve doğru bilginin (sadece bilinçte bulunan) ancak doğa bilimleri ile gerçekleşebilir bir şey olduğunu öne sürmüştür. İşte 19. yüzyılın hâkim anlayışı karşısında Alman filozof Dilthey, insan bilimlerinin çok farklı bir alana sahip olduğunu, kendisine has kavramsal araştırmalara ve argümanlara sahip olduğunu söyleyerek insan bilimlerini doğa bilimlerinden kurtarma çabası içinde olmuştur (Heidegger, 1999: 53-54). Heidegger'in sözünü ettiği bilimsel anlayış doğrudan pozitivist bilim anlayışıdır. Pozitivist bilim anlayışı özellikle 19. yüzyılda ön plana çıkarken sadece doğa bilimlerinde değil insan bilimlerinde de etkisini göstermiştir. Bu anlayışa göre bilim için her şey fiziksel fenomenlerden ibarettir ve insan da bu bağlamda fiziksel bir fenomen olmaktan öteye gidemez. Dolayısıyla insan da bu anlayışla birlikte düşünen, bilinciyle, akıyla ön plana çıkan, psikolojisiyle diğer canlılardan ayrılan bir konkre varlık değil, tüm bilimler için nesnel olan bir fiziksel fenomen halini almıştır. Bu bakımdan özellikle Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimlerini ayırma çabası bu anlayışa karşı bir tepkidir. İnsanın hak ettiği değeri alabilmesi adına yeni bir anlayışın ortaya çıkması şarttır ve bunu da insan bilincini ön plana çıkaran karakteriyle Edmund Husserl fenomenolojisi sağlayacaktır. Husserl'e göre "...her şey... bizim, bilincin bir şeyin bilinci olması keşfimize dayanır." (Heidegger, 1999: 55). İşte Husserl'in bu düsturuyla pozitivist anlayışın öne sürdüğü fiziksel fenomenlerin dışında öz fenomenlerinin de var olduğunu ortaya koyan fenomenolojik yöntem ortaya çıkmış olacaktır.

2.2.1. Heidegger'in Önceli Olarak Edmund Husserl ve Transandantal Fenomenoloji

Husserl'e göre *fenomenoloji*, "...bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yönteme ve düşünme biçimine işaret eder: Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönteme." (Husserl, 2003: 51). Husserl, fenomenolojinin felsefede açtığı yeni boyutu ve onun yeni bir yöntem oluşunu şu sözleriyle dile getirir:

Tekrar ediyorum, her türlü doğal bilgiye karşı, felsefe yeni boyuttadır ve bu yeni boyut -meczâî anlatımda dile geldiği gibi- eski boyutlarla temel bağlantılara sahip olsa da, yeni, temelden yeni bir yöntem, "doğal" yöntem karşısında yeni bir yöntemdir. Bunu yadsıyan, bilgi eleştirisine özgü olan tüm sorun tabakasını anlamamış, böylece de felsefenin aslında ne istediğini, ne olması gerektiğini; her türlü doğal bilgi ve bilim karşısında felsefeye kendine özgülüğünü, kendine özgü olma hakkını neyin sağladığını anlamamış demektir (Husserl, 2003: 54).

Husserl'e göre, görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alan fenomenoloji, saf görme yoluyla karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Hiçbir zaman kuramlaştırmaz, matematikleştirmez. İlkeler olarak nesnel bilimlerin olanaklılığına egemen olan temel kavram ve ilkeleri açıklayan fenomenoloji, nesnel bilimin başladığı yerde biter. Dolayısıyla fenomenoloji Husserl'e göre tamamen başka ödevleri ve yöntemleri olan bir bilimdir (Husserl, 2003: 82-83). Husserl'e göre, fenomenoloji aracılığıyla felsefe, kesin bir bilim olma idealindedir. Ancak bu kesinlikten kastedilen doğa bilimlerinin kesinliği gibi nesnel bir kesinlik değildir. Felsefenin kesinliği, fenomenolojik yöntemin uygulanması sonucunda elde edilen öz fenomenlerinin varlığının kesinliğidir. Bu bakımdan fenomenoloji, nesnel bir bilim değildir.

Husserl'in yeni bir bilim olarak nitelediği fenomenoloji, çağımızda kendisini iyiden iyiye her alanda hissettiren ve matematikleştiren ya da sembolleştiren yöntemler olmadan da, çok kesin ve gelecekteki tüm felsefeler için belirleyici bilgiler ortaya koyan bir bilim demektir. Dolayısıyla çağımızın atacağı en büyük adım da, bu yeni kurulan bilimin farkına varmaktır (Husserl, 2007: 71-72). İnsanı devre dışı bırakan nesnel

bilimlerin aksine bu yeni bilim, insan bilincini merkeze alarak bir anlamda her şeyi matematikselleştirerek soyut hale getiren nesnel bilimlere ve bilhassa onların kullandıkları yöntemlere bir tepkidir. Bu bakımdan daha çok bir yöntem olarak göze çarpan bu yeni bilimin temel kavramlarının ve aşamalarının açıklanması gerekmektedir.

2.2.1.1. Fenomen

Fenomenoloji, doğrudan fenomenlerle ilgilidir. Bu nedenle öncelikle fenomen kavramının anlamının ortaya konulması gerekmektedir. Fenomen, en genel anlamıyla, bizi çevreleyen dünyada duyular vasıtasıyla algılanan herhangi bir nesne, algılanan şey, gözlemlenebilen olay ya da olgu anlamına gelmektedir (Cevizci, 2010: 654). Husserl'e göre ise *fenomen*, görünen (Erscheinen) ile görünen şey (Erscheinendem) arasındaki özsel bir bağlantı nedeniyle çift anlamlı olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisini ifade eder. Fenomen, algılanması, hatırlanması ya da hayal edilmesi önemli olmaksızın, bilinçte görünen şey demek olup, duyuların değişim içinde sundukları nesnelere bilinçteki değişmeyen özlerine karşılık gelir (Küçükalp, 2009: 352). Bu anlamıyla fenomen, Kantçı anlamda ardında bir numeni barındırmayan ve bizzat bilincin ortaya çıkardığı öz fenomenidir. Bu nedenle diğer bilimlerin fenomenlerinden farklılık arz etmektedir.

Fenomenoloji, fenomenlerin bilimi demek olduğundan fenomen, literatürde bazı karışıklıklara da sebep olmaktadır. Çünkü fenomenlerden bahseden birçok bilim vardır. Sözelimi fizik, fizik fenomenlerinden, psikoloji, psikolojik fenomenlerden, sosyoloji, kültür, toplum ve tarih gibi fenomenlerden bahseder. Bu nedenle fenomenolojinin fenomenleri ile diğer bilimlerin fenomenleri arasında fark vardır. Husserl'e kadarki dönemde fenomen kavramı sadece olgular için kullanılmaktaydı. Oysaki fenomen, öz fenomenidir. Olgu fenomenleri ise realiteye ait olan ve burada karşımıza çıkan fenomenlerdir. Bu fenomenler, doğal tavra karşılık gelen fenomenlerdir. Öz fenomenlerinin ortaya çıkabilmesi ise fenomenolojik refleksiyona dayanan, fenomenolojik tavrın alınması sonucuna bağlıdır (Mengüşoğlu, 1945: 49). Diğer bilimlerin fenomenleri olgu fenomenleri olduğundan bu fenomenler doğrudan duyular vasıtasıyla algılanabilmektedirler ve bu fenomenlerin ortaya çıkarılabilmeleri için özel bir yöntem gerek yoktur. Ancak fenomenolojinin konusu olan öz fenomenlerinin ortaya çıkarılması için fenomenolojik tavra yani fenomenolojik yöntem gerek duyulmaktadır.

Fenomenolojinin temel konusunu oluşturan *fenomen (phainomenon)*, görünen, kendisini gösteren, görünüş, filozofların tabiriyle; varolan bir dünyada kendini gösteren anlamına gelmektedir. Fenomenler, anlamlarını doğal tavrın genel savına borçludurlar. Ancak Husserl fenomenolojisinde fenomenler, varlıklarını doğal tavrın ötesinde ortaya çıkmaktadırlar yani bu fenomenlerin ortaya çıkmaları için doğal tavrın bırakılması gerekmektedir. Çünkü Husserl'in fenomenleri, salt, transandantal fenomenlerdir. İşte bu nedenle Husserl'in fenomenolojisi transandantal fenomenoloji adıyla anılmaktadır (Uygur, 2007: 85-86).

Husserl'e göre transandantal fenomenolojinin önemi onun sistematik gelişimi içinde, tüm kavranılabilir apriori bilimlerin sistematik birliği olarak Leibnizci evrensel ontoloji düşüncesini transandantal fenomenolojik yöntemi kullanarak, dogmatizmin üstesinden gelen yepyeni bir zeminde gerçekleştirmesiyle anlaşılabilir. Çünkü fenomenoloji, transandantal fenomenlerin ve özellikle de bu fenomenlerin içinde somut olarak bulunduğu sentetik bütüncül yapıların bilimidir ve tüm kavranılabilir varlıkların apriori bilimidir. Fakat yalnızca nesnel olarak varolan varlıkların bütünlüğünün bilimi değil, varlığa ilişkin anlamını ve geçerliliğini bağlantılı yönelimsel ilişki ile kuran ve genel olarak varlığın somutlaşmasındaki bilimdir. Böyle bir bilim transandantal olarak kendinden kanıtlanabilir şekilde ortaya çıkarılacak olan transandantal varlığı da içerecektir. Buna uygun olarak gerçekleşen fenomenoloji ise yanılmalı olan ve tümüyle kuşatıcı olan ontolojiye karşılık, hakiki evrensel ontolojidir (Husserl, 2010: 44). Transandantal öz fenomenlerinin ortaya çıkması için gerekli olan aşamalardan biri, fenomenolojik tavrı almaktır. Bu nedenle fenomenolojik tavrın nasıl alındığı açıklanmalıdır.

2.2.1.2. Doğal Tavrı-Fenomenolojik Tavrı

Öz fenomenlerinin ortaya çıkabilmesi fenomenolojik tavra dayandığına göre, bu safhada *fenomenolojik tavrın* ve dolayısıyla da *doğal tavrın* açıklanması uygun olacaktır.

Husserl, *doğal tavrı*, insan bilincinin doğal hali olarak tanımlar. İleride de bahsedileceği üzere epokhe bu tavrı, bilinçten ayrı tutarak parantez içine alır. Husserl *fenomenolojik tavrı* ise bilinçli yaşamın nesnesine sahip olan, şeylerin bilince verilmiş yolları olarak tanımlar. Fenomenolojik tavrı, epokhenin sonucudur. Çünkü fenomenolojik tavrı kendisini ancak ve ancak doğal tavrın daha açık bir ifadeyle doğal

dünyaya dair tüm yargıların paranteze alınmasıyla gösterebilir. Doğal tavrıda özne, herhangi bilinen bir nesne gibi ilgi konusu yapılamaz. Doğal tavrıda basit olarak nesnenin varoluşunun kesinliği yaşanır ki, bu da *doğal tavrın genel savıdır*. Doğal tavrın genel savı bu dünyanın yani doğal dünyanın var olduğuna dair sarsılmaz bir güven duymaktır. Fenomenolojik tavrıda ise ilgimi, düşündüğüm nesnenin olgusuna yönlendiririm. Bu nesne, *Ben'im* ve düşünme eylemiyle ilişkili olduğu düşünülen şey olup, dünya içinde bağımsız bir varlık olarak değil düşünme eylemine bağlı olan bir şey olarak görülmektedir. Yani bu nesneyi ben var ederim. İşte bu nesne, *fenomen* ya da *yönelimsel nesne* olarak adlandırılır (Velarde-Mayol, 2000: 48-49). Doğal tavrı, insanın dünyada sorgulamadan kabul ettiği bilgilerin, varsayımların ve yargıların yanı sıra, bilimlerin elde ettiği verileri de kapsamaktadır. İnsan bu verileri sorgulamadan ya da herhangi bir düşünsel, sezgisel ya da fenomenolojik işleme sokmadan doğrudan kabul etmektedir. Bu bakımdan doğal tavrı bir bakıma dogmatiklik de taşımaktadır. Böyle bir dogmatikliğin içinde insanın öz fenomenlerine ulaşması ise olanaksızdır. Çünkü bilimler bir nesneyle ya da fenomenle ilgili ortaya ne koyuyorlarsa o kesinlikle doğrudur. Dolayısıyla sorgulanmasına gerek de yoktur. Oysaki öz fenomenlerine ulaşmanın yolu, bu tavrın terk edilmesine bağlıdır. Bu tavrı bıraktıracak olan tavrı ise fenomenolojik tavrıdır. Yani dünyada karşılaşılan şeylerle ilgili her türlü varsayımın, yargının paranteze alınması ve terk edilmesi gerekmektedir.

Husserl'e göre, fenomenolojik tavrıda doğamızla ilgili olan eylemleri doğal olarak etkilemek yerine, her türlü varsayımlar devre dışı bırakılır ve bu varsayımlarla herhangi bir şekilde ilişki kurulmaz. Tüm kavrama (seizing) ve sorgulamalar, kendi mutlak varlığının içindeki saf bilince yöneltilir. Bundan sonra tüm fiziksel nesnelere, yaşayan varlıklarıyla ve insanlarıyla bütün dünya paranteze alınıp bir anlamda epokhenin kapsamına alındığında geriye kalan şey ise; *fenomenolojik kalıntıdır* (*phenomenological residuum*). Dolayısıyla her şey kaybedilmemiştir fakat aksine, doğru olarak anlaşılan, kendi içinde kendisini içeren, kendi içinde kendisini kuran mutlak varlık kazanılmıştır. Kısaca özetlenecek olursa doğal tavrıda, basit olarak tüm eylemler, bizim için orada bulunan dünya tarafından etkilenir ve yalnızca kendisini göstermeyip olgusal olarak *elimizde şey*'ler olarak tabir edebileceğimiz nesnelere ile ilgili olarak algılarımız ve deneyimlerimiz doğal olarak (naively) yaşanır. Her şey olduğu gibi kabul edilir. Fenomenolojik tavrıda ise genel olarak düşünümsel varsayımların herhangi bir şeyden etkilenmesini engelleriz, etkilenen varsayımları paranteze alırız ve bu aşamadan

sonra bu varsayımları işin içine katmayız. Varsayımlardan etkilenmek yerine, doğrudan bu varsayımlara yönelik refleksiyon eylemlerini etkileriz ve onları mutlak varlık olarak kavrarız (Husserl, 1983: 113-114).

2.2.1.3. Fenomenolojik İndirgeme ve Epokhe

Fenomenolojik tavrın gerektirdiği bir diğer süreç ise *fenomenolojik indirgeme* ile *epokhe*dir (ἐποχή). Husserl'in indirgeme olarak bahsettiği şey, kendini gösteren her ne ise onun kendini nasıl gösteriyorsa o biçime geri götürme anlamına gelir. Yani bir şey ne ise odur; Husserl'in bakış açısıyla, doğal dünyaya dair tüm yargılardan bağımsız olarak kendisini gösterendir. Fenomenolojik indirgeme, bir şeyi kendi *eidōs*'una, kendi özüne geri döndürme eylemi olup aynı zamanda bir şeyin bir şey olarak ortaya çıkışını da sağlar (Waldenfels, 2010: 37). Bir şeyin bir şey olarak ortaya çıkışı, Husserl'in 'şeylerin kendilerine geri dönüş' idealinin gerçekleşmesine işaret etmektedir. Sözelimi dünyada benim karşılaştığım kırmızı olan bir elma, bana kırmızının kendisini vermez. Çünkü kırmızılık bir nesne olan elma ile bütünleşmiş bir yapıda değildir. Yani kırmızı, dünyada sadece kırmızı elma olarak değil, kırmızı elbise, kırmızı, ayakkabı vs. şeklinde de bulunabilir. İşte bu nedenle kırmızının kendisine ulaşabilmek için kırmızı ile birlikte düşünülen her türlü nesnenin ve bu nesnelere ilgili tüm yargıların ve varsayımların bir kenara bırakılması gerekir. Böylece kırmızılık özüne (öz fenomeni) ulaşmak mümkün olabilecektir.

Husserl'e göre fenomenoloji özü görüleme bilimidir. Yani fenomenoloji şeylerin kendilerine dönüş çağrısıdır. Şeylerin kendileri ise tam olarak şeylerin özü demektir. Şeylerin özüne ulaşmamızı sağlayacak olan indirgemelerin ilki eidetik indirgemedir. Dolayısıyla öncelikle eidetik indirgemenin açıklanması önemlidir. Doğal tavidan fenomenolojik tavra geçişi sağlayacak olan bu indirgeme, bizim olgular alanından özler alanına yükselmemizi sağlayacak olan aşamadır. "Ancak Husserl bu metodun, dünyayı merkezileştiren 'doğal tutum/dogmatik tutum'dan radikal biçimde ayrılmamıza yeterli olmayacağını, bunun için özgül biçimde aşkın ikinci bir indirgemenin gerekli olduğunu öne sürer." (Utku, 2007: 189). İşte gerekli olan bu ikinci indirgeme türü fenomenolojik indirgemedir.

Husserl, fenomenolojik indirgemedeki nesnelere doğal özelliklerinin hiçbirisini kaybetmediğini söyler. Sözelimi bir ağacın fenomenolojik indirgemenin sonraki varoluşu, indirgemenin önceki özelliklerine (yeşil olma, bitkisel yaşam vb.) aynen

sahiptir. Ama burada önemli bir farklılık vardır. O da, fenomen olarak gördüğüm, anladığım ve algıladığım şeyin nesnesinin var olup olmadığını önemsemeden benim için kesinlikle apaçık olduğudur. Bilincim için kesin bir bilgi olarak bu gördüğüm, anladığım fenomene dair hiç kimse soru dahi sormaz (Velarde-Mayol, 2000: 48). Fenomenolojik indirgemeye tabi tutulan nesnelere, nesne olma özelliklerini kaybetmezlerken, bu nesnelere özellikleri olarak düşünülen ve indirgeme sonunda elde edilen fenomenlere bizzat ben ulaştığım için, bu fenomenlerin varlığının bilgisi kesindir.

Yalnızca benim bilincim için kesin olarak bilgisine ulaşılabilen bu fenomene ulaşmayı sağlayan araç ise *fenomenolojik epokhe*dir. Uzak durma, yargıyı askıya alma anlamlarına gelen Grekçe kökenli bir kelime olan *epokhe* (ἐποχή), Grek şüphecilerine göre, şüphe etmenin felsefî bir sonucu ve bir tür felsefî yaşam biçimidir. Descartes'a göre ise felsefî bir yaşam biçimi olmaktan ziyade düşüncelerini ortaya koymada yardımcı görev üstlenen ve felsefesinin temeli olan metodik şüphe olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl hem Grek hem de Descartes düşüncesindeki epokhe anlayışına kısmen katılmaktadır. Husserl epokheyi, Grek şüphecileri gibi kullanır fakat onun için epokhe bir sonuç değil, bir yöntemdir. Onun epokhesi Kartezyen şüphe gibi de değildir. Epokhe, askıya alma durumunda birtakım sorular sormak demek değil, herhangi bir şeye dair kesin ve apaçık bilgiler elde etmek için o şeyi reddetmeden askıya almayı ifade eder. Yani tamamıyla reddetmek değil, o şeyle ilgili her türlü yargıyı askıya alma söz konusudur (Velarde-Mayol, 2000: 47-48). Grek şüphecilerinde epokhe yani şüphe doğru bilgiye ulaşmayı sağlayan bir araç değil, doğrudan bir amaçtır. Çünkü her şeyden şüphe edilir ve sonunda bir bilgiye ulaşma gayesi yoktur. Descartes'ta da bir dizi aşamadan sonra kendisinden şüphe edilemeyen kesin ve apaçık bilgiye ulaşmayı sağlayan bir yöntemdir. Husserl'de ise epokhe, öz fenomenlerine ulaşma yolunda karşılaşılan bir şeyle ilgili her türlü yargının askıya alınması durumunu ifade eden bir araçtır. Bu nedenle de Husserl'in epokhesi her ne kadar Descartes ile benzerlik gösteriyormuş gibi görünse de, hem Grek şüphecilerinden hem de Descartes'ın metodik şüphesinden ayrılır.

Husserl'in başlangıç noktası Descartes'ın çıkış noktasını andırır. Descartes'ı "ego cogito"ya götüren kuşku, daha kökten, psikolojik öğelerinden arındırılarak, Tanrının güvencesine de gerek duyulmadan işlenir Husserl'de. Her şeyden kuşku, yetkin

bir özgürlükle ele alınır. Kuşku, varolanı etkilemez. Doğal savın "askıya alınmasını" şart koşar. Alıştığımız nesnel dünyada ne varsa "işleyiş dışına atılır." "Ona kapımızı kapatırız." "Paranteze alırız." (İnam, 1995: 33).

Fenomenolojik epokhe, herhangi bir şeye dair yargılamadan kaçınmayı ifade eden bir tür paranteze alma durumudur. Ancak bu durum olguların varoluşlarından şüphe etmek anlamına gelmeyip, olgusal varoluşun eylemin (aktın) dışında tutulduğu önyargısız bir felsefeye ulaşmak için kullanılan bir yöntem vurgu yapar. Fenomenolojik epokhe, varoluşsal olguları paranteze alır ve yalnızca bilinç için fenomeni ortaya çıkarır. Fenomenolojik indirgeme her şeyi kendi görünüşünü ifade eden fenomenine indirgemek demektir ve bu görünüşler bilinç içindir. Sözgelimi, şu anda algıladığım bir ağaç, bilincim için saf bir fenomene indirgenir. Bunu başarmak ise bu ağacın varoluşunu paranteze almakla olanaklıdır. Paranteze almadan sonra geriye kalan şey ise yalnızca benim için bir görünüştür ve bu görünüş aynı zamanda zihinsel olan bir görünüştür. İşte bu indirgemedede bana görünen şeye de *fenomen* adı verilir (Velarde-Mayol, 2000: 48).

Fenomenolojik epokhenin ilk amacı doğal tavrı almayı engellemek ve doğal tavrın genel savını yürürlükten çıkarmaktır. Doğal tavrı almanın genel savı, doğal dünyanın, taşıdığı varlıklar ve benleri ile birlikte gerçekten varolduğu ve dünyanın benim algıladığım gibi var olduğudur. Gündelik yaşamda bilincinde olduğum dünya benden önce var olmuştur ve benden sonra da var olacaktır. Dolayısıyla ben algılasam da algılamasam da var olan dünyaya dair olan doğal tavrı, epokhe ile yürürlükten kaldırılır (Sözer, 1976: 21). Doğal tavrı fenomenolojik indirgeme yoluyla devreden çıkarılınca fenomene giden yol açılmış olur. Çünkü fenomene ulaşmayı engelleyen en önemli faktör doğal tavrın genel savıdır.

Husserl, fenomenolojik epokhe ile ilgili olarak, mümkün olduğu kadar yargıda bulunulabilen her türlü nesnelliği, her türlü varsayımı ve her türlü yargıları değiştirme konusunda özgür olduğumuzu belirterek, bunu yaptıktan sonra geriye değiştirilmemiş hiçbir yargının kalmayacağını vurgular. Bunu yapmadaki amacını ise yeni bir bilim dalı keşfetmek olarak gösterir. Bu yeni bilim dalını ortaya çıkaracak olan ise paranteze almadır. Paranteze almada özgürümdür ancak bu özgürlük, bir sofist gibi bu dünyayı reddetmek, bir septik gibi onun olgusal varlığından şüphe etmek anlamına gelmez.

Fakat beni her türlü zamansal-mekânsal yargıdan uzak tutan fenomenolojik epokhenin kullanılması anlamına gelir. Böylece de doğal dünyayla ilgili tüm bilimler, her ne kadar benim için bulunsalar da, onlara ne kadar hayran olsam da, onlara ne kadar az itiraz hakkım olsa da paranteze alınır ve bunların içinde yer alan hiçbir şey kullanılmaz. Hatta apaçık olsalar bile bu bilimlere ait olan en küçük bir önermeyi kesinlikle kurmam. Bu önermeleri kabul etmem ve hiçbirisi benim için dayanak oluşturmaz. Dolayısıyla bu paranteze alma işleminin sonuna kadar hiçbir önerme kabul edilmemelidir (Husserl, 1983: 60-62). Epokhenin kullanılması hem her türlü yargının askıya alınması anlamına gelirken, hem de öngörülerin işin içine karıştırılmamasını ifade eder. Çünkü doğal tavra ait olan bu öngörüler bizi fenomenolojik indirgeme sürecinde sekteye uğratırlar. Husserl'in önyargıları, öngörülerini fenomenolojik indirgeme sürecinin olumsuzlukları olarak göstermesinin nedeni olarak dış dünyanın anlamlandırılması ve anlaşılmasının istendiği şekilde gerçekleşmemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan önyargılar ve öngörüler dış dünya ile kurulacak olan anlam bağının kopmasına neden olabilecek şeylerdir. Çünkü onlar, şeylerin kendilerine dönüşü engellemektedirler.

Doğal tavra ait olan ve onun karakteristik özelliklerini yansıtan bazı inançların - ki bunlar dış dünya ve bu dünyanın nesnelere varlıklarıdır- askıya alınması anlamına gelen epokhede, nesnelere paranteze alınması ve deneyimlenen nesnelere varoluşsal içeriklerinin askıya alınması söz konusudur. Ayrıca epokhe, bir kişinin dünyanın ya da herhangi bir nesnenin varoluşuna dair inancının tarafsız hale getirilmesi ya da nötrleştirilmesine işaret eder. Bu nötrleştirme, inançları şüpheye, doğal tavrı bilimsel tavra vs. ve sonunda da fenomenolojik tavra dönüştürmede kullanılabilir (Drummond, 2008: 67-68).

2.2.1.4. Bilinç ve Yönelimsellik

Dış dünyayla ilgili tüm yargıların, varsayımların ve tüm bilinenlerin parantez içine alınmasıyla gerçekleşen fenomenolojik indirgeme sonrasında geriye kalan şey ise Husserl'in *fenomenolojik kalıntı* dediği *bilinç*dir. Dolayısıyla Husserl fenomenolojisinin merkezini oluşturan bilincin karakterinin ve yönelimsellik (intentionality) ilkesinin açıklanması önemlidir.

Husserl'in bilinç anlayışı belli yönlerden Descartes'ın *cogito*'sunu anımsatsa da çoğu özeliğiyle Descartes'ın düşüncelerinden ayrılır. Husserl, insanın kendi bilincinin farkında olması konusunda Descartes ile aynı fikirdedir. Ancak, Descartes'ın dış

dünyadan yalıtılmış tözsel bilinç anlayışının aksine Husserl, bilincin bir şeyin bilinci olduğu fikriyle Descartes'tan farklılık arz eder. Husserl'e göre bilinç, tek başına varolan ve nesnesi olmayan bir ruh-zihin hali olmayıp, her zaman bir şeyin bilincidir. Bilinç, kendisi dışındaki nesnelere ihtiyaç duyarak, içeriklerini bu nesnelere vasıtasıyla oluşturmaktadır. Ayrıca bu nesnelere de bilinç için var olmaktadır. İşte tam da bu, Husserl'in rasyonalizm ve empirizmden ayrıldığı noktadır. Husserl'in bilincin bir şeyin bilinci olduğuna dair fikirlerine karşın rasyonalist filozoflar, bilincin nesneden bağımsız olarak var olduğunu söyleyerek metafiziğe kayarken, empiristler ise deneyimlerin kendinde şeyleri vereceğini sorgulamadan kabul ederek yine metafizik içinde kalmaktadırlar (Küçükalp, 2010: 53-54).

Husserl üzerindeki en önemli Descartes etkisi ise, başka bir bilincin var olmadığının düşünülebilir fakat insanın, kendi bilincinin yok olduğunun düşünülemez olduğuna dair düşüncedir. Nasıl ki Descartes, her şeyden şüphe edebiliyor fakat şüphe ettiğinden şüphe edemiyorsa Husserl'de bu anlayış bilinç için geçerlidir. Çünkü insanın bilinç olayları üzerine yaptığı her türlü refleksiyon, onu mutlak bir ben ile karşı karşıya getirir. Bu ben, dış dünya var olmasa da vardır. Dolayısıyla bilinci yok saymak ya da onun var olmadığını düşünmek imkânsızdır. Bilinç insana mutlak olarak verilmiştir. İnsan ancak ve ancak başka bir bilincin var olmadığını düşünebilir. Çünkü bilinç, mutlak varlıktır. Bilinç, bilinç olarak başka bir şeye ya da varlığa bağlı olmadan zaten vardır. Bu nedenle bilincin varlığına dair bilgi, mutlak ve kesindir. Dış dünyanın bilgisi ise doğrudan bilince bağlı olan bilgidir ve bu nedenle zorunluluk taşımaz (Öktem, 2005: 36). Bu nedenle dış dünyadaki tüm nesnelere ve bu nesnelere dair her şeyi var eden bilinçtir. Bilincin varlığı her şeyden öncedir. Dünyadaki her şeyden şüphe edilebilir ancak bilincin bu mutlak varlığından şüphe edilemez. Dış dünyayı ve kendi içeriklerini anlamlandıracak olan bilinçtir.

Dünyanın var olabilmesi bilincin varlığına bağlıdır. Yani dünyanın var olabilmesi için bilincimin var olması gerekir ki, bilinç olmadan dünya diye bir şey olamaz. Bir şeyin var olması demek onun bilincine varmak demektir (Uygun, 2007: 95). Husserl, bilinç görüşünün *her bilinç bir şeyin bilincidir* anlayışı ile aslında dünyada var olan her bilincin yöneldiği bir nesne olmadan, bir şeyin bilincine varamayacağını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Descartes'ın *Düşünüyorum o halde varım* önermesi sallantıdadır. Çünkü düşünen bilinç, her ne kadar tüm içeriklerine önceden sahip olmuş olsa da, belirli bir niyet ya da kasıtlı yöneldiği bir nesnesi yoktur. Descartes'ın bilinci

zaten kendi kendisiyle dopdolu olduğundan yönelimi yoktur. Bu nedenle de dünyadaki nesnelere nasıl var edileceği tartışılır duruma gelmektedir. Husserl'in Descartes'ın bilinç anlayışından ayrıldığı temel nokta da budur. Husserl, Descartes'ın yönelimi olmayan tözsel bilincine dış dünyaya yönelme ilkesini uygulayarak, bu durumu aşmak istemiştir. Çünkü bilincin önceden sahip olduğu herhangi bir içerik yoktur. Herhangi bir içeriğe sahip olmayan bilinç, yöneldiği şey vasıtasıyla o şeyin bilincine varmaktadır. Husserl, bilincin yönelimselliği ve *her bilinç bir şeyin bilincidir* anlayışını şu şekilde dile getirmektedir:

Yönelimsellik altında zihinsel süreçlerin kendi “*bir şeyin bilinci olma*” özelliğini (peculiarity) anlarız. Öncelikle, tüm rasyonel-teorik ve metafiziksel gizemlerin bizi yönlendirdiği bu olağanüstü kendilikle (ownness) karşılaşırız, aşikârdır ki cogitoda: bir algılama, bir şeyin, belki somut bir şeyin algılanması; bir yargılama, yüklemel olarak şekillenen (predicatively formed) bir ilişki-bütününün yargılanması, değerlendirme, yüklemel olarak şekillenen değer-bütünü, arzulamak ise yüklemel olarak şekillenen bir arzu-bütünüdür vs. Bir eylemde bulunmak da bir eyleme dayanır. Yapmak, bir şey yapmaya, sevmek-âşık olmak birine âşık olmaya, memnun olmak bir şeyden memnun olmaya vs. dayanır (Husserl, 1983: 200).

Husserl'in burada vurguladığı bir şeyin bilinci olma fikri, onun bilincin yönelimsel eylemde yöneldiği nesne, tam ifadesiyle bir bilinç eyleminin *noemasıdır*. Bu yönelimsel bilinç eylemindeki anlam verici ya da algılayan öge ise *noesistir*. Noema ve noesis kavramları, yönelimsellik kavramı olmadan ya da daha doğru bir ifadeyle söylenecek olursa, yönelimsel bir eylem olmadan anlaşılabilir olan kavramlar değildir. İnsanın bilinç içeriklerini oluşturma süreci olarak tabir edebileceğimiz yönelimsellik, bir algılama eylemi olmadan, herhangi bir nesneye yönelmeden gerçekleşemez. Çünkü yönelimsellik, noema ve noesis, insan-nesne-algı üçgeninde gerçekleşen bir süreçtir (Topakkaya, 2009: 134). Bu nedenle öncelikle yönelimselliğin serimlenmesi gerekmektedir.

Felsefî kullanımıyla *yönelimsellik*, iradeye bağlı olan gündelik duyuların ötesine geçen bir kavramdır. Yönelimsellik, bir şeye yönelmesinden dolayı bilinç deneyiminin bir özelliğidir. Bu kavram genellikle bir eylemin doğrudan bir nesneye yönelik olmasını ifade eder. Sözgelimi görme algısının eylemi bir maddeye, hafızaya ait zihinsel bir eylem, geçmişteki bir şeye yönelik olur vs. (Drummond, 2008: 113). Fenomenolojik indirgeme sonrasında mutlak varlığını gösteren ve herhangi bir içerikten yoksun olan bilinç, bu yoksunluğunu yönelimsel eylemle aşacaktır. Yani Descartes'ın bilinci gibi tözsel olmayan bu bilinç, dış dünyaya ihtiyaç duyan yönelimsel bilinçtir.

Yönelimsel deneyim bir ilişkiye işaret eder ki, o da yönelenin zihin yapısı ile nesnel arasındaki ilişkidir. Yönelimselliğe dair bu ilişkisel görüşteki temel sorun ise yönelimsel zihin yapısının nesnesinin ya da eylemin her zaman gerçekten var olan zihin nesnelere işaret etmediğidir. Sözgelimi, birisi Grek mitolojisinin uçan atı Pegasus'u hayal ederse, bu eylem Pegasus'un hayalî temsilidir ve bu eyleminde aslında dış dünyayla ilgili var olan bir nesne yoktur. Santa Claus'un gerçekte olmadığına inanan bir çocuk, Santa Claus hakkında bir inanca sahiptir; ama var olmayan bir nesne hakkında sahip olduğu bu tür bir doğru inanç, gerçekten var olan herhangi bir nesne hakkında olamaz. Hatta Descartes'ın da dediği gibi algısal deneyimlerimiz her zaman gerçek nesnelere algılarıdır: rüyalar ve halüsinasyonlar, bizi gerçekten var olan bir nesneyle ilişki kurmada yanılsalar da algılarımızla aynı tür deneyim imkânlarını sağlarlar. Aslında Descartes, bununla zihnimizin dışında bir dünya olmasa bile, tüm deneyimlerimizin öznel ya da fenomenolojik nitelikleri olduğunu göstermek istemiştir. (MacIntyre ve Smith, 1989: 3-4).

Husserl'e göre bir şey ya da bir nesne olmadan düşünmek ve bir şey ya da bir renk olmadan görmek imkânsızdır. Çünkü düşünmek ve görmek gibi zihinsel eylemler yönelimselliğe vurgu yapar. Husserl bu safhada gerçek nesne ile yönelimsel nesne arasında ayırım yapar. Fakat bu ayırım, bizim fenomenolojik bakışımıza işaret eden öznelimizden ve her nesnenin bir tür yönelimsel nesne olmasından ötürü geçici bir ayırımdır (Velarde-Mayol, 2000: 28). Bir eylemin fenomenolojik özellik taşıması ise onu diğer eylemlerden ve deneyimlerden ayırır ve onu özel bir konuma getirir. Husserl buna eylemin fenomenolojik içeriği adını verir. Husserl'e göre, yönelimsel karakter eylemlerin fenomenolojik özelliğinin kendisidir. Yönelimsellik teorisinin amacı ise, eylemlerin bu yönelimsel karaktere nasıl sahip olduklarını açıklayan eylem içeriklerini açıkça ortaya koymaktır (MacIntyre ve Smith, 1989: 6). Yönelimsel bir eylem diğer

eylemlerden farklı olarak doğrudan bilincin bir eylemidir. Bilinç dış dünyaya anlam vermek ve içeriklerini elde etmek için yönelirken belirli bir niyet ve kasıt içinde olur. Herhangi bir eylemin neden yönelimsel olduğunun göstergesi de budur. Her yönelimsel eylem, belirli bir niyet esasına dayanır. Dolayısıyla bilinç dış dünyaya rastgele yönelmez. Bu bakımdan niyet ve kasıt taşıyan bir bilinç eylemi, yönelimsel eylem olarak ifade edilir.

Husserl yönelimsellik ile ilgili olarak üçlü bir anlam ayrımına gider. Bunlardan ilki *yönelinen anlam*dır. Bununla bilinç aşılarak bir nesne görülenir. Pencerenin önünde oturan birisi caddeye bakarak bana ‘arkadaşım Ahmet geçiyor’ dese ve ben Ahmet’i göremesem, düşüncem belli bir yöne çevrilir ve böylece bir şema tasarlar ama bu şema doğrudan doğruya bir görü ile dolu değildir. Bu sadece boş bir yönelimdir. İkincisi *doldurulan anlam*dır. Bu anlam, boş bir şemanın doldurulmasıdır. Az önceki örnekte caddeye bakarak Ahmet’i görürsem, önce boş olan şema artık duyuşsal görü ile doldurulmuştur. Üçüncüsü ise *yönelimsel anlam*dır. Bu anlam da tam olarak yönelinen anlam ile doldurulan anlamın birbirine denk gelmesi, örtüşmesi demektir. Bu şekilde yönelimsel anlam, anlam yönelimini ve gerçekleştirme yönelimini her ikisinin de kastettikleri nesnede örtüştürür. Fakat her iki anlatımın eşkenar üçgen ile eş açılı üçgen de olduğu gibi farklı şeyleri dile getirmesi ve aynı nesneye işaret etmesi de olanaklıdır. Nesne her zaman anlamın içinde saklı kalır ve gerçekteki dış dünyanın nesnesi değildir. O halde anlam Husserl’e göre ideal bir varlıktır (Akarsu, 1994: 160-161).

Husserl üzerindeki Descartes etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Ancak Descartes ile Husserl’in ayrıldığı en önemli nokta kuşkusuz Husserl’in bilincin yönelimselliğine ilişkin düşünceleridir. Descartes için başlangıç noktasını oluşturan *cogito* iken, Husserl’de bu nokta *ego-cogito-cogitatum* yani bir ben ve onun yönelinmiş nesnelere. İşte bu formüldeki *cogito*, yönelimseliktir. Tam olarak ifade edilecek olursa, Husserl’in Descartesçı cogitoya yönelimsellik ilkesini uyguladığını söylemek yerinde olacaktır. Yönelimsellik, bir amaçla bir şeye yönelmek demektir. Her cogito bir nesneye yönelir ve her cogitatum da cogitoya ilişkin olarak belirgin bir hal alır (Koç, 1992: 79). Böylece bilinç, Descartes’ın kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan cogito’sundan farklı olarak, kendisinin dışındaki nesnelere ihtiyaç duyan bir yapıya bürünmüş olur. Yani Descartes’ın cogito ergo sum’u, Husserl’de ego-cogito-cogitatum haline dönüşür.

Dünya ile kurulan bilinçli ilişkide yönelinen nesneyi tanımlamak için kullanılan *cogitatum*, bilincin dışında varolan nesnelere olmayıp, bu nesnelere bilinçteki karşılıklardır. *Cogitonun* bilinci olduğu şey de bu karşılıklardır. Bu yüzden bir şeyin bilinci derken buradaki şey, bilinç dışındaki bir şey değil, bilincine varılmış haliyle bilinç dışındaki şey demektir. *Cogitatum*, bilinç deneyiminde yaşanan şeydir ve her bilinç deneyimi bu deneyimde bilincine vardığı şeyi içinde bulundurur. Bu nedenle *ego-cogito* bütünü, *ego-cogito-cogitatum* bütünü olarak ortaya çıkar. Her cogito, bir ego'nun cogitosu, her cogitatum, bir cogito'nun cogitatum'udur. İşte Husserl bu bütündeki cogito'yu *yönelimsellik* olarak adlandırmaktadır (Uygur, 2007: 57).

2.2.1.5. Noema ve Noesis

Her cogitatum'un bir cogito'nun cogitatum'u olması yani yönelimsel bir eylemde bilincin kendisini yönelttiği nesne ve bilincin anlam verme süreci, *noema* ve *noesis* kavramlarına karşılık gelmektedir. Noema ve noesis kavramlarının açıklanmasıyla, bilincin yönelimselliği daha aydınlığa kavuşacaktır.

Noema ve noesis kavramları Grekçe zihin ya da zekâ anlamına gelen *nous* (*voûç*) kelimesinden gelir. *Noema*, bir öznenin duyumladığı bir nesne iken, *noesis* kavramı, eylemin yorumlayıcı ya da anlam-verici parçasıdır. Noesis ile noema arasındaki ayrım nesne ile içerik arasındaki ayrım gibi değildir. Bir eylemin ne noeması ne de noesis, eylemin doğrudan yöneldiği nesne değildir. Aksine noema ve noesis, içerik türleridir (MacIntyre ve Smith, 1989: 9-10). Husserl, noema kavramını *Ideas I*'de bilinçli deneyimin yönelimsel nesnesi olarak sunmaktadır. Bu eserde Husserl, yönelimsel deneyimi, noema ile noesis kavramlarının ilişkisiyle gerçekleşen bir durum olarak tanımlar. Noesis kavramı, deneyimin gerçek (real) içeriğidir. Yani bir nesneye doğrudan belirleyici bir tavırla yönelmeyi ifade eden anlam-yönelimi iken noema, deneyimin yönelimsel içeriğine işaret eden, yönelimsel nesnedir (Drummond, 2008: 144). Yönelimsel bir bilinç eyleminde bilincin belirli bir amaç ve kasıtlı yöneldiği nesneyi ifade eden noema, tek başına bu yönelimsel eylemi tamamlayamamaktadır. Bu nedenle yönelimsel eylemde ihtiyaç duyulan bir diğer öge ise yönelinen nesneye anlam veren, o nesneyi algılayan yönü oluşturan noesistir. Bu nedenle noema ve noesis, birbirinden ayrılmayan iki ögedir.

Husserl noesis kavramını herhangi bir deneyimdeki bir nesneye dair *anlama/kavrayış (apprehension)* olarak ortaya koyar. Noesis, deneyimin gerçek (real) içeriğine ya da doğrudan bir nesneye yönelen belirleyici bir tavra karşılık gelen anlam-yönelimine işaret eder. Genel olarak ifade edilirse noesis, yönelimsel ilişkinin öznel tarafına gönderme yapmak için kullanılır ancak tam ifade edilecek olursa, sadece kavrayışa ya da nesneye niyetlenmeye gönderme yapmaktadır (Drummond, 2008: 146). Noesisin yönelimsel eylemin öznel yanını oluşturmasının nedeni, her bilincin yöneldiği nesnenin aynı olmaması ve aynı nesne olsa bile yüklenecek anlamın aynı olmamasıdır. Yani noesis, her bilincin kendi biricikliğini kurmasını sağlayan anlam verici ögedir.

Husserl noema ve noesis kavramlarını açıklamak için örnek olarak çiçeklenen bir elma ağacını kullanır. Bu örnekteki iki durum ise şöyledir: 1- Doğal tavrıda, elma ağacı var olan, aşkın bir şeydir ve bu tavrıda dünyadaki nesnelere arasındaki gerçek ilişkileri ve algılayan ile algılanan nesnelere arasındaki diğer ilişkileri buluruz. Bir halüsinasyon görme durumunda elma ağacı gerçekte yoktur. Aynı şekilde nesnelere ile kişiler arasındaki ilişkiler de yoktur. Yalnızca algılayan ve halüsinasyon gören kişi vardır. 2- Fenomenolojik tavrıda ise bütün dünya ile birlikte algılayan ile nesnelere arasındaki ilişkiler de paranteze alınır. Geriye sadece ben ve yönelimsel nesneyle ilgili niyete (amaca) sahip olan cogito kalır. Elma ağacının yönelimsel nesnesi gerçek bir ağacın sahip olması gereken tüm karakteristik özelliklerini korur. Elma ağacının özünün yönelimsel nesnesi noemadır. Noema, bilinç eylemi, deneyimi ya da elma ağacının noesis tarafından verilir. Noesisin, anlamın birliğine indirgediği duyu bilgisini Husserl, elma ağacının rengi, şekli vs. duyu niteliklerine karşılık gelen “*hyle*” olarak adlandırır. Noesis, *hyle*’ye anlam verir, duyu materyalinin çoğulluğunu noemanın birliğine indirger. Bu örnekte *hyle* ile noesis, yönelimsel deneyimin içkin içeriklerine işaret eder. Ancak, noema içkin içerik olmayıp, yönelimsel ilişkiye karşılık gelir. Bu bakımdan noema, yönelimsel deneyime aşkındır fakat bu aşkınlık doğal dünyanın aşkınlığı gibi değildir. Noema, henüz bir indirgemeye uğramamış doğal dünyaya içkindir ama yönelimsel deneyime aşkındır. Çünkü Husserl’in örneğinde yer alan elma ağacı idesi yönelimsel deneyimin ayrılmaz bir parçası değildir (Husserl, Ideas I, 1982: 88’den akt. Velarde-Mayol, 2000: 61-62).

Noesis ve noema kavramları ile ilgili olarak gözden kaçırılmaması gereken bir husus da noesis ile noemanın birbirinden ayrı olarak asla düşünülmemeyeceğidir. Çünkü “Her türlü nesnel-noematik anlam özsel anlamda muhakkak kendine ait olan öznel-noetik yaşantı biçimiyle ilişkilendirilmek durumundadır.” (Topakkaya, 2009: 132). Bu bakımdan yönelimsel eylem, nesnel olanın öznel olanla girdiği ilişki sonucunda bilincin kendi içeriklerini oluşturması demektir. Dış dünyaya yönelerek kendisini ve diğer varlıkları anlamlandıran bilinç, noema ile noesis arasındaki bu ayrılmaz bütünlüğe muhtaç durumdadır. Peki, bilinç yönelimsel ise bu yönelimi sağlayacak olan nedir? bu ilişkiyi sağlayacak olan bedendir. Çünkü ben dünyaya bedenim ile açılırım.

2.2.1.6. Beden ve Özneler-arasılık

Edmund Husserl’in canlandırıcı organizma olarak gördüğü beden, deneyimleyen öznenin algılayan organı olarak dünyanın bilincinde olmayı ihtiva eder. Beden bu anlamıyla algılayan organ olarak, bilince kendisini sunan nesnelere duyumsanabilir belirlenimleri ve deneyimleyen öznenin kendi eylemlerinin farkında olması vasıtasıyla duysal içerikler ve kinestetik duyular gibi duysal olayların bir araya geldiği yer demektir. (Drummond, 2008: 46). Beden benim dış dünyaya yönelimi sağlar. Bunu da dış dünyayla ilgili her türlü duyumu ve algıyı bir araya getirerek yapar. Bu karakteriyle beden, bilincin içeriklerini oluşturmasını sağlayan bir araçtır.

Husserl’e göre bir organ olarak *beden*, algı-organıdır. Algılanan her şey, öncelikle kendi bedenimiz, daha sonra çevredeki her türlü varlık biçimleri olarak yapılandırılan şey’ler, bedenim aracılığıyla algılanır. Dolayısıyla dünyanın varlık koşulu olan bedenim olmasaydı, hiç bir şey var olmayacaktı. Beden, bir algı organı olmasının yanı sıra aynı zamanda bir istenç organıdır. Bu iki ayrı nitelik bir bedende birlikte iş gören bir bütünlüktür. Buna bağlı olarak da bedenim bir yönelme-merkezidir. Beden, her türlü algılamada sıfır noktası olarak kabul edilir. Neyi algılasam algılayayım, nereye gidersem gideyim her şeyi bedenimle olan ilintisi bakımından denerim. Çünkü bedenim bir başlangıç noktası ya da sıfır-noktasıdır. Her türlü eylem, bedenime bağlı olmakla birlikte, dünyaya da bedenim aracılığıyla açılırım. Dünyada herhangi bir şeye yönelmem demek, bedenimle yönelmem demektir. Bu bakımdan denilebilir ki, bedenim olmadan dünya içinde hiçbir eylemi gerçekleştirmem mümkün değildir (Uygur, 2007: 124:127). Beden olmadan bilincin herhangi bir eylemi gerçekleştirmesi, algılaması, duyumlaması, anlam vermesi olanaksızdır. Bilinç, bir bedende olduğu sürece yönelimde bulunabilir. İşte bu nokta tam da Husserl’in Descartes’tan ayrıldığı noktayı

göstermektedir. Bilinç Husserl'de töz olmadığı gibi, beden de ayrı bir töz değildir. Bu yüzden bilinç bedene, beden de bilince muhtaç durumdadır. Descartes'ta ise bilinç (ruh) ile beden (madde) birbiriyle ilişki kurması temel problemlerden birisini oluşturmaktadır. Husserl ise bu sorunu bilinci bedenle bütünleştirerek aşmış gibi görünmektedir.

Dünyayla ilişki kurmamı sağlayan algılama organı olarak beden, başka bedenlerde var olan *ben*'lerle ilişki kurmamı da sağlar. Doğal dünyayla ilgili her şey parantez içine alınca yalnızca ben varmışım gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Solipsizmi andıran bu durumdan kurtulmanın yolu başka *ben*'lerin varlığında yatmaktadır. Çünkü ben, başka *ben*'leri de algılayarak anlam veririm, nesnelere yöneldiğim gibi bilinç eylemlerimi başka *ben*'lere de yöneltebilirim. Bu nedenle başkasını ya da başka bir *ben*'i deneyimlemem başka bir bilinç eylemini oluşturmaktadır. Başkası deneyimi ya da *empati*, Husserl'e göre önemli bilinç durumlarından birisidir. Husserl başka bir *ben*'in (alter ego) canlı bir bedende var olması ya da benim için hazır olması nedeniyle, sözünü ettiğimiz solipsizme düşme tehlikesini önemsemez. Çünkü *fenomenolojik solipsizm*, doğal dünyadaki her şeyin, bir fenomene indirgenmesi ve bir anlamda benim için bir fenomen konumuna getirmesi nedeniyle yalnızca ben varım algısına sebep olabilir. Fakat Husserl bu görüşün aksine başkası fenomenolojisinin mümkün olabileceğini savunur. Başka *ben*, kendisini bana salt bir fenomen olmaktan ziyade, bir başka öznellik ya da bilincimin yönelimsel kutbu olarak var olur. Başkası deneyimi ya da empati eylemi diğer zihinsel eylemler gibi bilinç yaşamına aittir. Fakat başka *ben*'e ait içerik salt bir fenomen gibi var olmaz. Empati eyleminde kendisini gösteren şey ise başka bir bilinç ya da daha net bir ifadeyle başka bir bilinçli *ben*'dir. Dolayısıyla başka *ben*, ne bir salt fenomendir ne de bir nesnedir. Çünkü o tam anlamıyla yaşayan bir *ben*'dir, salt fenomen değildir (Velarde-Mayol, 2000: 75-76). Bu bakımdan başka bir *ben*, benim ilişki kurduğum, anlam yüklediğim başka bir bilinçli *ben*'dir. Başka bir bilinçli *ben* ile ise özne-nesne ilişkisi değil, özne-özne ilişkisi kurulur. İşte bu ilişki, özneler-arası ilişkidir.

Başkası deneyimiyle doğrudan ilgili olan *özneler-arasılık (inter-subjectivity)* sürecini Husserl şöyle açıklar: Kendi bilinç alanımda *ben*'in aşkın indirgemesi ile birlikte epokhe de uygulanır ve böylece başka *ben*'lerin varlığı fark edilerek empati keşfedilir. Empatiyle birlikte başka *ben*'lerin başka bir nesne olmadıkları ve aynı *ben*'im gibi kuruluşun ve yönelimselliğin merkezi oldukları görülür. Empati, başka

ben'lerin deneyimini bana sunar. Psiko-fiziksel bir başka ben'in deneyimi ise analogik şekilde gerçekleşir. Bu da, nasıl ki kendi bedenimin bana verildiğini kabul ediyorsam başka ben'lere de bedenlerinin verildiğini kabul ederim demektir. Bu sürecin sonunda ise ben'im başka ben'ler tarafından deneyimlendiğim ve başka ben'ler için başka bir ben olduğum ortaya çıkar. İşte bu durum da başka ben'lerin ortak topluluğunu (community) oluşturur (Velarde-Mayol, 2000: 77). Dünyada bulunan her ben, birbirinde ayrı ve öznel bir ben'dir. Ancak bu ben'ler birbirleriyle ilişkisiz olan bir ben topluluğu şeklinde değildir. Her ben, başka bir ben'i kendi öznel dünyasına taşıyabilme ve onunla ilişki kurabilme özelliğini taşır.

Özneler-arası ilişki öyle bir ilişkidir ki, bu ilişki ile insan bir anlamda dünyayı da keşfeder. Başka ben'lere açılan insan ben'i hem kendi varlığını temellendirir hem de dünyadaki varlıklara anlam atfeder. Bu bakımdan özneler-arası ilişkiler çok boyutludur. Bir ben'in başka bir ben'e yönelmesi ve onunla ilişki kurması, aynı zamanda o ben'in varlığının yansımadır. Bu şu demektir; başka ben'ler olmadan, bir ben'in var olması olanaksızdır. Başka ben'ler oldukça bir ben, kendi yansımalarını bulabilecek ve dünyayı keşfedebilecektir. Bu bakımdan insanın içinde yaşadığı topluluk,

...bu 'biz'in yapılandırıldığı zemin, başkasının deneyiminin üretildiği yerdir. Husserl için toplumsal yaşam benle başkası arasında kurulan bu deneyim ilişkisinde meydana gelir. Bir aradalığın, birlikte yaşamının, öznelerarasılığın bu belirleyiciliği nesnelere alanında da kendini gösterir. Nesnelere, özneye diğerleriyle ortaklığında, diğerleriyle birlikte düşünmesinde, değerlendirmesinde, eş deyişle diğerleriyle birlikte edimde bulunmasında ve ancak bu koşullarla verilir... Öznelliğin bu kurucu öznelerarası alanını hiçbir bilim, felsefe ya da psikoloji keşfedememiştir (Kartal, 2010: 164).

Öznelliğin alanı olarak adlandırılabilen olan özneler-arasılık deneyimleri, bir topluluk içinde gerçekleşirken, bu deneyimlerin yaşandığı yer ise Husserl'in geç dönemlerinde bahsettiği yaşam-dünyasıdır.

2.2.1.7. Yaşam-dünyası

Yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) kavramı, Husserl'in özellikle geç dönem eserlerinden *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* adlı eserinde geliştirdiği bir kavramdır. Husserl, yaşam-dünyası kavramına önceki eserlerinde bahsettiği *kuşatan dünya* ya da *çevre* düşüncelerinin ardılı olarak anlam atfeder. O, yaşam-dünyasını öncelikle ilgi gösterilen şeylerle kurulan ilişkide ve değerlerin belirlenimlerinde deneyimlenen ve öznel deneyimlemenin sonu olan bir dünya olarak görür. Buna karşılık doğa bilimleri tarafından ortaya çıkarılan dünya, öznel-görelî (subject-relative) değildir. Bilimler bu durumu, salt nesnellik ve teorik alan geliştirebilmek için dünyanın öznel-görelî özelliklerini soyutlayarak başarırken öznel de bu kuşatan dünyayı (yaşam-dünyası) verili bir şekilde, hazır olarak alırlar (Drummond, 2008: 122).

Husserl'in yaşam-dünyası görüşü aslında onun modern bilimlerin dünyayı matematikleştirmeleri nedeniyle idealize edilmiş bir dünya tasarımı sonucunda ortaya çıkan krizin aşılmasını sağlayacak olan temel etmendir. Ona göre özellikle Avrupa'nın içinde bulunduğu bu krizden kurtuluşu ancak ve ancak dünyanın öznel olarak yeniden yorumlanması ile olanaklı olacaktır. Ancak krizin aşılması anlamında anlaşılması gereken şey bilimlerin ilerlemesi ya da gelişmesi değil, onların ileri gitmelerindeki yozlaşmışlıklardır. Husserl'de kendisini gösteren kriz düşüncesinin bir benzerini Heidegger'de de bulmak mümkündür. Ancak Heidegger fenomenolojik tavır alma ortaklığı dışında krizin derinliğinin yalnızca belirtileri olan bilimlerde daha çok etkili olacağını anlamış ve krizin tüm boyutlarıyla insanın varlığına, onun dünyadaki varlığına ve genel olarak varlığa zarar verecek kadar geniş kapsamlı olduğunu belirterek Husserl'den ayrılmıştır (Richir, 2007: 105-107). Bu bağlamda yaşam-dünyası ifadesinin aslında modern bilimlere karşı bir tepki ve bu bilimlerin her şeyi matematikleştirmelerinin karşısında insanın öznelliğini vurguladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Husserl için kriz denilen şey bir bakıma insanın da bu bilimler tarafından nesnel ve matematiksel, soyut bir konuma getirilmeye çalışılmasıdır. İşte bu nedenle kriz ancak dünyanın yani insanın dünyasının öznelleştirilmesiyle aşılabacaktır.

Husserl, geç dönem eserlerinde daha katı ve radikal tavır alırken, epokhe de artık yaşam-dünyasına uygulanmaya başlanır. Epokhe, doğal dünyayı benim için bir fenomen haline getirir ki, bu da dünyadaki görüşlerin formlarının ya da verili varlık biçimlerine dair olarak fenomenolojik tavrındaki sübjektif bir değişikliğe işaret eder.

Bize bizim için varlık olarak görünen dünya fenomeni şu anda analiz edilmesi gereken fenomendir. Bu bağlamda yaşam-dünyasının bilimi, dünyayı bizim için bir fenomen haline getiren öznellik bilimidir. Fakat bu bilim, dünyanın ön-verilmişliği (pre-giveness) ile şu anda var olması ve tüm insan eylemlerinin kaynağını bulduğu tek bir temele sahip olması nedeniyle yeni bir nitelik kazanır. Dünya nosyonu da her türlü nesnelliğin temelidir ki, bu da bilimin, politikanın, etiğin ve genel olarak insan bilgisinin yaşam-dünyası denilen dünyanın ön-verilmişliğini önceden kabul etmesi anlamına gelir. Bu yeni tavırla dünyayı görmek, bilinç yaşamında dünyanın anlam ve geçerliliği nasıl elde ettiğini görmek demektir. Bu da, dünyanın aşkın bir fenomene indirgenmesi, dünyanın zamansal-mekânsal şeylerin evreni olması demektir. Yaşam-dünyası özneler-arası deneyimlerin noematik ilişkisidir. Yaşam-dünyasının fenomenolojik tanımı, fizikî, tarihî, sosyal ve estetik boyutlarla bir ufka işaret etmelidir. Özneler-arası deneyimde, dünya artık yalnızca benim dünyam değil, bizim dünyamız olurken, ben de tek bir *ben* değil aşkın bir *biz* olur (Velarde-Mayol, 2000: 79-80).

Gadamer ise Husserl'in yaşam-dünyası düşünceleri ile ilgili olarak ortaya koyduğu özneler-arasılık deneyimleri ile ilgili olarak şunları söyler:

Dünya, bizler, insanlar için geçerlidir. Biz, aralarında benim tek bir ego olduğum çok sayıda egoyuz. Dünyaya ait öznelerarası deneyimin bu yönünü kurucu çözümlenme ile açıklamak gerekmektedir. Tüm bu verililik tarzları araştırılabilir. Örneğin tanışıklık (acquaintance) nedir? Tanıdıklarının olması görüngüsünde yaşam-dünyasının hangi ortak ufku önvarsayılmakta ve içeriilmektedir: Başkaları için var olmak ve başkalarının benim için var olması, açık bir genişleme olanağı taşıyan bir tanıdıklar çemberi, daha yakın ve daha uzak tanıdıklara, arkadaşlara ve düşmanlara ait içsel dereceler. Ayrıca, tüm düzenleri ve kurallarıyla beraber insanın aşına olduğu anonim toplum ufku vardır ve bu ufuk insanın kendi tanıdıklar çemberinden bir hayli farklıdır. Bu tür öznelerarası deneyimlerde somutlaşan şey bizzat dünyadır: Budur dünya ve matematik olarak tanımlanabilir apriori olan “nesnel” dünya değildir bu (Gadamer, 2010: 304).

Gadamer buradaki ifadesiyle Avrupa bilimlerinin ya da genel olarak Avrupa'nın içinde bulunduğu kriz durumunu aşmanın ancak özneler-arası deneyimlerle olanaklı olacağını vurgulamaktadır. Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi Avrupa'nın içinde bulunduğu krizin temel nedeni, bilimlerin her şeyi matematiksel, nesnel ve soyut olarak ele almalarıdır. Bu koşullar içinde insan ve dolayısıyla Varlık da nesnel ve soyut bir konuma indirgenmiştir. Oysaki insan, nesnel ve soyut değil, öznel bir Varlıktır. Bu nedenle de krizin aşılması da insanın dünyasının öznel olarak yeniden yorumlanmasından geçmektedir. İnsanın yaşam-dünyası, onun diğer insanlarla birlikte olduğu, başkalarının da insan için var olduğu ve özneler-arası öznel deneyimlerin var olduğu öznel bir dünyadır.

Husserl'in fenomenoloji çerçevesindeki düşünceleri, felsefe tarihinde yeni bir çığır açmakla birlikte, bazı akımların ortaya çıkmasını sağladığı gibi bazı filozoflara da öncülük etmiştir. Husserl'in *cisimleşme (embodiment)*, *özneler-arasılık (inter-subjectivity)*, *topluluk (community)*, *gelenek (tradition)* ve *yaşam-dünyası (life-world)* gibi kavramlara dayanan düşünceleri, Husserl'in ardıllarında da farklı şekillerde görülmektedir. Fakat bu kavramları ele alınış tarzları bakımından Husserl ile ardılları arasında belli bazı farklılıklar bulunmaktadır ve bu farklılıklar, küçük ayrımlar şeklinde görülmektedir. Sözgelimi Husserl Merleau-Ponty ve Heidegger ile aynı dönemde yaşasaydı onları, psikoloji ve transandantal fenomenolojiyi ya da antropoloji ile transandantal fenomenolojiyi doğru olarak birbirinden ayıramamaları nedeniyle Sartre'ı da zamansallık ve yönelimsellik ile ilgili düşüncelerine bağlı olarak, eksik ego ve iradeci yönelimsellik görüşü bakımından eleştirebilirdi. Husserl ile ardılları arasındaki ayırım çok keskin olmasa da, ardıllarının dünyasallık ve öznenin varoluşsal durumu konuları üzerinde Husserl'den daha fazla durdukları da bir gerçektir (Borchert, 2006: 525).

Husserl, dünyadaki nesnelere özlerine (nesnellik), bilinç eylemlerine (öznellik) ve kültür biçimlerine (özneler-arasılık) dair sistematik bir felsefî teori geliştirmiş ve birçok filozof da bu temalara göndermede bulunmuştur. Husserl'in düşünce dünyasını ise şu şekilde özetlemek mümkündür. Husserl için ontoloji, dünyadaki nesnelere nesnel formlarının teorisini, fenomenoloji, öznel deneyimin nesnel bilimini, epistemoloji, akıl ve apaçıklık ile şekillenen, inanç sistemlerinde ya da teorilerde nesnellik için standart oluşturmasına rağmen akıl yürütme, yargılama ve görme deneyimlerinde kurulan bilginin oluşumu teorisini, yaşam-dünyası ise gündelik deneyimlerin, özneler-arası olan,

herkes için var olan, tüm deneyimlerin ve tüm nesnel bilgi oluşumlarının temeli olan bizi çevreleyen dünyadaki nesnelere nasıl var ettiklerini belirtir (Smith, 2007: 402-403). Husserl'in öncülüğünü yaptığı fenomenoloji, Heidegger'de yöntem olarak yerini almış ve bazı değişikliklere uğrayarak özellikle yorumlama yönünde bir değişim geçirmiştir.

2.2.2. Heidegger'de Varlığın Anlamını Araştırma Yöntemi Olarak Hermeneutik Fenomenoloji

Husserl'de felsefenin kesin bir bilim olma idealiyle ortaya konulan fenomenoloji, Heidegger'de bu kesinlik idealinden uzaktır. Heidegger fenomenolojiyi kesin bir bilime götüren bir yol olarak değil, Varlığın anlamını araştırma yöntemi olarak görmüştür. Çünkü Heidegger'e göre, Varlığın anlamı gibi bir anlam araştırması sadece fenomenolojik yöntemle olanaklıdır. Çalışmanın bu başlığı altında Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin karakteri ortaya konulacaktır.

Heidegger, Varlık tarihini yıkıma uğratarak Varlığın anlamı nedir? sorusunu yeniden sormayı kendisine amaç edinirken bu amacı uygulamanın yolunun fenomenolojiden geçtiğini belirtir. Yani amaç, ontoloji tarihinin yıkımı, yöntem ise fenomenolojidir. Heidegger, Varlığın anlamının ancak ve ancak fenomenolojik tavır ile ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir. Çünkü fenomenoloji *şeylerin kendilerine dönüş çağrısı*'dır ve eğer yeni bir disiplin ya da araştırma alanı ortaya konulacaksa bu sadece fenomenoloji ile olanaklıdır. Dolayısıyla *Varlığın anlamı nedir?* sorusunun ele alınış şekli fenomenolojiktir. Fenomenoloji öncelikle bir yöneme işaret etmektedir. Fenomenoloji, bir araştırmaya konu olan şeylerin içeriklerinden ziyade* araştırmanın nasıllığıyla ilgilidir. *Fenomen (φαινόμενον) ve logos (λόγος)* kavramlarından oluşan fenomenoloji, sonu -loji ile biten teoloji, biyoloji, sosyoloji gibi bilimlerden farklıdır. Fenomenoloji, fenomenlerin bilimidir. Bu nedenle öncelikle fenomen ve logos kavramlarının açıklanması gerekmektedir (Heidegger, 2000/a: 49-50).

2.2.2.1. Fenomen Kavramı

Fenomen kavramı Grekçe kökenli *phainomenon (φαινόμενον)* kelimesine karşılık gelmekte olup, *kendisini gösteren* anlamına gelen *phainesthai (φαίνεσθαι)* fiilinden türetilmiştir. Bu bağlamda phainomenon, kendisini gösteren, apaçık olan

*Heidegger'in burada Husserl'in fenomenolojisine gönderme yaptığını ya da fenomenolojiyi artık başka anlamda kullanacağını belirttiğini söylemek yerinde olacaktır. Çünkü Heidegger için temel olan şeylerin ya da nesnelere içerikleri değil, bizzat Varlık fenomeninin kendisidir. Bu nedenle de Heidegger, Varlık fenomeninin anlamını bize verebilecek olan fenomenolojik tavrı ön plana çıkaracaktır.

anlamına gelmektedir. Phainesthai fiili ise gün ışığına çıkmak anlamına gelen *phaino*(φαίνω) kökünden gelmektedir. Bu kelimenin sahip olduğu *pha-*(φα) kökü de kendisinde bir şeyi görünür ve apaçık yapan şey anlamına gelmektedir. Bu bağlamda fenomen, kendisinde kendisini gösteren, apaçık olan demektir. *Phainomena* (φαινόμενα) ise gün ışığına çıkabilen şeylerin toplamı demektir ki, Grekler bunu basit olarak *ta onta* (τὰ ὄντα) yani varolan (entity) olarak adlandırırılar. Bu varolanlar kendilerini oldukları gibi gösterebildikleri gibi olmadıkları şey gibi gösterme olanağına da sahiptir. Bu durumlarda varolanlar kendilerini başka bir şey gibi gösterirler ve bu tür kendini göstermeye *görünüş* adı verilir. Dolayısıyla fenomen, başka bir şey gibi görünme anlamına sahip olabilmektedir. Bu nedenle de fenomen kavramının görünüş kavramından ayırt edilmesi ve görünüşün fenomenin yerine kullanılmaması gerekmektedir. Çünkü fenomen, salt görünüş ya da görünüm değildir. Görünüm kendisini başka bir şey aracılığıyla görünür yaptığı için aslında göstermemektedir. Hem kendisini başka bir şey aracılığıyla gösteren hem de bu eylemi kendisi yapan anlamlarıyla ikili anlama sahip olan görünüm ifadesi bulanık bir hal almaktadır. Bu nedenle fenomen, kendisini kendisinde gösteren anlamıyla anlaşılmalıdır (Heidegger, 2000/a: 51-54). Yani fenomenin gün ışığına gelmesi aracısızdır. Fenomen, ne başka bir şey aracılığıyla görünür hale gelir ne de başka bir şeyi gösterir. Fenomen bizzat kendi kendisini gösterir.

Kendisini gösteren şeyin varolan mı yoksa bir varolanın Varlık karakteri mi olduğu açığa kavuşturulmazsa biçimsel fenomen kavramına ulaşılmış olur. Aynı şekilde fenomen kavramı Kantçı anlamdaki gibi empirik sezgi yoluyla ulaşılabilen bir varolan olarak anlaşılırsa o zaman da biçimsel fenomen kavramı yasal yoldan kullanılmış olur. Fakat fenomen kavramının bu şekilde kullanımı fenomenolojik fenomen kavramı değil, sıradan fenomen kavramına karşılık gelir. Sıradan fenomen kavramı, bir anlamda görünüş demektir ve fenomenin görünüş olarak anlaşılması bir yanılgıdır. Oysaki fenomen fenomenolojinin fenomeni olmalıdır. Yani fenomen kendisini kendisinde gösteren olmalıdır (Heidegger, 2000/a: 54-55).

Fenomen kavramı, Heidegger'in Edmund Husserl'in fenomenolojisindeki teorik bilgi ve algıya yönelik anlamından kurtararak ontolojik olarak yeniden yorumladığı kavramdır. Dolayısıyla fenomen kavramı artık yalnızca bilince ait olan bir şey değildir. Heidegger'e göre Varlığın göstergesi olan fenomen, Varlıkla ilgili olup bu yeni fenomenoloji anlayışında *şeylerin kendisi*'ne yönelik arayışa dönüşen ve kendisinde

kendisini gösteren olarak doğrudan Varlıkla ilgilidir. Fakat fenomen, kendisini gösteren olduğundan, kendisini göstermeyen görünüşten ayrılmalıdır. Ancak yine de fenomenin kendisini herhangi bir şeyin görünüşü vasıtasıyla ortaya çıkardığı da gözden kaçırılmamalıdır. Fenomen, karşılaşılması olası olan ayırıcı bir yoldur. Fakat karşılaşılması olası olsa dahi hâlâ üzeri örtülüdür. Fenomenin üzerinin örtülmesinin üç şekli vardır: İlk olarak fenomen, henüz keşfedilmemiş olandır, ikinci olarak fenomen, keşfedildikten sonra da kendisini gizleyebilir, üçüncü olarak da fenomen, kendisini herhangi bir şey gibi gizleyebildiği gibi olmadığı şey gibi de gösterebilir. Böylece fenomenlerin ortaya çıkarılması ve varlıklarını ışığa getirmek fenomenolojinin temel görevlerinden birisi halini alır. Varlık kendisini varolanların (entities) varlığında (being) göstermesinden beri, kendisini gizlemektedir. Dolayısıyla Varlığın açığa çıkarılması, Heidegger'in keşfettiği fenomenolojinin can alıcı noktasındaki unutulmuş fenomendir (Denker and Schalow, 2010: 221-222). Heidegger felsefe/metafizik tarihindeki unutulmuş Varlık fenomenini açığa çıkarma amacıyla olup bu fenomen, Husserl'deki transandantal öz fenomeni gibi değildir. Heidegger, bu fenomenin bu dünyada karşılaşılması olası olan ve herhangi bir eidos'a sahip olmayan, unutulmuş bir fenomen olduğunu göstermek ister.

2.2.2.2. Logos Kavramı

Fenomenolojiyi oluşturan bir diğer öge *Logos*'tur. Logos Heidegger'e göre, unutulmuş olan Varlık fenomenini açığa çıkarmak için gerekli olan ve doğrudan dil ile ilgili olan parçadır. Bu nedenle *Logos*'un geleneksel anlamları araştırmanın kapsamı dışındadır.

Logos (λόγος) kelimesi felsefe tarihinde en çok kullanılan ve en karmaşık kelime olarak görülebilir. Logos kökensel olarak konuşmak, söylemek, varsaymak anlamlarına gelen *legein* (λέγειν) fiiline dayanmakta ve bazı metinlerde de hesap, ölçü, tanımlama, önerme, söylem, dil ve şüphesiz olan gibi anlamlara gelecek şekilde tercüme de edilmektedir (Preus, 2007: 158). Grek felsefesindeki temel kavramlardan birisi olan Logos, varolanların kendini açması sürecine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda varolanların kendini açma yapısıyla Logos, Varlığın konuşması ya da söylemesi anlamına da gelmektedir ki, bu anlamıyla Logos'un dil ve düşünceyle ilişkilendirilmesi de hakikatin/doğruluğun ortaya çıkmasını da sağlar. Fakat bu anlam geleneksel metafizikte unutulmuştur (Denker and Schalow, 2010: 178). Heidegger'in amacı, Logos'un unutulmuş olan bu anlamını yeniden gündeme getirmektir. Logos'un dil ile

ilgili olan anlamı, Varlığın kendini ortaya çıkarmasını, kendisini dile getirmesini sağlayacaktır.

Heidegger, *Logos* kavramını *Early Greek Thinking'te Heraclitus Fragment* bölümünde şöyle inceler. Ona göre, antik dönemden beri birçok filozofun sisteminde yer bulan *Logos* (λόγος) kavramı, Herakleitos felsefesinde, ölçü, söz, evrensel ilke, mantıksal olan, anlam ve akıl olarak yorumlanmıştır. *Logos* kelimesi ise *Legein* (λέγειν) kelimesi ile bağlantılıdır. *Legein* ise yaygın olarak bilinen anlamıyla konuşmak ve söylemek anlamında olup, bu açıdan bakıldığında *Logos*, seslice söylemek olarak *Legein* (λέγειν), söylenmiş olarak da *Legomenon* (λεγόμενον) anlamına gelmektedir (Heidegger, 1984: 60). Konuşmak, söylemek anlamlarına gelen *Legein*, kural koymak (lay down) ya da gündeme getirmek (lay before) demektir. *Legein* ile birlikte anlaşılacak durumda olan *Logos*, insan dilini olanaklı hale getiren Varlığın söylemi anlamına gelmektedir. *Legein* kelimesinin gerçek anlamı ise bir araya getirme olarak açığa çıkarmak demektir. Açığa çıkarmak ise üzerini açmak, örtüsünü kaldırmak gibi anlamlara gelirken aynı zamanda da hakikatin de (truth) ortaya çıkarılmasıdır. *Legeinden* beslenen hakikat süreci ise varolanların mevcudiyete gelişleri demektir. Dolayısıyla *Legein* aracılığıyla orada-Varlık varolanları var etmektedir (Denker and Schalow, 2010: 178). Varlığın kendisini dile getirmesi olarak *Legein*, bu anlamıyla *Logos*'un Varlık fenomenini gün yüzüne getirmesini sağlayacaktır ve Varlık kendisini dile getirdiği sürece hem kendisini hem de hakikati açığa çıkarmış olacaktır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, Varlık sorusunun araştırma yöntemi olarak belirlediği fenomenolojiyi oluşturan ikinci kavram olan *Logos*'un Platon ve Aristoteles gibi filozofların sistemlerinde birtakım anlamlara sahip olsa da, bunlardan bir tanesinin ön plana çıkamadığını belirtir. Ona göre eğer *Logos*'un temel anlamının *söylem* olduğu ön plana çıkarılacaksa öncelikle söylemin ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Felsefe tarihi söylemin anlamının üzerini keyfî yorumlarla örtmüştür. Çünkü *Logos* genellikle akıl, yargı, kavram, tanım, temel ya da ilişki şeklinde ifade edilmiştir. Ancak *Logos*, bu anlamların ötesinde ve hepsini kapsayıcı bir anlama sahip olarak söz ile ifade etmek ve bu ifade edilen şeyin açığa çıkarılması anlamına sahiptir. Dolayısıyla *Logos*, bir şeyi görünür yapar. Konuşmada açığa çıkan şey olarak *Logos*, bir şeyin onun sayesinde görülür olabildiği sesli ifade ya da seslenme demektir (Heidegger, 2000/a: 55-56). Heidegger *Logos*'u söylem ya da söz anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır. *Logos*, konuşmada açığa çıkan şey demektir. Heidegger'in

Logos'u bu anlamda kullanmasının sebebini ise şu şekilde açıklamak mümkündür: Heidegger'in temel amacı Varlığın anlamının ortaya çıkarılması ise bu amaç ancak bir söylem geliştirerek gerçekleşebilir. Yani hazır olarak bulunan belirli bir söyleme ya da anlayışa göre Varlığı anlamlandırmak yerine, bu anlamı yorumlayarak ve bu yorumlamayla öznel bir söylem geliştirerek açığa çıkarmak mümkündür. Heidegger'in fenomenolojisi, Logos'un bu anlamı nedeniyle hermeneutik karakterlidir.

Çünkü Heidegger'e göre hermeneutik, yorumlama, yorum ve yorumcu kelimelerini kapsamaktadır. Tanrıların mesajcısı olarak bilinen tanrı Hermes'in (Ερμῆς) ismiyle aynı kökten gelen hermeneutik, Heidegger'e göre felsefe tarihinde bazı anlam değişimleri geçirmiştir. Sözelimi Platon'da yorumcu, insanlara başka bir anlamı ileten, bildiren ve iletişim kurarak bu iletilerin anlaşılmasını sağlayan kişidir. Ayrıca hermeneutik de benimle ilgili olan bir varlığın varlığının bilinir yapılması ve bildirilmesidir. Aristoteles'te ise daha çok dil ile ilişkili olarak göze çarpan hermeneutik, logos bağlamında ele alınmıştır. Aristoteles'e göre *logos* (λόγος), yani söylem varlıkların kendilerini bize açıkça göstermeleri, erişilebilir kılmaları demektir. Yani hermeneutik aslında bir şey üzerine söylem oluşturmaktır (Heidegger, 1999: 6-7).

2.2.2.3. Fenomen ve Logos'tan Oluşan Hermeneutik Fenomenoloji

Heidegger'i Husserl'den ayıran en önemli noktalardan biri kuşkusuz fenomenolojinin hermeneutik karakteridir. Heidegger'in yorumlamaya olanak tanıyan hermeneutik fenomenolojisi, Varlığın anlamını onun Dasein adını verdiği varolan aracılığıyla ortaya çıkaracak olan olanaktır. Çünkü Varlık sorusunun merkezinde yer alan Dasein'in ontolojisi, anlama ve yorumlamaya olanak veren hermeneutik fenomenoloji ile olanaklıdır.

Fenomen ve Logos'un birleşiminden oluşan fenomenoloji, Legein'in *apophainesthai** anlamına geldiği, legein ta phainomena olarak formüle edilebilir. Böylece fenomenoloji, *apophainesthai ta phainomena* yani kendini gösteren şeyin kendisi aracılığıyla görünür hale getirilmesi demektir. Bu da şeylerin kendilerine dönüş çağrısı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu anlamıyla fenomenoloji, teoloji, biyoloji gibi bilimlerden farklıdır. Çünkü bu bilimler ilgili nesnelere konularına göre ayırmakta ve adlandırmaktadır. Oysaki fenomenoloji, bir şeyin nasıl gözler önüne serileceği ile

*Grekçe göstermek, açıklamak, düşüncesini bildirmek gibi anlamlara gelen *apophaino* (ἀποφαίνω) fiilinden türeyen (Çelgin, 2011: 94) *apophanesthai* (ἀποφαίνεσθαι), görünme ya da ışığa gelme, açığa çıkma anlamlarına gelecek şekilde tercüme edilmektedir (www2.hawaii.edu).

ilgilidir. Dolayısıyla fenomenoloji bu anlamıyla betimleyicidir. Fenomenoloji açığa çıkarandır ve bu açığa çıkan şey, gizli kalmış olan, saklı olan şeydir. Yani varolanın Varlığıdır (Heidegger, 2000/a: 58-59).

Ontoloji yalnızca fenomenoloji ile olanaklıdır. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendi kendisini gösteren olarak fenomenlerin türevi anlamında varolanların Varlığı demektir. Kendi kendisini gösterme sıradan bir kendisini gösterme ya da bir şey gibi görünme, demek değildir. Varolanların Varlığı da ardında bir şey saklayan ve görünür olmayan demek değildir. Çünkü fenomenolojideki fenomenler, özsel olarak ardında bir şey barındırmazlar*. Fenomenler, üzeri örtülü olanlar olup onların ortaya çıkmasını sağlayacak olan ise fenomenolojidir ve bu yüzden fenomenler fenomenolojiye ihtiyaç duyarlar. Fenomenin karşıtı örtülülük (covered-up-ness) olarak belirlenirken örtülü olmak iki anlama gelir. Birinci anlamıyla fenomen henüz keşfedilmemiş olarak, ikinci anlamıyla da üzeri örtülü olan olarak örtülülüktür. Üzeri örtülü olmak, fenomenin bir zamanlar keşfedildiği ancak artık üzerinin örtülü olduğu anlamına gelir (Heidegger, 2000/a: 60). Fenomenin bu ikili gizlenme ya da üzeri örtülü olma anlamından yola çıkılarak fenomenolojinin her iki gizlenme durumundaki fenomeni ortaya çıkarma ya da üstünü açma amacıyla olduğunu söylemek mümkündür.

Heidegger'e göre konusu bakımından fenomenoloji, varolanların Varlığının bilimi yani ontolojidir. Bu nedenle bizi Varlığın anlamı sorusuyla karşı karşıya getirecek olan temel ontolojinin olanaklılığı da fenomenolojiye bağlıdır. Temel ontolojide ilgi konusu olan varolan ise ontiko-ontolojik karakteriyle ön plana çıkan Dasein'dir. Çünkü Dasein, Varlığın anlamı sorusunun sorgulandığı varolandır. Yapılacak olan sorgulama ise fenomenolojik karakter taşımasının yanında yorumlama karakterine de sahiptir. Dasein fenomenolojisinin Logos'u *hermeneuein* (ἐρμηνεύειν)[†] özelliğine sahip olduğu için Varlığın otantik anlamı ve Dasein'in Varlığının temel yapıları, Dasein'in sahip olduğu Varlık anlayışı içinde belirtilir. Dolayısıyla Dasein'in fenomenolojisi hermeneutik karakterli olup yorumlamaya dayalıdır. Dasein'in hermeneutiği, Dasein'in diğer varolanlar arasında ontolojik önceliğe sahip olmasından

*Heidegger burada Kant'ın fenomen görüşü ile kendi fenomen görüşü arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Çünkü Kant'a göre fenomenler, özsel olarak ardında bir numeni barındırırlar. Oysaki Heidegger'de fenomen bizzat kendi kendisini gösterendir. Bu nedenle de ardında özsel anlamda bir numen yoktur.

[†]Hermeneuein fiili daha çok 'yorumlamak' olarak tercüme edilmekte ve Hermeneutik kelimesinin temelinde yer almaktadır (Palmer, 2008: 39).

dolayı varoluşun varoluşsallığının analitiği anlamına da sahiptir. Fenomenoloji ile ontoloji birbirinden tamamıyla ayrı olan iki disiplin olmadığı için felsefe de varoluşun analitiği olarak bütün felsefî sorgulamaların rehberi olan Dasein'in hermeneutiğini esas alan evrensel fenomenolojik ontolojidir (Heidegger, 2000/a: 61-62).

Fenomenolojinin temel özelliklerini Husserl'den öğrenen Heidegger'e göre *fenomenoloji*, felsefî bir yaklaşım olmaktan ziyade düşünmenin bir olanağıdır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojiyi hermeneutik ile birlikte hermeneutik fenomenoloji olarak serimler. Heidegger'e göre fenomenler, kendilerini gizledikleri için ve kendilerini doğrudan sezgi için şeffaf bir konuma getiremedikleri için bir yıkıma ihtiyaç duyarlar. Böylece Heidegger, Husserl'de boş anlamın sezgisel tamamlanışı olan yönelimselliğin algıya dayalı yapısını, üstü kapalı anlamın açıklanması ve yorumlanmasıyla yer değiştirmiş olur. Heidegger düşüncesinde yer alan *kaygı*, *yorum* ve *anlama* böylelikle fenomenolojinin temel kavramları olan *yönelimsellik*, *sezgi* ve *anlamlandırıcı eylemlerin* yerini almış olur. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin temel fenomeni ise doğrudan Varlıkla ilgili olan *yaşamın olgusallığıdır (facticity of life)*. Yaşam ise kaygıda temellenirken, kendisini *ilgi (concern)*, *dert (solicitude)* ve *endişe (worry)* olarak yorumlar. Yaşamın olgusallığı tarihsellik de ilgilidir ki, yaşamın temeli olan kaygının zamansallık olarak yorumu fenomenolojinin temel sorusu halini alır (Denker and Schalow, 2010: 219-220). Heidegger fenomenolojisinde bazı kavramların Husserl'in bazı kavramlarının yerini alması, Husserl ile Heidegger arasındaki temel bir farkı da ortaya koyar. Husserl'in fenomenolojisi özü görüleme yöntemi iken, Heidegger'in fenomenolojisi doğrudan anlama merkezlidir. Yani özlerle ve idelerle bir ilişkisi yoktur. Kısaca belirtmek gerekirse, Husserl'in '*gör*' dediğine, Heidegger '*anla*' demektedir.

Heidegger, fenomenolojinin şeylere nasıl yaklaşılacağı ile ilgili olduğunu ileri sürmüş ve yaklaşım olarak fenomenolojinin gizlenmiş ya da saklanmış olan şeyi açığa çıkmasına yardımcı olarak, onu görmemize izin verdiğini ortaya koymuştur. Fenomenoloji Heidegger'e göre herhangi bir kavrayış yapısının dayatılmasına direnen bir yapıdadır. Çünkü fenomenoloji, şeylerin kendilerinin açığa çıkarmasını sağlama amacındadır. Heidegger, fenomenolojiyi nesnenin karşısında durmak zorunda olan bir özneyi gerektirmeyen bir anlama yaklaşımı olarak geliştirmiştir. Heidegger'e göre anlamaya ilişkin olan bu düalist yaklaşım yalnızca üzerini örtmeye hizmet etmektedir. Dolayısıyla Varlığın anlamına ilişkin soru yeniden sorulacaksa ve yeniden formüle

edilecekse bu iş, Varlığın kendisini gösterebileceği bir şekilde yapılmak durumundadır (Johnson, 2013: 30). Bir kavrayış yapısına göre anlam belirlemenin karşısında duran Heidegger, aslında fenomenolojiye de anlam bulma görevini yükleyerek onun hermeneutik yapısını ortaya koymaktadır. Çünkü Varlığın anlamı, herhangi bir kavrayış yapısının içinde ortaya konulmasının yerine yorumlayarak ortaya çıkarılmalıdır. Böylece Heidegger'in fenomenolojisi hermeneutik karakter kazanmaktadır. Ancak onun hermeneutiği geleneksel anlamdaki gibi metin yorumu ile ortaya çıkarılması olası anlam peşinde değil, Varlığın yani Dasein'in varoluş olanaklarının anlaşılması ve yorumu neticesinde ortaya çıkarılacak anlam peşindedir.

Heidegger her ne kadar fenomenolojik yöntemin esaslarını hocası Husserl'den öğrenmesi sebebiyle düşünceleri arasında benzerlikler olsa da, onun fenomenolojisi belli yönlerden Husserl'den ayrılmaktadır. Öncelikle şunu söylemek mümkündür ki, Heidegger'de *Varlığın anlamı nedir?* sorusunun cevabının ortaya konulabilmesi için alınan tavır tam olarak fenomenolojik tavidir. Çünkü Heidegger'e göre Varlığın anlamı ancak fenomenolojik tavır alarak ortaya çıkarılabilecektir. Buna bağlı olarak da öncelikle Varlığı felsefe tarihindeki yanlış ayrımlar ve yorumlardan kurtarma işine koyulması aslında onun Husserl'in deyimiyle doğal tavrın paranteze alınması yani epokhenin uygulanmasına benzemektedir. Nasıl ki Husserl'de öz fenomenlerinin ortaya çıkarılması doğal tavra bağlı olan yargılamaların, varsayımların, belirlenimlerin paranteze alınmasıyla gerçekleşiyorsa, Heidegger'de de Varlık fenomeninin ortaya çıkarılması Varlığın unutulmasına yol açan geleneksel metafiziğin yıkımı şeklinde görülen bir paranteze almayla gerçekleşir. Heidegger böylece Varlığı geleneksel metafizikteki yanlış yorumlardan kurtararak fenomenolojik tavır almış olur.

Heidegger ontolojinin ancak ve ancak fenomenoloji ile olanaklı olacağını söyleyerek ve fenomenolojiyi doğrudan Varlığın kendisiyle ilişkilendirerek hocası Husserl'in merkeze aldığı bilinç ve bilinç içeriklerinin yerine Varlığı getirmiş olur. Husserl'in fenomenolojisi için genel bir değerlendirme yapılacak olursa fenomenolojinin diğer alanlardan ayrı olarak kendi başına çok boyutlu bir alan olduğunu, bilincin deneyimlerine birinci tekil kişi gözüyle bakılmasını ve kesin bir bilim olma yolundaki felsefeye dayalı olarak bir bilgi kuramı oluşturma iddiasını taşıdığını söylemek mümkündür (Rockmore, 2010: 153). Heidegger'in Dasein'ı salt bir bilinç değil, bilinçli bir varolandır. Ancak yine de Dasein'ın bilinçli Varlığı, Husserl'in fenomenolojisinde merkezî rol üstlenen bilinçten farklıdır. Heidegger'de merkezde

bilinç eylemlerinden ve bilinç içeriklerinden ziyade, Dasein'ın anlama ve yorumlamaya dayanan Varlık karakteri yer alır. Bu bakımdan Dasein fenomenolojisi, doğrudan ontolojiktir.

Gadamer'e göre de Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin en belirgin özelliği doğrudan Varlık alanı ile ilgili olmasıdır. Çünkü Heidegger'in hocası Husserl'in transandantal fenomenolojisi bir bakıma epistemolojik karakterlidir ve bu nedenle de Varlık, ikinci planda kalmıştır. Heidegger'de ise fenomenolojinin ilgi alanını doğrudan Varlık oluşturur. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'de şöyle demektedir:

... Heidegger hem Husserl'in eidetik (eidetic) fenomenolojisiyle hem de onun paradoksal bir taleple bağlı olduğu olgu ile öz arasındaki ayrımla hesaplaşır. Fenomenoloji ontoloji olarak Dasein'ın olgusallığında*, başka herhangi bir şeye dayandırılmayacak veya başka herhangi bir şeyden türetilmeyecek varoluşa temellendirilmelidir, tipik evrenselliğin temel/özel oluşumu olarak saf *cogito*'da-kuşatıcı fakat savunulması zor bir düşüncede-değil (Gadamer, 2008:353).

Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin hocası Husserl'in transandantal fenomenolojisiyle benzerlikler taşıması gibi, bilhassa bilincin ön plana çıkarılışının terk edilmesi gibi belli bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde, Husserl'in yönelimsel olarak kastedilen anlamı sezgisel görüye ve işleyen bilinci kendi sezgisel görüşüne aktaran bilincin transandantal fenomenolojisinin yerine Dasein'ın hermeneutiği geçmektedir. Hermeneutik fenomenolojide anlamın yorumlanması, ön-anlama Varlığın kendi kendisini anlamasına ve Varlığı anlamaya dönüşmektedir (Waldenfels, 2010: 62). Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisini Husserl'in transandantal bilinç fenomenolojisinden ayıran en önemli noktalardan birisi kuşkusuz bu anlama problemidir. Husserl, anlama probleminden ziyade nesnelere yönelimsel eylemler sonucunda ulaşılan anlamlarına odaklanırken, Heidegger ilgisini olanakları aracılığıyla kendisini ve Varlığı anlayabilen bir varolanın fenomenolojisi üzerine çeker. İşte bu varolan, Varlığı anlama karakteriyle ön plana çıkan Dasein'dır. Bu nedenle de Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisi aynı zamanda Dasein'ın

* Hakikat ve Yöntem'in Türkçe çevirisinde bu kavram 'faktisite' olarak geçmektedir. Anlam bütünlüğünü korumak adına bu kavram 'olgusallık' olarak ifade edilmiştir.

hermeneutiğini kapsamaktadır. MacIntyre ise Husserl'in fenomenolojisinin Varlıktan uzak oluşuyla ilgili olarak şunları söyler:

...Erken dönem Husserl için fenomenoloji kendisini varoluşsal savlama bağlamaz. Bu fenomenoloji, varoluşları değil özleri; nesnelere değil kavramları açıklar. O, herhangi bir şeyin şöyle şöyle bir türden olacağına ne gibi bir şey olacağını söyler, fakat bu türden herhangi bir varlığın var olup olmadığı hakkında suskun kalır (MacIntyre, 2001: 32).

Heidegger'in hermeneutiğinin Husserl'in fenomenolojik yönteminin Dilthey'in anlama teorisinin ve Platon, Aristoteles, Meister Eckhard, Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche gibi filozofların düşüncelerinin bir sentezi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Fenomenolojik araştırma, deneyimlerimizi deneyimin işaret ettiği şeylere ilişkin yargılarda bulunmadan dikkatli bir şekilde betimlemektir. Heidegger de öncelikle Varlığın anlamını ve özellikle insan varlığının Varlığın anlamını anladıktan sonra varolanlara dair bilgilerimizin tartışılabilirliğini savunmuştur. Böylece felsefenin başlangıcı da insan varlığının aktüel yaşamdaki nasıllığının dikkatli bir tarifi üzerine olacaktır. Bu tarif de fenomenolojik karakterli olurken, yapılacak olan sorgulama da yorumsamacı (interpretive) bir öz-anlamaya dayalı olan hermeneutik karakterli olmaktadır (Schmidt, 2010: 7).

III. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİNİN SERİMLENMESİ

3.1. Varlığın Anlamı Sorusu Çerçevesinde Dasein Hermeneutik

3.1.1. Dasein'in Varlık Yapısı

Varlığı anlamı nedir? sorusunun soruşturulmasının fenomenolojik yapıda olduğu ve bu soruşturmanın diğer soruşturmalardan farklı yapıda olduğu daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla bu soruşturmanın odak noktasında yer alan ve Varlığın anlamı nedir? sorusunu sorma cesaretini gösteren Dasein'in analizinin bu soruşturmanın bir anlamda somutlaştırılması olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu sorabilecek olan tek varolan olarak gösterdiği Dasein, diğer varolanlardan yapıca farklı olup, bazı özel yapı özelliklerine de sahiptir.

Dasein, diğer varolanlar gibi sıradan bir Varlık yapısına sahip olmadığı gibi her zaman Varlığı kendisine konu edinen bir varolandır. Dasein, temelde iki karaktere sahiptir. Bunlardan *birincisine* göre Dasein'in özü, onun var olma durumunda yatar. Yani Dasein'in Varlığının ne olduğu (*essentia*), onun kendi Varlığıyla (*existentia*) anlaşılabilir. Fakat buradaki *existentia* kavramı, tam olarak varoluş anlamına gelmediği için geleneksel ontolojideki anlamından farklı olarak kullanılmıştır. Heidegger'e göre *existentia* geleneksel ontolojide, elde-mevcut-Varlık (*Being-present-at-hand*) anlamında iken bu anlam Dasein'in yapısına özsel olarak uygun değildir. Bu nedenle Heidegger, Dasein için *existentia* terimi yerine elde-mevcut-oluş (*presence-at-hand*) ifadesini kullanmış ve varoluşu da Dasein'a atfetmiştir. Bu bağlamda Dasein'in özü varoluşundadır (Heidegger, 2000/a: 67). Dasein'in özünün varoluşunda olması, birçok açıdan yorumlanabilecek bir ifadedir. Öncelikle Dasein'in yalnızca bir ne'liğe sahip olan diğer varolanlardan farkını ortaya koyarken aynı zamanda da onun özünün ancak kendi varoluş olanaklarıyla gerçekleşebileceğini de göstermektedir. Çünkü Dasein özü belirlenmiş olmadığı gibi özü ile varoluşu da aynı değildir. Yani Dasein'in özü belirlenmişlik ya da herhangi bir zorunluluk taşımadığı gibi Dasein özünü varoluş olanakları belirler.

Heidegger, Dasein'in özünün varoluşunda olmasının Sartre'in söylediği 'Varoluş özden önce gelir' önermesinden farklı olduğunu belirtir. Çünkü Heidegger'e göre bu önerme, varolma ile varlığın aynı anlama geldiği ve varlığın dünya içinde herhangi bir şeymiş gibi kabul edildiği Skolastik düşünceden farklı değildir. Ayrıca bu önerme, 'insan, varoluşunun önsel olduğu bir öze sahiptir' şeklindeki geleneksel metafizikteki bir önermeden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda Sartre'in düşüncesi de özcülüğü temel alır ve bu yüzden böyle bir önermenin temel ontoloji ile ilgisi yoktur (Çüçen, 2003: 56-57).

Dasein'in *ikinci* temel karakteri ise her daim kendi Varlığında kendisini konu ederek aslında Varlığı kendisine konu edinmesi ve her daim kendisi, hep benimki olmasıdır. Bu nedenle Dasein, diğer varolanlar ya da önümüzde-hazır olanmış gibi ele alınamaz. Çünkü Dasein, hep benimki olarak kendi olanaklarıyla var olur ve olanaklara sahip olarak otantik olur. Bu özelliğiyle Dasein, kendi Varlığını sahip olduğu olanaklar çerçevesinde belirler. Bu da aynı zamanda Dasein'in otantik olabilme koşulunu da içerir. Böylece de otantik olmak ve otantik olmamak Dasein için önemli hale gelir. Fakat otantik olmamak Dasein'in Varlık derecesini düşürmez. Otantik olmamak yalnızca Dasein'in olanaklarının farkına varmasını engeller (Heidegger, 2000/a: 67-69). Dasein öylesine farklı bir varolandır ki o, her daim kendi kendisini seçendir. Her durumda olanaklarını kendisi seçen, her durumda kendisi olabilen ve kendi Varlığını varoluş olanaklarıyla ortaya koyarak, Varlığı kendisine sorun eden varolandır. Dasein, hiçbir zaman başkasının olanaklarını kendisine konu edinmez. Aynı şekilde başkası da Dasein'in olanaklarına müdahale edemez. Dasein varoluş olanaklarını kendisi seçtiği, kendisi gerçekleştirdiği zaman otantik olur. Yani Dasein'in kendi kendisini seçmesi onun otantikliğinin işaretidir. Kendi kendini seçmemesi ise onun otantik olmama durumu olup, olanaklarını gerçekleştirmesinin önündeki bir engeldir demek yerinde olacaktır.

Dasein'in özünü belirleyen varoluş olanakları bir anlamda onun varoluş yapısını verir. Bu nedenle Dasein'in varoluş yapısını veren Varlık karakterlerine egzistansiyaller (varoluşlar) adı verilmektedir. Bu nedenle de egzistansiyallerin diğer varolanların varlık yapısını veren kategorilerden ayırt edilmesi gerekmektedir. Çünkü Dasein, kategorilerle anlaşılabilir bir varolan değildir. Kategoriler daha çok nedir? sorusunun cevabını bize sunarken, egzistansiyaller ise bize kim? Sorusunun cevabını verirler. Bu nedenle kategoriler ile egzistansiyaller farklı Varlık tiplerinin sahip olduğu özellikler

olmasından dolayı bu farkın belirgin hale getirilmesi daha da önemlidir (Heidegger, 2000/a: 70-71). Daha önce de belirtildiği üzere Varlığın anlamı nedir? sorusu bir şey hakkında yapılan bir soruşturmayı değil, bir şeyin anlamı hakkında yapılacak olan soruşturmayı içerir. Bu nedenle bu sorunun somutlaştırılması olarak Dasein'in analitiği de egzistansiyaller aracılığıyla yapılabilir. Çünkü Dasein'in Varlık yapısını, onun egzistansiyalleri ortaya koyar. Bunun dışında sorgulanacak olan Dasein'in ne'liği değil, kim'liğidir.

Özü varoluşuna önsel olan ve her durumda kendisi olan Dasein'in bu iki temel karakteri, onun ontik olarak kendisine yakınlığını temsil ettiği kadar, ontolojik olarak da ne kadar uzak olduğunu gösterir. Dasein, her durumda kendi kendisini seçerek yani varoluşsal olanakları yoluyla gündelik yaşamın sıradanlığından sıyrılır. Çünkü Dasein, kendisini seçen bir varolan olarak otantik bir varoluşa sahiptir (Çüçen, 2003: 58).

Temelde yukarıda açıklandığı gibi iki temel Varlık karakterine sahip olan Dasein, dünya-içinde-Varlık'tır (Being-in-the-world). Fakat onun dünya-içinde olması, herhangi bir varolanın dünya içinde bir uzam (space) kaplaması şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü dünya içindeki diğer varolanlar, yalnızca uzam kaplamaktadırlar. Sözelimi suyun bir şişenin içinde olması, masanın odanın içinde olması gibi. Dolayısıyla bu gibi varolanlar için 'içinde-olmak' kategorik bir nitelik iken, Dasein için egzistansiyal bir niteliktir. Dasein dünya-içinde-Varlık olarak 'beraberinde' olan Varlıktır. Yani herhangi bir varolan başka bir varolanla beraberinde değil iken, Dasein, hem diğer Dasein'ler ile hem de dünya içindeki diğer varolanlarla beraber olan varolandır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Dasein'in içinde olmaklığının diğer içinde olmaklıklardan ayırt edilmesi, Dasein'in içinde-olma karakterine ters değildir. Yani Dasein, mekânsallıktan yoksun değildir. Onun mekânsallığı ontolojiktir. Dasein dünya-içinde-Varlık olarak kendi Varlığını olgusal olarak kavrar. Olgusallık ise Dasein'in kendisini dünya-içinde-Varlık olarak ya da kendisini olduğu gibi anlayabilmesine işaret etmektedir. Olgusal olarak varolan Dasein, dünya-içinde iken *ilgi* ve *kaygı* duyan bir yapıdadır. Yani diğer varolanlarla karşılaşarak ontolojik ilişkiler kurabilen varolandır. Onun ontolojik ilişkiler kurması, ilgi ve kaygı duymasından ileri gelmektedir (Heidegger, 2000/a: 76-83).

Dasein'in orada-Varlığı yani yaşamının olgusallığı bir dünya içinde olma anlamını taşımaktadır. Dasein'in içinde bulunduğu bu dünya, onun içinde bir şeylerle karşılaştığı dünya demektir. Dasein'in dünya içinde karşılaştığı şeyler onun ilgi duyduğu şeyler olup, hakkında ilgi duyulan bu şeyler çevreleyen dünya olarak orada olan şeylerdir. Yani Dasein'in ilgi duyduğu şeyler, çevreleyen dünyanın karakterini yansıtan şeylerdir. Çevreleyen dünya da dünyanın yalnızca basit olarak bir uzam olmadığını gösterir. Bahsi geçen bu dünya, içinde-olmaklığın ontolojik anlamını sunmaktadır (Heidegger, 1999: 65-66). Dasein ilgi duyulan bir nesne değildir, dünya-içindeki herhangi bir varolan da değildir. O, olanaklı Varlık yapısını dünya-içinde gerçekleştiren, diğer varolanlarla karşılaşan ve bu karşılaştığı şeylere ilgi duyan bir yapıya sahiptir. Bu yüzden onun dünya içinde sadece uzam kapladığını söylemek onu bir nesne konumuna indirgeyecektir. İşte dünya Dasein'in her durumda kendisi olan bir varolan olmasından dolayı onun içinde-olmaklığının ontolojik anlamını veren mekândır.

Dasein'in dünya-içinde-Varlık olması, onun dünyayı dilediği zaman yaşamına sokması dilediği zaman çıkarması anlamında değildir. İçinde-olmak Dasein açısından bazen sahip olunup bazen de olunmayan bir şey de değildir. Dasein'in dünya-içinde olması onun Varlık yapısı gereğidir. Bu nedenle dünya-içinde kurduğu ilişkiler de onun Varlık yapısına dayalı olan ilişkilere sahiptir. Dasein, karşılaştığı şeyler ile arasına sınırını da koyabilen bir varolan olarak aynı zamanda kendi çevresini de belirleyebilmektedir. Kendisini anlayabilen yapısıyla ön plana çıkan Dasein, dünya-içinde sıradan bir varolan gibi bulunmayarak diğer varolanlarla farkını da ortaya koymuş olur (Heidegger, 2000/a: 84). Dünyada sadece yer kaplayan herhangi bir varolandan farklı olarak Dasein, kendi mekânını ve kendi çevresini oluşturabilme özelliğine sahiptir. Dasein, dünya-içinde olmaklığına müdahale edemezken, dünya-içindeki mekânına nelerin girip girmeyeceğini kendisi belirler. O, aynı zamanda sınırını belirleyebilen bir varolandır.

Heidegger'e göre Dasein'in dünya-içindeliği için bahsi geçen, Dasein'in içinde bulunduğu dünyanın şu veya bu şekilde olduğu değildir. Dasein için kastedilen bizzat dünyanın dünyasallığıdır. Dünyasallık ise dünyanın fenomenolojik olarak belirlenmesi ile ilgili olup yine Dasein ile ilişkisi bakımından egzistansiyal (varoluşsal) karakterlidir. Dolayısıyla Dasein için dünya, sıradan bir doğa olarak anlaşılmalıdır. Fakat Heidegger'e göre tüm ontolojiler, dünyayı doğayla eşdeğer görmüşler ve yanlışta içinde

olmuşlardır. Descartes gibi filozoflar dünyayı yalnızca *Res Extensa** olarak görerek onu mekânsallığa (spatiality) indirgemişlerdir. Oysaki dünya bir *Res Extensa* değildir (Heidegger, 2000/a: 92-95). Dünya eğer bir res extensa olarak görülürse, o zaman Descartes'ın uzam görüşünün etkisi altında kalınmış olunur. Oysaki dünya sadece uzamdan ibaret değildir. Dünya, Dasein'in olanakları içine fırlatıldığı ve onların gerçekleştirdiği yerdir.

Oysaki Descartes'ın töz görüşüne bağlı olarak *Res Cogitans*† ile *Res Extensa* ayrımı sonucunda dünya, yalnızca bir uzamdan ibaret olarak anlaşılmıştır. Descartes'a göre biri sonsuz -Tanrı- diğer ikisi sonlu -Madde ve Ruh- olmak üzere üç töz bulunmaktadır ve bu tözlerin varoluşları ya da Varlık yapıları başka bir varolana ihtiyaç duymamak temelinde şekillenmiştir. Çünkü töz, tanımı itibariyle var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlanmaktadır. Tanrı tözü haricindeki iki töz ile diğer varolanlar, var olma bakımından Tanrı'ya muhtaç durumdadırlar. Tanrı dışındaki her varolan bir *ens creatum* olup, Tanrı *ens perfectissimum* olduğundan töz ifadesini yalnızca Tanrı karşılamaktadır. Dolayısıyla böyle bir sistemde başlangıçta Varlık hakkında her şey peşinen kabul edildiği için Varlığın anlamı üzerinde de hiç düşünülmemiştir. Ayrıca Varlık, yaratılmış olan ve yaratan şeklinde olduğu için anlamı daha da belirsizleşmiştir. Tanrı dışındaki bir varolan sözgelimi uzamın (*Res extensa*) Varlığa karşılık gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla dünya, Descartes sisteminde ontolojik bir anlama sahip olmayıp, soyutluğu ile ön plana çıkmıştır (Heidegger, 2000/a: 125-128). Heidegger'in Descartes'ı bu bakımlardan eleştirmesi aslında onun dünya fenomeninin Descartes sisteminde nasıl soyut ve matematiksel hale geldiğini göstermek isteysindedir. Çünkü Heidegger'e göre dünya, salt uzam değildir. Dünya, Dasein'in mekânsallığını karşılayan ontolojik bir karaktere sahiptir. Çünkü Dasein dünya-içinde-Varlık'tır.

Dasein'in dünya-içinde olmaklığı, modern felsefede yalnızca extensa olarak anlaşılan dünya tasavvurundan farklı bir dünya-içinde olmaklıktır. Bu nedenle dünya-

**Res Extensa*: Descartes felsefesinde yer kaplayan şey, maddi varlık, cisimsel olan şey anlamına gelen Latince kökenli deyimdir. *Res extensa*, Descartes'ın felsefesinde evrendeki tüm maddi ve mekanik değişmelerin temelindeki maddi töze işaret eder (Cevizci, 2010: 1328-1329).

†*Res Cogitans*: Descartes felsefesinde düşünen şey, düşünen varlık anlamına gelen Latince kökenli deyimdir. Ayrıca *res cogitans* bireysel zihin ya da ruh gibi kavramlara da işaret eder (Cevizci, 2010: 1328).

içinde-Varlık olmak, çok boyutlu olarak düşünülmelidir. Magill, dünya-içinde-varlık olmayı ve dünyanın egzistansiyalitesini şöyle özetlemektedir:

Varoluşçu tarzda anlaşılan dünya, insana has bir ilgi alanıdır, öyle ki bu alan, bu ilgiden bağımsız değildir. İnsanın olmadığı yerde dünyanın realitesi yoktur. Bu duruma göre, insan Varlığının "dünya içinde Varlık" olduğunu söylemek, insanın reel varlığını, bütün konke bağlantılarının temeli olan, "şahıs-dünya" bağlantısı ile tanımlamak demektir. İnsan dünya içindedir demek, onun meslek içinde, ordu içinde, politika içinde, sevgi içinde Varlık olduğunu söylemek demektir. İnsanla dünya arasındaki bağlantı, cevherlerin yahut objelerin birbiri ile olan münasebeti gibi olmaktan çok, varoluşçu manada bağlanma ve iştirak münasebetidir. Dasein "üretimde bulunan, düzenleyen, koruyan, uygulayan, fedakârlıkta bulunan, teşebbüs eden, iş takip eden, arayan, soran, gözetleyen, görüşen yahut anlaşma yapan düşünceli Varlık" olarak dünya içindedir (Magill, 1992: 50-51).

Dünya-içinde-Varlık olarak Dasein, mekâna sahip olan bir varolandır. Fakat Dasein'in mekânsallığı (spatiality) diğer varolanlardan farklı olarak *mesafe kaldırmayı (de-severance) ve yönelimi (directionality)* içerir. Yani dünya içindeki her varolan bir mekâna sahiptir. Ancak Dasein, mesafe kaldırarak diğer varolanları yakınına taşıyabilen, onları özü gereğince erişilebilir konuma getirebilen bir varolandır. Bu nedenle onun mekânsallığı varoluşsal karakterli bir mekânsallıktır. Dasein'in mekânsallığı mesafe kaldırıcı olmasının yanında yönelimlidir. Yani Dasein, mesafe kaldırması belirli bir yönde ya da doğrultuda olmak durumundadır (Heidegger, 2000/a: 138-143). Bu da Dasein'in dünya içindeki her türlü eyleminde belirli bir yönelim olduğunu gösterir ki, bunun Dasein'in eylemlerinin bilinçli oluşuna işaret ettiği söylenebilir. Çünkü yalnızca bilinçli olabilen bir varolan diğer varolanı kendisi için erişilebilir konuma getirebilir ve belirli bir doğrultuda yönelimde bulunabilir.

Dünya-içinde-Varlık olarak Dasein hiçbir zaman tek başına ve yalıtılmış bir biçimde yaşayan bir yapıda değildir. Dasein, başkalarıyla birlikte olmak ya da karşılaşmak durumundadır. Onlarla birlikteliği Dasein için ontolojik anlamda bir yapıya

sahip değildir. Ancak yine de birlikte olmak kategorik değil, egzistansiyal olarak yorumlanmak durumundadır. Dasein, dünya-içinde her ne yaparsa yapsın kendi dünya-içinde-Varlık olma karakterini yansıtıyor demektir. O nedenle Dasein'ın başkalarıyla birlikteliği de bu bakımdan önemlidir. Dasein'ın içinde bulunduğu dünya *birlikte-dünya (with-world)* olup içinde-olmak, Başkalarıyla (Others) *birlikte-Varlık (Being-with)* olmak demektir. Başkalarının dünya-içindeki Varlığına ise *birlikte-Dasein (Dasein-with)* adı verilir (Heidegger, 2000/a: 154-156). Fakat Başkaları Dasein'ın otantikliğinin keskin bir sınırır. Dasein, dünya-içinde tek başına olan, yalıtlanmış bir varolan değildir. Dasein, dünya-içinde Başkalarıyla da birlikte olmak durumundadır. Ancak bu birliktelik, Başkaları içinde erimeye doğru giden körü körüne bir birliktelik değildir.

Dünya-içinde olmaklık, tüm Dasein'ların bir araya gelmesi ve tüm Dasein'ların toplamı anlamına da gelmez. Bir arada olmak, birçok sayıda öznenin bir araya gelerek bir topluluk oluşturması demek değildir. Başkalarıyla bir arada olma ilişkisiz bir biçimde herhangi bir yerde karşılaşmak demek de değildir. Dasein, özü gereği birlikte olan bir yapıya sahip olduğundan Başkalarıyla birlikte-dir. Başkalarıyla birlikte iken kendiliğini kaybetmeyerek, onlara ilgi duyan bir yapıdadır. Çünkü Dasein, birlikte-Varlık'tır ve bu nedenle birlikte olmak Dasein'ın Varlık yapısını belirleyen bir egzistansiyaldir. Dasein bir birlikte-Varlık olduğundan, Başkalarıyla karşılaşmak da birlikte-Dasein olarak gerçekleşecektir. Çünkü:

Başkalarına doğru (towards) Varlık, elde-mevcut-olan (present-at-hand) Şeylere doğru olan Varlık'tan ontolojik olarak farklıdır. 'Başka' olan varolan da Dasein gibi Varlık türüne sahiptir. Böylece içinde Varlık ile Başkalarına doğru Varlık arasındaki ilişki de bir Dasein ile başka bir Dasein arasındaki Varlık ilişkisidir (Heidegger, 2000/a: 162).

Dasein kendisini dünya içinde anlamakta ve anlamlandırmaktadır. Dünya içindeyken birlikte olma Varlık yapısını gösteren Dasein, aynı zamanda kendi olma yapısını da göstermek durumundadır. Başkalarıyla birlikte olan Dasein, otantik olmama durumunu yaşamaktadır. Çünkü Başkalarıyla birlikteyken Dasein, başkaları gibi davranır, onlar gibi konuşur, onlar gibi giyinir, onlar gibi düşünür. Onlar gibi birisi olarak otantikliğini yitirir ve kendisi olamaz. Seçimleri Başkalarının seçimi, kararları Başkalarının kararı olur. Yani bir anlamda Dasein'ın biricikliğinin ve kendiliğinin önündeki engel Başkalarıdır. Peki, kimdir bu başkaları? denildiğinde cevap şöyle

olacaktır: “Bu değildir, o değildir, birisi değildir, birileri değildir ve bunların hepsinin toplamı da değildir. Cevap nötr bir ‘Onlar’dır (*das Man*)*.” (Heidegger, 2000/a: 164).

Onlar öyle bir yapıdadır ki, bir an vardır bir an yoktur. Dasein karar alacakken ortadan kaybolurlar. Birlikteyken Dasein’ı kendi olmaklığından çıkarıp gündelikliğine (everydayness) iterler. Dasein’ın sorumluluklarını alıp götürürler. Hâl böyle olunca da Dasein, sıradan, kendi olmayan ve Onlar’ın içinde hiç kimse olan bir yapıya bürünür. Heidegger bu durumu şöyle ifade eder: “Herkes başkasıdır ve hiç kimse kendisi değildir. Gündelik Dasein’ın *kim* olduğu sorusunun cevabını destekleyen *Onlar* aslında her Dasein’ın kendisini başkalarının-arasında-Varlık (Being-among-one-other) içinde çoktan teslim ettiği *hiçkimsedir*.” (Heidegger, 2000/a: 165-166). Heidegger, Dasein’ın Onlar’dan birisi olmayarak kendisi olabileceğini öne sürerken Dasein’ın tek başına ya da yalıtılmış bir yapıda olduğunu vurgulamak amacıyla değildir. Heidegger’in vurgulamak istediği nokta, Dasein’ın her zaman kendisi olması, otantikliğini kaybetmemesi, ancak diğer Dasein’larla birlikte olarak onlarla iletişim kurması ve birey olmasını kaybetmemesi gerektiğidir. Yani Dasein, hem Onlar ile birlikte olmalı hem de Onlar’dan birisi gibi olmamalıdır. Dasein her daim kendisi olmalıdır. Onlar ile birlikteyken bile Dasein’ın seçimleri ve kararları bizzat kendisine ait olmalıdır. Çünkü Dasein, ancak seçim ve kararlarının sorumluluğunu alabildiği zaman otantik olabilmektedir.

Heidegger’in bir Dasein’ın yaşam alanını oluşturan otantik olma ve otantik olmama durumlarını kapsayan *Onlar (das Man)* ile ilgili görüşleri belli yönlerden varoluşçu felsefenin babası olarak gösterilen Søren Kierkegaard’ın tekil birey ve topluluk/kamuoyu görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Kierkegaard, kamu yaşamını ya da toplumu tekil bireyin önündeki en büyük engel olarak görürken, topluluk yaşamını hiçbir şey olarak değerlendirir. Kierkegaard bu konudaki düşüncelerini şöyle belirtir:

*Onlar ifadesi Heidegger’in *das Man* alanını nitelemek için kullandığı bir ifadedir. *Varlık ve Zaman*’ın İngilizce çevirisinde *das Man*’e karşılık olarak ‘*The They*’ yani ‘*Onlar*’ karşılığı bulunmuştur. Bu nedenle Onlar denildiğinde anlaşılması gereken *das Man*’dir. -*Varlık ve Zaman*’da ‘*Onlar*’, orada-Varlığın olumlu yapılarından birisi olmakla birlikte Dasein için bir egzistansiyeldir. Onlar, orada-Varlığın gündelikliğine (everydayness) işaret etmekte ve Dasein’ı varoluşun yükünden uzaklaştırmaktadır. Ancak Onlar, belirli birisi değildir- (Denker and Schalow, 2010: 268).

Kamuoyu ve benzerlerinde birey bir hiçtir, birey yoktur; sayı ve bir generatio aequivoca (yoktan var etme) haline gelme prensibi esastır. Burada kamuoyu dışında birey bir hiçtir ve kamuoyu içinde de, herhangi bir derinlik bağlamında hiçbir anlamı yoktur... Kamuoyunda tekil birey yoktur; bütün ise hiçbir şeydir... 'Toplum' kuşkusuz bir toplamdan daha fazlasıdır; ama gerçekte hala birimlerin toplamıdır. Kamuoyu saçmalaktır; birimlerin bir toplamı olma yerine; negatif birimlerin, birim olmayan, toplum içinde birimler haline gelen birimlerin toplamıdır (Kierkegaard, 2005: 556-557).

Görüldüğü üzere Kierkegaard'ın topluluk ile ilgili düşünceleri, Heidegger'in Dasein'in otantik olmama yani kendisi olmama durumunu kapsayan das-Man, yani Onlar alanıyla ilgili düşünceleriyle örtüşmektedir. Nasıl ki Heidegger'de Dasein, topluluk içinde otantik olma durumunu yitirip, kendi biricikliğini yitiriyorsa Kierkegaard'da da tekil birey kamu yaşamında eridiği anda tekil bireyliğini yitirir. Çünkü ona göre tekil birey, topluluk içinde erimeyerek, seçimlerini kendi özgür iradesi ile yaparak, kararlarını kendisi alarak kendisi olabilmektedir. Bu nedenle tekil birey topluluk yaşamında da kendisi olmalı, topluluk içinde eriyip hiç olmamalıdır.

İnsana ait olan alanı ifade etmek için kullanılan Dasein, öyle bir varolandır ki, onun özü varoluşundadır. Çünkü varoluş tarzındaki tek Varolan insandır. Sadece insan varolmaktadır, kaya vardır, melek vardır, at vardır fakat varolmamaktadırlar. Çünkü insan, Varlığın açıklığında bulunur, Varlığa en yakın olandır, bu sayede de Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir Varolandır. İnsan varoluşsal özü sebebiyle, bir şeyin bilincindedir, kendi bilincindedir. Bu sebeple de sürekli olarak Varlığın içinde olan insan varolabilmektedir. (Heidegger, 2009/a: 15-17). Heidegger, Varlık sorusunu neden Dasein ve dolayısıyla insandan hareketle yeniden sormuştur? sorusunun cevabı gayet açıktır. Heidegger'e göre varoluş tarzında bir yapıya sahip olan insanın ayırıcı özelliği onun düşünen bir Varlık olarak Varlıkla ilişkili olmasında ve Varlığa cevap veriyor olmasında gizlidir. İnsan, Varlığa ait olmanın sorumluluğu altında olup, onun mülkiyeti Varlığın üzerine geçirilmiştir. Dolayısıyla Varlık, insanda tesadüfen bulunmaz. Çünkü insan zaten doğrudan Varlığa açılmış ve Varlığın vücuda gelmesini sağlamıştır. Bu bakımdan insan ve Varlığın var olmaları birbirine ait olmakla birlikte birbirlerine geçmiş vaziyettedirler (Heidegger, 1997: 18-19). Heidegger'in

Varlık sorusunu yeniden sorma amaçlarından biri, Varlığın insanla bağıını yeniden kurmaktır. Geleneksel ontolojilerde insan ile bağı koparılan Varlık, sadece insan yardımıyla sorgulanabilir. Çünkü sadece insan, varolmakta, sorgulayabilmekte ve anlayabilmektedir.

Her ne kadar insana ait olan Dasein ile ifade edilse de Dasein'ı tam olarak insan varlığına eş tutmak doğru bir değerlendirme de olmayacaktır. Çünkü her varoluş bir olanak demektir. Olanaklar ise henüz belirlenmemiş bir öze işaret eder. Sürekli olarak Varlığın içinde olan insan Varoluş olanaklarına doğru yönelerek özünü gerçekleştirilmeye çalışır. Dolayısıyla Dasein, insandır demek, onun özünün varoluşunda olması prensibine aykırıdır. Eğer Dasein insan olarak görülürse, bu Dasein'in kategorize edilmesi, sınırlandırılması ve her şeyden de önemlisi varoluş olanaklarının yok sayılması gibi bir durumu ortaya çıkarabilir. Oysaki Dasein, tam anlamıyla bir insan değil, "insan olma olanağıdır." (Çüçen, 2003: 43).

Heidegger, Dasein'ın gündelik yaşamında onlar ile birlikte iken yaptığı yorumlama ve anlamasını serimlerken onun gündelik yaşamda nasıl bir Varlık yapısı olduğunu da göstermeye çalışır. Heidegger, Dasein'ın gündelik yaşamını analizinde temelde dört Varlık karakterine değinir. Bunlardan ilkinde *boş konuşma (idle talk)* adı verilmektedir. Heidegger boş konuşmayı daha çok Dasein'ın gündelikliğinde anlama ve yorumlamasını anlatmak için kullanmıştır. Çünkü günlük yaşantısında diğerleriyle birlikte olan Dasein, ister istemez kendisinin dışındakilerle iletişim kurmak durumundadır. İletişim söz konusu olunca ise devreye dil girecektir. Çünkü Dasein'ın anlama ve yorumu dile bağılı olmak durumundadır. İletişim ise söylenenlerin ya da dile getirilenlerin anlaşılmasını sağlamaktır. Herhangi bir söylemde belirli bir anlama vardır fakat söylenenlerin kendisi bizzat anlaşılmaz. Anlaşılan şey, hakkında konuşulan şeyin kendisi olmadığı gibi, bu şey hakkında ortalama bir anlamaya sahip olunur (Heidegger, 2000/a: 211-212). Bu bakımdan temelsiz olan boş konuşma, anlamayı tam olarak sağlamaz. Aksine Dasein'ın yanlış anlamasına ve anlaşılmasına neden olur.

Boş konuşma doğası itibariyle temelsiz olduğundan kendisini geniş bir çevreye yaymakta bir sakınca görmez. Bu nedenle Dasein'a ait olan bir söylemin boş konuşmaya dönüşmesi de muhtemeldir. Dasein'ın söyleminin boş konuşmaya dönüşmesi onun varoluşunun önündeki bir engeldir. Çünkü boş konuşma, Dasein'ı öyle bir konuma getirir ki, artık Dasein, yorumlamadan uzaklaşır, her şeyi sorumsuzca

açıklığa kavuşturarak anlama olanağı sunar. Böyle olunca da söylem, Dasein'ın kendisini kapatır ve dünya-içindeki-varolanların üzerini örter. Çünkü temelsiz bir söylemin herhangi bir şeyi başka bir şey gibi göstermek türünden bir amacı yoktur. Onun bir söylemi başkasına temelsizce aktarması ve bunu yayması zaten açığa vurulan bir şeyin tekrardan üzerinin örtülmesi için yeterlidir. Bu nedenle boş konuşma, doğası gereği üzeri örtendir (Heidegger, 2000/a: 213). Boş konuşma ya da dedikodunun üzerini örtme işlevi bakımından belirli bir oranda da olsa olumsuz anlam taşıdığını söylemek yerinde olacaktır. Çünkü Heidegger, en başta kendi ödevinin üzeri örtülü olanın örtüsünü kaldırmak olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden zaten açığa vurulmuş olanın tekrardan üzerini örten boş konuşma, Dasein'ın gündelik Varlık türünü ifade etmek istese de aslında Dasein'ı varoluştan dolayısıyla da Varlığın anlamından uzaklaştırmaktadır. Temelsiz bir söylem, Dasein'a ancak ve ancak temelsiz bir anlama sağlayabilir. Temelsiz bir anlama da Dasein'ı dünya-içinde-Varlık olma yolundan saptırır. Çünkü Dasein, her durumda kendisi olan ve biricik olmak durumunda olan bir varolan olduğu için kaynağı ve temeli belli olmayan bir söylemden uzak durması gerekmektedir.

Merak (curiosity) ise Dasein'ın daha çok bilmesiyle ilgilidir. Antik Yunan'dan beri bilmenin temelinde bir şeyi görmek yer almakta iken bilme, görme açısından değerlendirilmiştir. Hatta Augustinus, görme duyusunun diğer duyu organlarına olan üstünlüğünü de belirterek, bilinen ve anlaşılan her şeyin görüldüğü için anlaşıldığını ve bilindiğini belirtmiştir. Görme ile bilme arasındaki ilişkinin temelinde ise bu ilişkiyi gerçekleştirdiği düşünülen merak duygusu yer almıştır. Bilmeyi isteyen şey meraktır. Dolayısıyla bu merakı yönlendirecek olan şey dikkatli ilgi (circumspection) ve tasadır (care). Dasein'ın elde-mevcut-olanları (present-at-hand) görebilmesi dolayısıyla da bilebilmesi dikkatli ilgiye bağlıdır. Ancak merak ne zaman dikkatli ilgi ve kaygı tarafından değil de başıboş ve dikkatsiz bir ilgi tarafından yönlendirilirse işte o zaman, Dasein'ı yanlış yönlendirerek onun bilmesini, görmesini ve anlamasını engelleyerek onu her yerde ve hiçbir yerde yapar. Çünkü merak öyle bir şeydir ki, hem her yerde hem de hiçbir yerdedir (Heidegger, 2000/a: 214-217). Merak, Dasein için olmaması gereken bir şey değildir. Ancak, merak eğer Dasein'ın bilmesini ve anlamasını sağlayacaksa bu ancak ve ancak dikkatli ilgiyle birlikte olmalıdır. Yani başıboş ve hedefsiz bir merak Dasein'ı dünya-içinde-Varlık olmaktan koparacağı gibi, onu otantik Varlığından

uzaklaştıracaktır. Çünkü her şeyi amaçsızca merak etmek Dasein'ı yolundan saptırarak belirsiz bir Varlık karakterine sokacaktır.

Dasein'ı otantik Varlığından uzaklaştıran merak üçüncü bir durumu doğurur ki, buna *belirsizlik (ambiguity)* adı verilir. Gündelik yaşamında Dasein, herkes için erişilebilir olan ve herkesin hakkında bir şey söyleyebildiği varolanlarla karşılaşır ve bu da gündelik anlamının belirsizliği demektir. Çünkü onların boş konuşmalarında tanımlandığında ve açığa vurulduğunda varolanların Varlığı hakkında herhangi bir karara varmak olanaksızdır. Çünkü belirsizlik orada-Varlığın kendi olanaklarının değil Başkalarının yorumladığı olanakların peşinden gitmesine sebep olmaktadır (Denker and Schalow, 2010: 50). Dasein, kendi olanaklarının peşinden koşan bir Varlıktır. Ancak ne zaman ki kendi olanaklarının değil de, Başkalarının olanaklarını olanağı olarak kabul eder ve onların peşinden giderse o zaman Dasein, kendi olmaklığını yitirerek belirsiz bir duruma düşer. Belirsizlik Dasein'ın bilme merakını ya da anlamasını yanlış yönlendirmekle kalmaz aynı zamanda onun merakını daha başlamadan bitirir. Çünkü Dasein belirsizliğin içinde artık kendisi olmaktan çıkmış ve onlar gibi davranmaya başlamıştır. Bu nedenle kendisini de artık yanlış anlamaya başlamıştır (Heidegger, 2000/a: 217-218). Dasein'ın belirsizlik içinde oluşu onu bilme merakından uzaklaştırdığı gibi olanaklarından ve kendi olmasından da uzaklaştırır. Belirsizlik içindeki Dasein, Başkalarının olanaklarını benimseyerek bir anlamda düşüşünü yaşamış olmaktadır.

Dasein'ın boş konuşması, merakı ve belirsizliğinin birbiriyle olan ilişkisi dördüncü bir karakter olan *düşüş ve fırlatılmışlığı (falling and thrownness)* ortaya çıkarır. Dasein kendi otantik olabilir-Varlığından ilgisini yönelttiği bu dünya içine düşmüştür. Dünyaya düşüş ise boş konuşma, merak ve belirsizlik rehberliğinde *başkaları-ile-birlikte-Varlık (Being-with-one-another)* içinde soğurulma demektir. İşte bu da tam olarak Dasein'ın otantik olmama durumunu kapsamaktadır. Otantik olmamak *artık-dünya-içinde-olmayan-Varlık (Being-no-longer-in-the-world)* demek de değildir. Aksine otantik olmama belirgin bir biçimde dünya-içinde-Varlık türünü ifade eder ve bu da Dasein'ın tüm ilgisini hem dünyaya hem de onlar içindeki Başkalarına doğru yöneltmesi demektir. İşte bu *kendisi-olmayan-Varlık (not-Being-its-self)* Dasein'ın genelde içinde bulunduğu Varlık türüne işaret etmesinden dolayı olumlu bir işleve sahiptir (Heidegger, 2000/a: 220). Dasein'ın otantik olmaması onun Varlığından bir şey götürmez. Onu dünya-içinde-Varlık olma özelliğinden koparmaz. Sadece Dasein'ın

dünya içinde onlarla birlikteyken diğer varolanlara ya da nesnelere ilgisini yöneltmesi anlamına gelir. İlgisini kendisine yöneltmeyerek kendisi yani otantik olmayan Dasein, kendisi dışındaki şeylere ilgi duyar. Dasein'ın başka şeylere ilgi ve hayranlık duyması bu bakımdan olumlu bir işleve sahiptir.

Düşüşte olgusal dünya-içinde-Varlık olarak Dasein'ın kendisi zaten çoktan düşmüş demektir. Bu düşüş de karşılaştığı bir varolan yüzünden değildir. Onun düşüşü kendisine ait olan dünya içine olmaktadır. Çünkü düşüş Dasein için egzistansiyal karakterlerden birisidir (Heidegger, 2000/a: 220). Dasein'ın düşüşü dünya içindeki herhangi bir varolan ya da başka bir Dasein yüzünden değildir. Dasein kendi dünyasına, kendi olanaklarının içine düşmüştür. Bu nedenle düşüş aynı zamanda Dasein'ın fırlatılmışlığına karşılık gelmektedir. Heidegger fırlatılmışlığı, *Varlık ve Zaman*'da şöyle ifade eder:

Düşüş dünya-içinde-Varlığı sadece egzistansiyal olarak belirleyen değildir... Fırlatılmışlık ne bitmiş bir olgudur ne de belirlenmiş bir olgudur. Dasein'ın olgusallığı (facticity) öyledir ki Dasein ne ise o olduğu sürece fırlatılmışlık içinde kalmakta ve onlar'ın otantik olmamasının karmaşıklığı içine sürüklenmektedir. Olgusallığın fenomenal olarak kendisini görünür hale getirdiği fırlatılmışlık, Varlığını kendi Varlığında konu eden Dasein'a aittir. Dasein olgusal olarak varılmaktadır (Heidegger, 2000/a: 223).

Dasein dünya içine fırlatılmıştır. Ancak bu fırlatılma gelişigüzel bir fırlatılma değil, tam olarak Dasein'ın olanaklarının içine fırlatılmasıdır. Olanaklarının içine fırlatılan Dasein, bu olanaklarını gerçekleştirmek ve onların peşinden gitmek durumundadır. Çünkü Dasein'ın kendi Varlığını kendisine konu edinme karakteri onun temel Varlık yapısından birisidir. Dasein, kendi Varlığını ancak kendi olanaklarını gerçekleştirerek konu edinebilecektir. Dolayısıyla Dasein'ın otantik Varlığına ulaşabilmesi de fırlatıldığı dünya içinde gerçekleştireceği olanaklarına bağlıdır. Dasein'ın olanakları vasıtasıyla kendisini anlamasını sağlayan egzistansiyallerin başında ise ruh durumları gelmektedir ki, bunların şüphesiz en önemlisi kaygıdır.

3.1.2. Dasein'in Temel Ruh Durumları Bağlamında Kaygının Hermeneutiği

Heidegger düşüncesinde Dasein hermeneutik açısından önem taşıyan ve Dasein'in Varlık yapısı ile doğrudan ilgili olan ve egzistansiyal karakterlerden birisi *ruh durumlarıdır* (İng. *states-of-mind/disposedness*-Alm. *Befindlichkeit*). Bu ruh durumları Dasein'in psikolojik tarafını yansıtmakta olup, dünya-içinde-Varlık olarak Dasein'in varoluşunda önemli rolü üstlenmektedirler. Bu nedenle kaygı konusuna geçmeden önce kaygıyı da kapsayan ruh durumlarının yapısından ve temel karakterlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Ruh durumları, orada-Varlığın ruh hali (mood) ya da duygudurumunu (attunement)* kapsayan temel egzistansiyal olup varoluşun, birlikte-Varlığın ve dünyanın açığa vurulmuşluğu (disclosedness) ile ilgilidir. Orada-Varlığın dünyaya açıklığı egzistansiyal olarak ruh durumlarınca yapılandırılır ki, bu da orada-Varlığın oradallığına işaret etmektedir. Kaygı da bu ruh durumlarının en başta gelen ve en temel olanı olarak göze çarpmaktadır (Denker and Schalow, 2010: 97).

Dasein'dan ayrı olarak kesinlikle düşünülemez olan ruh durumlarının temelde sahip oldukları üç ontolojik karakter bulunmaktadır. Bunlardan *ilkine* göre ruh durumları, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığı içinde açığa vurur ve bunu genellikle kaçamaklı (evasive) bir geri çevirme ile yapar (Heidegger, 2000/a: 175). Ruh durumları bir anlamda Dasein'ı kendisine getiren, silkelenmesini sağlayan ve ona dünya-içinde-Varlık olduğunu hissettiren şeylerdir. Ancak ruh durumlarının bu olumlu etkisi doğrudan görünmemektedir. Herhangi bir ruh durumu Dasein'ı rahatsız eder, ne zaman kendisini hissettireceği, nerden geleceği belirsizdir. Bu nedenle ruh durumları Dasein'ı kaçamaklı ya da belli belirsiz şekilde rahatsız ederler.

Ruh durumlarının *ikinci* ontolojik karakterine göre, herhangi bir ruh hali (mood) bir bütün olarak dünya-içinde-Varlığı her halükârda açığa vurmakta ve onun bir şeylere doğru yöneltmesini mümkün hale getirmektedir. Bir ruh haline sahip olmak ilk anlamıyla ruhsal bir şey olmadığı gibi Şeylere ve kişilere de etki edecek kadar kendi

* *Duygudurum (Attunement)*: Duygudurum, ruh durumlarının ontik açıdan bir benzeri olup, her gün ve yaygın olarak kendisini gösteren bir fenomen olup aynı zamanda Orada-Varlığın oradallığını ortaya çıkarmaktadır. Duygudurumları ve ruh halleri, dünya-içinde-Varlığı açığa vurmakta ve kendimizi herhangi bir şeye doğru yönlendirmemizi olanaklı kılmaktadır. Duygudurumları olarak ifade edilen ruh durumları ise kaygı (anxiety), sıkıntı (boredom), korku (fear) ve bırakılmışlık (releasement) gibi duygulara karşılık gelmektedir.

içinden dışarı taşacak karakterde de değildir. Ruh durumları, birlikte-Dasein, varoluş ve dünya gibi birincil olarak açığa vurulan şeylerin temel egzistansiyal bir türüdür. Çünkü açığa vurulmuşluğun kendisi temel olarak dünya-içinde-Varlık'tır (Heidegger, 2000/a: 176).

Ruh durumlarının *üçüncü* ontolojik karakterine göre ise, daha çok dünyanın dünyasallığını anlamamızla ilgilidir. Buna göre, peşinen çoktan açığa vurulmuş olan dünya bizim dünya-içindeki şeylerle karşılaşmamızı sağlamaktadır. Dünyanın bu açığa vurulmuşluğu, içinde-Varlığa ait olup herhangi bir içinde-Varlığın ruh durumu tarafından yapılandırılmaktadır. Bir şeyle karşılaşmayı sağlama öncelikle *dikkatli ilgi* (*circumspection*) olup basit olarak bir şeyi duyumlama ya da gözlerini dikip bakmak demek değildir. Bu, dikkatli ilgiye bağlı bir ilgi anlamına gelmekte olup etkileyici hale gelme karakterine sahiptir. Elde-hazır-olanın (ready-to-hand) kullanılmayışı sebebiyle etkileyici olma ise ontolojik bakımdan sadece içinde-Varlığın egzistansiyal olarak belirlenmesi ve böylece de dünya-içinde karşılaşılana kendi için mesele (matter) haline getirmesiyle olanaklı olmaktadır. Bu mesele etme ise doğrudan ruh durumlarına bağlı olup dünya da böylece açığa vurulmuş olmaktadır. Aynı şekilde Dasein'in da dünyaya açıklığı ruh durumları sayesinde gerçekleşir (Heidegger, 2000/a: 176). Ruh durumlarının dünya içinde olan şeylerle karşılaşmayı sağlaması Heidegger'in dünya görüşünün Descartes'in res extensa belirleniminden farkını da ortaya koyar. Buna göre Dasein, dünya-içinde-Varlık olarak sahip olduğu ruh durumları sayesinde salt mekân kaplayan yapıdan sıyrılır ve dünya-içinde diğer varolanlarla karşılaşır, ilgi duyar ve onları mesele alanına sokar ki, böylece Dasein'in dünyaya açılması gerçekleşmiş olur. Ayrıca Dasein sadece mesele alanına girenlere doğru olmakta, kendisini hiçbir şekilde ilgilendirmeyenlerle birlikte olmamaktadır. Bu bağlamda ruh durumları, Dasein'i dünya-içinde-Varlık yaparak ontolojik anlam kazanmış olurlar.

Heidegger'in sözünü ettiği ruh durumlarından bir tanesi de *korkudur* (*fear*). Korku da Dasein için ontolojik bir anlam ifade eden egzistansiyallerden bir tanesidir. Heidegger'e göre Dasein dünya-içinde-Varlık olarak kendisi hakkında ya da başkaları hakkında korku duyan bir yapıdadır. Ancak korku, basit olarak bir şeyden korkmak değildir. Korku denilen ruh durumu yalnızca kendisine Varlık konusunu mesele eden bir varolanın yapısında ortaya çıkabilmektedir ki, Varlık konusunu da kendisine mesele edebilen tek varolan da Dasein'dir. Korku, Dasein'in aklını karıştırarak onun tekrardan kendi yolunu bulması konusunda yönlendirir. Dasein kendisi ya da tam tabiriyle kendi

Varlığı hakkında korkabileceği gibi başkaları hakkında da korku duyabilir. Ancak Dasein'in başkası hakkında korku duyduğunda kendisi hakkında korku duymuyor da olabilir. Birlikte-Varlık yapısıyla Dasein, başkalarını kaybetme korkusu nedeniyle korku duyabilir. Fakat her ne kadar başkaları hakkında duyulabilse de korku, Dasein için geçerli olan egzistansiyallerden biri olmaklığını kaybetmez (Heidegger, 2000/a: 180-181). Ancak yine de korku, Dasein için kaygı kadar belirleyici bir egzistansiyal değildir.

Heidegger düşüncesinde Dasein'in temel ruh durumu olarak göze çarpan kaygı, varoluşsal açıdan büyük öneme sahiptir. Ancak kaygının tek bir terim ya da ifade ile ortaya konulmadığı da göze çarpmaktadır. Heidegger'in Almancanın da duygulara ya da ruh durumlarına ilişkin çok sayıda kelimeye sahip olması nedeniyle düşüncesinde kaygı kavramını farklı ifadeler ile göstererek bunu en iyi şekilde örneklediğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda bakıldığında Heidegger açısından kaygı, üçlü bir anlama da sahiptir. İşte bu nedenle çalışmanın bu başlığı altında kaygı kavramının Heidegger düşüncesindeki farklı kullanımlarını açıklamak, kavramları netleştirmek ve en doğru Türkçe karşılıklarını bulmak büyük öneme sahiptir. Bu nedenle çalışmanın bu aşamasında kaygı kavramı üzerinde durulacaktır.

Kaygı kavramı özellikle varoluşçu felsefede insanın birey olmaya giden yolda seçimlerine yön veren ve onu gündelik yaşamdan kurtararak varoluş olanaklarına doğru yönelmesini sağlayan bir iç sıkıntısı, iç daralması, sıkıntı vs. gibi duygu durumlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. "Varoluşçu felsefenin temel kavramlarından biri olarak Kaygı, insanın özgürlüğüyle yüzleşmesinin ardından taşıdığı sorumluluğun bilincine varmasıyla ortaya çıkan farkındalığın ağır yüküne karşı içine düşülen ruhsal durum" (Güçlü, Uzun, Uzun ve Yolsal, 2002: 806) olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca kaygı kavramı, iç daralması maddesinde de tanımlanmıştır. Buna göre iç daralması, bir yandan insanın içinden çıktığı hiçlik ve geleceğin belirsizliği karşısında duyduğu tedirginliği ve sürekli kaygı durumunu ifade etmektedir (Güçlü ve diğerleri, 2002:710). Dolayısıyla kaygı, nesnesi belirsiz bir hiçlik durumu olup, insanın bu hiçlik durumundan kurtulmasına olanak sağlayan temel bir ruh durumudur. Bu nedenle de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ağırlıkla işlediği kaygı, iç daralması, bunaltı durumlarının netleştirilmesi önem arz etmektedir.

Heidegger'in özellikle *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu ve temel bir ruh durumu olarak nitelediği kaygıyı, *anxiety (angst)*, *care (sorge)* ve *concern (besorgen)* şeklinde üç farklı şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla bu üç kullanımın temelde bazı anlam farkları bulunmaktadır. Heidegger düşüncesinde *anxiety (angst)* kelimesi ile tabir ettiği kaygının temel ruh durumu (disposedness) olması, kendi varlığındaki orada-Varlığın dikkate değer bir açığa vurulmuşluğu ya da ifşası (disclosedness) demektir. Bu da orada-Varlığın kaygıya (anxiety) sahip olduğunda dünya içindeki herhangi bir varolan değil, dünya-içindeki-Varlık olduğu anlamına gelir. Kaygının (anxiety) temel eğilimliliğinde orada-Varlık kendisini varoluşunun olanaksız olanağının hiçliği ile karşı karşıya bulur ki, bu da ölümdür. Ölüme-doğru-Varlık temelde kaygı (anxiety) demektir. Bu kaygı da kişinin eşsiz tekilliği ya da varolma potansiyeli hakkındadır. Kaygı, orada-Varlığı dünya ve şeylerin herkesçe yorumlanmaları açısından kendisini anlaması olanağından uzak tutar. Kaygı, orada-Varlığı, oradallığı ile karşı karşıya getirir. Orada-Varlık kaygı içindeyken kendisini hiçliğinin ve hiçbir yerdeliğinin belirsizliği arasında bulurken artık dünya içindeyken bir anlamda evinde gibidir (Denker and Schalow, 2010: 53).

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle denilebilir ki, *anxiety (angst)* olarak kaygı, Dasein'in dünya-içinde-Varlık olmasını fark ettirdiği anda kendisini gösteren ve onu olanaklarına doğru yönelten, varolma potansiyelini açığa çıkaran ve ölüme-doğru-Varlığında kendisini gösteren kaygıdır. Bu anlamdaki kaygıyı Türkçe ifade etmek için *Kaygı* tabirini kullanmak yerinde olacaktır.

Care (sorge) kelimesi ile ifade edilen kaygı ise, Heidegger'in *History of Concept of Time* adlı eserinde Husserl'in belirli bir niyete bağlı olan yönelimsellik anlayışıyla yer değiştirdiği kavrama karşılık gelir. Kaygı, orada-Varlığın dünyayla, ilgisiyle (concern) ve diğerleriyle olan ilişkileriyle ilgili olan bir kavramdır. Kaygı, varoluşunu kendisine sorun etmesi ve kendisini ilgilendirmesi olarak orada-Varlığın bir anlamda meselesidir. *Varlık ve Zaman*'da ise *care (sorge)*, ontolojik bir anlam kazanarak, orada-Varlığın birliğine işaret eden olgusalılığı ya da fırlatılmışlığı (geçmiş), düşüşü (şimdi) ve varoluşu ya da olabilirliğine (gelecek) karşılık gelen ilişkilerin yapısal bütünlüğüdür. Zamansallık da kaygının ontolojik anlamını veren ve kaygının temel yapısını ortaya koyan şeydir (Denker and Schalow, 2010: 79).

Care (sorge), olanaklı varoluş yapısında Dasein'in varoluşunu kendisine mesele etmesini sağlayan, geçmişini yani olgusalılığını, düşüşünü yani şimdisini, varoluşunu yani geleceğini ortaya koyan ruh durumu anlamındadır. Bu anlamdaki ruh durumu ise bu çalışmada *Tasa* olarak ifade edilecektir.

Concern (besorgen) olarak ifade edilen kaygı da dünya-içindeki-Varlığın olanaklı bir yolu olarak tasanın (*care*) hayata geçirilmiş şeklidir. Orada-Varlık, kendisini kullandığı şeyler ve ortaya koyduğu eylemlerle ilgili (*concerns*) yapar. Orada-Varlığın dünyadaki karşılaştığı şeylerle arasındaki ilişki olarak ilgi (*concern*), dikkatli ilgi tarafından karakterize edilir (Denker and Schalow, 2010: 85). Dolayısıyla daha çok Dasein'in dünya içindeki karşılaştığı şeylerle olan ilişkisi sırasındaki dikkatli ilgiye işaret eden *concern* bu çalışmada, *İlgi* olarak ifade edilecektir.

Kaygı kavramı her ne kadar üç boyutlu bir anlamı içerse de özünde nesnesi belirsiz olan bir hiçlik durumunu ifade etmektedir. Kaygının nesnesinin ne olduğunu söylemek olanaksızdır. Yani kaygının nesnesi hiçliktir. Nesnesi hiçlik olan kaygı, Dasein'in olanaklarının farkına varmasını sağlayarak, bir anlamda onu kendine getirmektedir. Bu bakımdan kaygı gibi hiçlik de Varlığın olmaması gibi olumsuz bir anlama sahip değildir. Hiçlik, özü belli olmayan Varlığın kendisini bulduğu ilk durumdur. Varlık varoluşunu hiçlik içinden yapacağı sıçrama ile gerçekleştirebilmektedir ki, bu sıçramayı yapmayı sağlayan ruh durumu da kaygıdır. Kaygının hiçlik ile olan ilişkisini Heidegger *Metafizik Nedir?*'de işlemektedir.

Hiç, bilimlerin düşündüğü gibi gerçekte olmayan mıdır? Yani tam olarak Varolanın karşıtı mıdır? yoksa Varolanı açığa çıkaran bir şey midir? Heidegger, bu gibi sorularla yaptığı sorgulamalar sonucunda, Hiç denilen şeyin birinin içi sıkıldığında ortaya çıkan heyecan durumu olduğunu ve bu heyecan durumunun diğerlerinden farklı olarak kendimizi Varolanın tam ortasında bulmamızı sağladığını söyler. Aynı zamanda bu Hiç, bizim varolmamızın diğer tüm olup bitenlerden farklı bir şey olmasını da sağlar. Heidegger'in diğer duygu durumlarından ayırdığı bu Hiç durumu, kaygıdır.* Korkudan farklı olan kaygı, temelde rahatsızlık verici bir iç sıkıntısıdır. Kaygı, Hiçi açığa çıkarır. Çünkü nesnesi belirsiz olan kaygı, tam olarak Hiçtir, Hiçin kendisidir (Heidegger,

* Heidegger'in *Metafizik Nedir?* adlı eserinde bahsi geçen *Hiç* konusundaki düşünceleri, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in dünya-içinde-Varlık olmasına bağlı olan temel ruh durumunu belirten kaygıya işaret ettiği düşünülmektedir. Ancak, *Metafizik Nedir?*'in Türkçe çevirisinde kaygı değil korku kavramı kullanılmıştır. Oysaki kavramın Almancası *Angst* yani *Kaygı*'dır. Bu nedenle burada kaygı tabiri kullanılmıştır.

2009/a: 33-35). Varolma, Hiçin içine bırakılmadır. Hiçin içine bırakılan ancak ve ancak Varolanla ve dolayısıyla kendisiyle ilişki kurabilir. Hiç, ne bir nesne ne de bir Varolandır. Hiç ne yalnızca kendisi için vardır ne de Varolana bağlanmış gibi onunla birlikte. Hiç, Varolanın Varolan olarak ortaya çıkmasının, insanın Varolması için olanaklı hale getirilmesidir. Dolayısıyla Hiç, Varolanın karşıtı demek değil, doğrudan Varolanın özüne aittir (Heidegger, 2009/a: 38). Hiç, yokluk anlamını taşımaz. Hiç, nesnesi belirsiz olan kaygı durumunu ifade ettiği gibi, Heidegger'in varoluşçu eğilimini de belirtir. Varoluşçu felsefede insan, hiçten Varlığa doğru sıçrama yapan bir yapıdadır. Dolayısıyla Dasein'in Varlığa doğru atılım yapmasını sağlayacak olan ruh durumu kaygıdır. Kaygı, Dasein'i rahatsız ederek Varlığını konu etmesini sağlar.

3.1.2.1. Temel Bir Ruh Durumu Olarak *Tasa (Care/Sorge)*

Dasein temelde üç ontolojik karaktere sahiptir. Bunlar, varoluşsallığı (existentiality), olgusallığı (facticity) ve düşmüş-Varlığıdır (Being-fallen). Varoluşsallığı geleceğe, olgusallığı geçmişe, düşmüş-Varlığı ise şimdiye aittir. Dolayısıyla Dasein'in bu üç ontolojik karakterinin yapısal bütünlüğünü sağlayan tasa denilen temel ruh durumu, Dasein'in daha çok zamansallığı ile ilgilidir. Çünkü Dasein'in tasası zamansallıkta temellenmektedir. Dasein'in tasası, "...'bir derdi var', 'bir şeyle uğraşılıyor', 'bir şeyle ilgileniyor', 'bir şeyi amaçlıyor', 'doğru yolu arıyor', 'bir şeyle başa çıkıyor', 'bir şey çıkarmak istiyor' gibi tutumların en yüksek noktasıdır." (Safranski, 2008: 174).

Dasein özgür bir Varlık olarak kendi olanaklarına doğrudur. Olanaklarına doğru olarak Varlığı kendi Varlığında mesele etmektedir. Çünkü Varlığın anlamı sorusunu sorabilme özelliğine sahip olan tek varolan olabilir-Varlık (potentiality-for-Being) olan Dasein'dir ki, bu nedenle o tasalıdır. Heidegger, Dasein'in olabilir-Varlık karakterini şöyle ifade eder:

Fakat ontolojik olarak kendi olabilir-Varlığına (potentiality-for-Being) doğru Varlık, Dasein'in her durumda kendi Varlığında kendisinin önünde olması demektir. Dasein her zaman kendisi olmayan varolanlara doğru değil kendisi olduğu olabilir-Varlığa doğru Varlık olarak 'kendisinin ilerisinde'dir. Özsel olarak kendini mesele etmeye ait olan bu yapıya Dasein'in

'kendini-öne-çıkaran-Varlık' (Being-ahead-of-itself) adı verilir (Heidegger, 2000/a: 236).

Dasein dünya içinde hep bir şey uğruna var olan bir olabilir-Varlık'tır. Bu da Dasein'in dünya-içindeki diğer varolanlarla hep ontolojik bir ilişki içinde olduğunun göstergesidir. Tasa da kendisinin olumsuz halleri olan ilgi (concern) ve dert (solicitude) olarak vardır. İsteme durumunda kendisini kendi olanaklarına doğru tasarlayarak anlaşılabilir bir varolan, bu olanakları kendi Varlığına taşıyarak kendisine dert edinmekte ve onlarla ilgilenmektedir. Çünkü istemede bir şey istenilmekte ve bu isteme bir-şey-uğruna-olmaklık (for-the-sake-of-which) ile belirlenmektedir (Heidegger, 2000/a: 238-239). Dasein bir-şey-uğrunadır ve bu uğruna olduğu şey, kendisi ve kendi olanaklarıdır. Dasein kendi olanaklarına doğru kendisi olur ve bu sayede Varlığı kendi Varlığında dert edinmiş, kendisine mesele edinmiş olur. Onun tasası, derdi Varlık hakkındadır. Dasein bu işlevini dünya içindeki diğer varolanlarla ilişkiler kurarak gerçekleştirir. Ayrıca Heidegger'in burada Husserl'in *'her bilinç bir şeyin bilincidir'* anlayışına göndermede bulunmakta olduğu da söylenebilir. Husserl arzulamada bir şeyin arzulandığını, algılamada bir şeyin algılandığını göstererek, bilincin yöneldiği herhangi bir şey olmadan bir şeyin bilincine varılamayacağını göstermiştir. Heidegger'de ise Dasein'in isteyerek olanaklarına amaçlı olarak yönelmesiyle, olanaklarının bilincine vardığını söylemek mümkündür. Dasein istemektedir ve istediği şey olanaklarıdır. Yani istemede istediği ve yöneldiği şey olanaklarıdır. Dolayısıyla tasasını duyduğu şey de olanaklarıdır.

Varlık karakteri zamansallıkta ve onun gerçekleşmesinde yatan tasa, gündelik yaşamın toplumsallığında, gelenek ve davranışların baskın olduğu durumlarda ortadan kaybolmaktadır ki bu, tasanın tamamen ortadan kalktığı ya da sonunun geldiği anlamına gelmemektedir. Bu, tasanın artık kendisini göstermemesi demektir; çünkü tasanın üzeri örtülmüştür (Heidegger, 1999: 80). Üzeri örtülen tasanın yeniden açığa çıkarılmasının yolu Dasein'in toplumsallıktan yani onlar'dan sıyrılarak kendisi olmasıdır. Dasein ne zaman kendisi olursa o zaman tasalı olur ve Varlığı kendi Varlığında mesele ederek hakikati açığa çıkarabilir.

3.1.2.1.1. Tasa ve Hakikatin (Aletheia/ἀλήθεια) Yorumu

Tasa, Dasein'ın Varlığı kendi Varlığında mesele etmesiyle ortaya çıkan bir ruh durumudur. Varlığı kendisine bir mesele eden Dasein, bunu gerçekleştirirken hakikati de ortaya çıkarır. Çünkü henüz keşfedilmemiş ya da açığa çıkarılmamış olan hakikati çıkarmak görevi Dasein'a aittir. Hakikati (aletheia) açığa çıkarmak ise kendisini açığa çıkarmak demektir ki, Dasein'ın kendisini açığa çıkarması tasa ile olanaklı olmaktadır.

Heidegger'in hakikat olarak anladığı şey, onun Grek düşüncesinden esinlenerek kullandığı *aletheia*'dır. Grek düşüncesinde hakikati ifade eden aletheia, üzerini açmak, gizli olanın gizemin kaldırmak gibi anlamlara sahiptir. "Aletheia, mevcut olan şeyin, kendisinden hareketle ve kendisi içinde mevcut olduğu gizinden çıkma, erken düşünür Parmenides'e bir tanrıça olarak görünür. Biz *aletheia*'yı... bizim Alman dilinde Wahrheit (hakikat/truth) sözcüğüyle çeviriyoruz." (Heidegger, 1998: 24). Heidegger'e göre üzerinde yeteri kadar durulmaması ve düşünülmemesi nedeniyle gizli kalan ve üzeri örtülen hakikatin açığa çıkarılması önemlidir. Bu bakımdan hakikat yani aletheia, Dasein'ın keşfedeceği ya da açığa çıkaracağı şeydir. Heidegger, hakikatin varlığına ve anlamına ilişkin olarak şunları söyler:

Hakikat, hakiki olanın varlığıdır. Bununla Yunanca "ἀλήθεια" kelimesini kast ederiz ve var-olanın açıklığı anlaşılır. Fakat bu, hakikatin varlığının bir belirlenimi midir? Bir şeyi nitelemek için-hakikat yerine açıklık- diyerek boşu boşuna kelimelerin yerlerini mi değiştiriyoruz? Hakikatin varlığını açıklık kelimesinde ifade etmeyi gerekli görmek için, gerçekleşmesi gerekenleri öğrenmediğimiz sürece, bu, yalnızca isim değişikliği olarak kalacaktır... zira Yunan Felsefesinin gizli tarihi başlangıcından bu yana, hakikat (ἀλήθεια) kelimesinde açığa çıkan ve hakikatin varlığının söylenmesi ve bilgisinin yavaş yavaş hakikatin türetilen varlığına kaymasında yatar. "ἀλήθεια" olarak hakikatin varlığı Yunan düşüncesinde vardır, ancak onun üzerinde yeteri kadar düşünülmemiştir (Heidegger, 2011: 45).

Hakikat yani Heidegger'in deyimiyle *aletheia* (ἀλήθεια), henüz keşfedilmemiş ve bir varolan tarafından açığa çıkarılmamış olan şey olup, bu şey doğrudan Dasein'ın Varlığıyla ve onun varoluş olanaklarıyla ilgilidir. Dasein hakikati kendi varoluş

olanaklarından yola çıkarak bir Varlık karakteri haline getirebilmesinden dolayı hakikat, Varlıktan ayrı olarak kesinlikle düşünülemez. Şöyle ki;

Hakikat var olanın 'üzerinin açılması'na dayanır. Hakikatin yer'i bu yüzden doğru bir önerme ve onun bir olgu veya bir şeye yaklaşıklığı değildir, fakat insanlar onların ne ise o olmalarına izin vermeye başladıklarında şeylerin var olduğu 'apaçıklık'ın bütünü ile ilgilidir. Bu yüzden hakikat her türden insan etkinliğini, insanın her türlü tutum ve davranışını esaslı biçimde etkiler. Ayrıca hakikat, var olan her şeyden ve Varlıktan koparılamaz. Şeylerin var oldukları haliyle, yani ne iseler o olarak kabul edildiği ve onlara o şekilde yaklaşıldığı-davranıldığı an, insan onların 'üzerini açıyor' ve böylelikle kendisini hakikate açık tutuyor demektir (Brock, 2008: 223).

Dasein hakikat içinde kendisini var eden bir varolandır. Hakikat, açığa çıkarılmış olan (uncovering) demektir ve bu açığa çıkarılacak olanı gün yüzüne getirecek olan ise Dasein'dır. Dasein bu karakteriyle açığa çıkarılan-Varlık (Being-uncovering) olurken, hakikat de açığa çıkarılmış-Varlık (Being-uncovered) olmaktadır. Bu bağlamda dünya-içindeki varolanın (entities within-the-world) açığa çıkarılması da dünyanın açığa vurulması üzerinde temellenmektedir. Açığa vurulmuşluk (disclosedness) ise Dasein'a ait bir karakter olup, anlama, ruh durumları ve söylem ile yapılandırılmaktadır. Tasanın bir yapısı olan kendini-öne-çıkarma, dünya-içindeki varolanlarla birlikte varolma ve herhangi bir dünya içinde bulunma da Dasein'ın açığa vurulmuşluğunu bünyesinde barındırır. Bu yüzden de Dasein'ın açığa vurulmuşluğu ile birlikte hakikat fenomenine de ulaşılmış olur. Hakikati keşfeden Dasein'dır, hakikati açığa çıkarmak onun özü gereğidir. İşte bu yüzden Dasein Hakikat içinde vardır (Heidegger, 2000/a: 263). Dasein'ın hakikat içinde var olması ise kısaca şöyle açıklamak mümkündür:

1. *Açığa vurulmuşluk* özsel olarak Dasein'ın Varlık yapısına aittir ve bu da Dasein'ın tasasıyla doğrudan ilgilidir (Heidegger, 2000/a: 264). Çünkü Dasein tasa sayesinde Varlığı kendisine mesele ederek diğer varolanları açığa çıkarır. Bir anlamda onları keşfeder.

2. *Fırlatılmışlık* Dasein'in Varlık yapısına ait olup bu fırlatılmışlık, Dasein'in açığa vurulmuşluğunun kurucusu karakterindedir. Dasein belirli bir dünya içinde ve bu dünya içindeki bu varolanlarla birlikte olmakta ve fırlatılmışlık sayesinde ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 2000/a: 264). Dasein ne zaman dünyasına fırlatılırsa işte o zaman aynı zamanda açığa da vurulmuş demektir. Dünya içinde açığa vurulan Dasein, diğer varolanlarla birlikte olmakta ve onları keşfetmektedir. Aynı zamanda hakikati de açığa çıkarmaktadır.
3. *Tasarım (projection)* Dasein'in Varlık yapısına ait olup, bu tasarım açığa vurucu Varlığın kendi olabilir-Varlığına doğru olmasıyla olur. Dasein kendisini dünya aracılığıyla ya da Diğerlerinden hareketle anlayabileceği gibi bunu kendi olabilir-Varlığı aracılığıyla da yapabilir. Bu yapısı içinde Dasein kendisini kendisine açığa vurmaktadır. İşte Dasein'in kendisini kendisine açığa vurduğu bu otantik açığa vurulmuşluk varoluşun hakikati olarak ifade edilir (Heidegger, 2000/a: 264). Olanaklı bir Varlık yapısına sahip olan Dasein, kendisini olanakları üzerine tasarlamak durumundadır. Bu nedenle kendisini kendisi aracılığıyla anlamalıdır yani olanaklarını kendisi anlamalı ve onları kendisi gerçekleştirmelidir. Böyle yaparak kendisini açığa vurmalıdır.
4. *Düşüş* de Dasein'in Varlık yapısına aittir. Düşüş içinde Dasein kendi dünyası içinde kaybolmuştur. Varlığın olanaklarına bağlı olan anlama, kendi yolunu şaşırmıştır. Onlar içinde hapsolan Dasein, herkesin yorumladığı şeylerin etkisi altındadır. Açığa çıkarılan ve açığa vurulan şeyler de boş konuşma, merak ve belirsizlik yüzünden saklı olarak kalmaktadırlar. Hal böyle olunca da Dasein bir anlamda hakikat içinde değil hakikatsizlik içinde varolmaktadır (Heidegger, 2000/a: 264). Kendi olanaklarının bulunduğu dünyasına fırlatılan Dasein, hakikat içinde varolmak istiyorsa kendi açığa çıkardıklarını sahiplenmelidir. Onların yorumlarının etkisi altında kalmamalı, karşılaştığı varolanların saklı kalmamaları için onların açığa çıkarılmışlıklarını da sahiplenmelidir. Çünkü Dasein öylesine bir yapıya sahiptir ki, aynen otantik olma ve otantik olmama durumları gibi hem hakikat içinde olma hem de hakikatsizlik içinde olma durumlarında olabilmektedir. Bu nedenle denilebilir ki, Dasein'in hakikat içinde varolması ya da hakikati var etmesi onun otantik varoluşunu gerçekleştirmesinde saklıdır.

Heidegger hakikati doğrudan Dasein'in Varlığına ya da onun varoluşuna bağlayarak öznel bir konuma getirmekte olduğunu söylemek mümkündür. Heidegger, 'hakikat sadece ve sadece Dasein'in var olmasıyla mümkündür' diyerek hakikati var edenin Dasein olduğunu vurgulamıştır. Heidegger bu konuda şöyle der: “Hakikat için esas olan Varlık türü, Dasein'in karakteri olduğundan her türlü hakikat, Dasein'in Varlığına göredir.” (Heidegger, 2000/a: 270). Dasein varsa hakikat de vardır demek belirli bir oranda görelilik doğursa da buradan anlaşılması gereken şey, hakikatin Dasein'in keyfiyetine bağlı olduğu anlamına gelmemelidir. Yani hakikati var eden Dasein'dir ancak hakikatin görelisi olması demek, hiçbir hakikatin ebedi ya da kesin olarak var olmaması demektir. Yani hakikat öznedir. Bu öznel hakikati yorumlayarak var edecek olan ise bizzat Dasein'in kendisidir.

Hakikati açığa çıkarmak Dasein'in hem bir Varlık karakteri hem de onun bir ödevidir. Hakikat, üzeri örtülü olan ve keşfedilmesi gereken öznel hakikattir. Dolayısıyla Dasein'in aradığı hakikat, kendi varoluşunun hakikati olup, diğer Dasein'lar adına açığa çıkarılan bir hakikat değildir. O hakikat yoluna kendisini adayan tek varolandır:

Onun hakikati bilinçli veya bilinçsiz, körü körüne veya akıllıca peşinde çabaladığı şeydir. Yönelimsel bir varolan için varolmak, varlığın hakikatine aç olmak demektir. Onun kendi varlığının hakikati demek olan bu hakikati nasıl bulabileceği, bir sorundur; onun kendisinin onun peşinde bir çaba olması, varolanların edimsel evreninin varoluşunda bir olgu ve o varoluşun bir gerçeğidir (Hofstadter, 2008: 203).

Hakikatin yorumlanarak öznel biçimde elde edilecek olması, her ne kadar iki filozofta nihayetinde ulaştığı nokta aynı olmasa da, belli yönlerden Kierkegaard'ın hakikate dair görüşlerini anımsatmaktadır. Kierkegaard'a göre hakikat, tüm insanlar için ulaşılması gereken ya da tüm insanlar için açığa çıkarılması gereken bir şey değildir. Hakikat, tekil bireyin kendisi için çabaladığı ve peşinden koştuğu şeydir. Hakikat nesnel ya da toplumsal karakterli değildir. Hakikati elde edecek olan, tekil bireydir ancak bu elde edilen hakikat başka bir tekil bireyce anlaşılacak durumda değildir. Çünkü Kierkegaard'a göre, "Hakikat, özneliktir." (Kierkegaard, 2009:159). Heidegger'de hakikat açığa çıkarılması ya da keşfedilmesi gereken bir şeydir ve hakikati keşfedecek

olan Dasein'dır. Dasein yoksa hakikat de yoktur. Kierkegaard'da ise hakikat, öznel biçimde ulaşılan hakikattir ve bu hakikate ulaşacak olan tekil bireydir. Ancak Heidegger ile Kierkegaard'ın hakikat konusunda ayrıldıkları nokta, kuşkusuz iki filozoftan birinin teist kanattan olması, diğerinin de her ne kadar ateist olduğu tartışmalı olsa da ateist bir tavır sergiliyor olmasıdır. Kierkegaard için hakikat, sözgelimi imanın paradoksallığında olduğu gibi başkalarınca anlaşılamayandır. Bu nedenle Kierkegaard'ın iman şövalyesini kimse anlamaz, o hakikate öznel biçimde ulaşmıştır. Başkaları tarafından anlaşılacak gibi bir amacı yoktur. Dolayısıyla Kierkegaard için hakikat Tanrısal boyutta iman ile ulaşılan bir hakikattir. Heidegger de ise hakikat, Dasein'ın keşfettiği, üzerindeki örtüyü kaldırdığı şeydir. Dasein da hakikati kendisi için keşfeder fakat Dasein'ın hakikatin peşinde koşarken ulaştığı nihaî nokta iman değil, onun otantik varoluşu yani kendi bireyliğidir. Kierkegaard'ın tekil bireyi ile Heidegger'in Dasein'ını ayıran en keskin noktalardan birisi de kuşkusuz budur.

3.1.2.1.2. Tasa ve Vicdanın Yorumu

Tasanın doğrudan ilgili olduğu bir diğer kavram ise vicdandır (conscience). Vicdan, kendi Varlığında Varlığı mesele eden Dasein'ın olanaklarına tutunmasını ve onları sahiplenmesini sağlayarak onu otantik varoluşuna yönlendiren bir tür seslenmedir. Bu nedenle bu başlık altında vicdanın yorumlanması, kararlılık ve tasa ile bağlantısı ortaya konulacaktır.

Dasein'ın olanaklarının farkına vararak kendisi olmasını sağlayan şey vicdandır. Vicdan, Dasein'ın anlamaya dayalı Varlık yapısında kendi olanaklarını anlamasını da sağlamaktadır ki, böylece Dasein, onlarla birlikte kaybettiği kendi benliğini bulma yoluna girer. Böylece Dasein vicdanın çağrısı sayesinde onlardan sıyrılıp kendini aramaya koyulur. Vicdanın çağrısı Dasein'a seslenerek kendine kulak vermesini sağlar. Vicdan Dasein'ın onların aleni yorumlarından kurtulmasını sağlar (Heidegger, 2000/a: 315-316). Vicdan bu bağlamda bakıldığında klasik ahlâk felsefelerinde olduğu gibi bir iç mahkeme değil, Dasein'ın olanaklarını anlamasını sağlayan yani onun bir bakıma silkinmesini sağlayan bir çağrıdır. Vicdanın seslenmesiyle Dasein, onlar içinde kaybettiği kendisini bulmak için yola koyulur.

Vicdan Dasein'a kendisine dönmesi için seslenmektedir. Ancak bu seslenmede vicdanın tam olarak neyi söylediği belli değildir. Vicdan hiçbir şeyi dile getirmez. Dünyada olup bitenlerle ilgili bir şey söylemez. Seslenirken kendisini kelimelerle ifade

etmez. O, benliği iç konuşmaya (soliloquy) davet etmediğinden sessizlik içinde söylemde bulunur. Vicdanın çağrısı bu şekilde bir söylemde bulunduğundan doğrudan söylemle (discourse) ilgilidir. Ancak bu söylem uzaktan uzağadır ve kendisini kendisine dönmek isteyeneye duyurmaktadır (Heidegger, 2000/a: 316-318). Vicdan öylesine bir çağrıdır ki, onun kendisini kelimelerle göstermesi olanaksızdır. Vicdan sessizliğin içinden gelen, Dasein'in silkinmesini sağlayan ve kendisi olabilecek olanın duyabileceği bir çağrıdır. Vicdan, hiçbir zaman 'şunu şunu yap, bunu yapma' ya da 'bunu yaparsan iyi, bunu yaparsan kötü' olur demez. Çünkü onun böyle bir amacı yoktur. Vicdan seslendiği benliği kendisi olma yoluna kanalize eder.

Vicdanın tam olarak ne anlama geldiğini özetlemek gerekirse; vicdan, orada-Varlığın dünyaya düşmüşlüğü ve birlikte olduğu *onlar*'dan sıyrılarak özgür olmasını sağlamakta ve orada-Varlığı, kendi eşsizliğine yönlendirme ve ona bireyliği seçmesi konusunda çağrıda bulunmaktadır. Vicdanın çağrısı, orada-Varlığı varoluşun evrensel kurallarıyla sunmamakta, onu biricik olanaklarına çağırmaktadır. Vicdanın çağrısıyla orada-Varlık, bireysel varoluş hakikatine çağrılmaktadır (Denker and Schalow, 2010: 85-86).

Vicdanın kendisini tam olarak belirtmemesi, kendisini kelimelerle ifade etmemesi, kaynağının belirsiz oluşu ve Dasein'i kendisine dönmesi için çağırması, Dasein'in *tasasıyla* (care) benzerlik göstermektedir. Çünkü tasa da Dasein'a olanaklarına yönelmesi ve onların peşinden gitmesi ve Varlığı kendi Varlığında mesele etmesi konusunda çağrıda bulunmaktadır. Ancak tasanın çağrısı da vicdan gibi kaynağı belli olmayan bir çağrıdır ve hissedildiği anda bir iç daralmasına yol açan yapıdadır. Tasa, Dasein'a hiçbir zaman ne yapması gerektiğini söylemez, kendisini net olarak açığa çıkarmaz, sadece rahatsızlık vererek bir yönlendirmede bulunur. İşte bu nedendir ki, vicdanın yapısı tasanın yapısıyla benzerdir ve vicdanın belirsizce seslenmesi Dasein'ı tedirgin etmekte ve tasalandırmaktadır. Çünkü "Vicdan kendisini tasanın çağrısı olarak beyan etmektedir." (Heidegger, 2000/a: 322).

Vicdanın çağrısıyla tasalanan Dasein, kendi olanaklarına yönelerek olanaklarını sahiplenir. Olanaklarını gerçekleştirerek otantik varoluşunu gerçekleştirecek olan Dasein, bu sayede daha önce unuttuğu kendi benliğini de yeniden hatırlamış olur. Dasein'ı Varlık yoluna çağıran vicdan sayesinde Dasein'ın olanaklarına yönelmesine ve onlara sahip olmasına *kararlılık* (*resoluteness*) denilmektedir. (Heidegger, 2000/a: 343).

Kararlılık ile Dasein, otantik varoluşuna yönelir ve içine fırlatıldığı onlardan ayrılır. Bu bakımdan kararlılık Dasein'ı otantik yapmaktadır. Dolayısıyla kararlılık, Dasein'ın açığa vurulmuşluğunu ifade etmektedir.

Orada-Varlığın açığa vurulmuşluğunun öne çıkan biçimlerinden birisi olarak kararlılık, kendiliği ya da otantik olmayı olanaklı hale getiren ve tasanın eşsiz kendilik seçimine karşılık gelmektedir. Bu kendilik seçimiyle orada-Varlık, içinde hapsediği onlardan sıyrılır ve kendi biricik olanaklarına tutunur. Kararlılık vasıtasıyla Dasein, başkalarının dikkate alınmaması olanağını seçmenin altında yatan hakiki özgürlüğü keşfeder (Denker and Schalow, 2010: 244). Kararlı Dasein, onlardan koparak kendi olanaklarına tutunur ve böylece kendi olmağını seçmiş olur. Kendi olmayı seçen Dasein, aynı zamanda özgür olmayı da seçmiş olmaktadır. Çünkü sadece özgür olan bir Dasein kendisi olabilmektedir.

3.1.2.1.3. Tasa ve Kendilik İlişisinin Yorumu

Tasanın doğrudan ilgili olduğu önemli bir husus da kendiliktir (selfhood). Dasein'ın olanaklarını gerçekleştirilmesi ve otantik varoluşunu gerçekleştiren bir sona-doğru-Varlık olması doğrudan tasasıyla yapılandırılmıştır. Bu nedendir ki Dasein, tasanın kendini göstermesiyle kendisi olabilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu başlığı altında Dasein'ın tasanın kendilikle olan ilişkisi ve kendi olmanın ne anlama geldiği ortaya konulacaktır.

Heidegger'e göre, Dasein'ın kendi olmasının netleştirilmesinin doğal çıkış noktası, onun kendi gündelik yorumudur. Dasein gündelik yorumunda kendisi hakkında konuşmakta ve *Ben (I)* ifadesini kullanmaktadır. Çünkü Dasein, 'Ben' dediğinde kendisinden bahsetmektedir. Dasein hep Ben'dir ve başka hiçbir şey değildir. Başka şeyleri belirleyen değildir. Onun kendisi bir yüklem değil, mutlak öznedir (Heidegger, 2000/a: 366). Dasein'ın 'Ben' ifadesini kullanması demek onun bizzat kendisi olduğunu göstermesi demektir. Çünkü Dasein, özü itibarıyla her durumda kendisi olandır. Her durumda kendisi olan bir varolanın kullandığı 'Ben' ifadesinin sadece o varolanın kendisini dile getirdiğini söylemek yerinde olacaktır.

Heidegger, Dasein'ın 'Ben' ifadesinin ne anlama geldiğini ortaya koyarken kısa bir Kant eleştirisi yapar. Ona göre Kant'ın 'Ben' ifadesi bilince karşılık gelmektedir ve Kant Ben'i bu anlamda kullanarak tam da '*Ben düşünüyorum*' ifadesine ulaşmıştır. Böylece Kant'ın Ben'i *res cogitans* olarak düşündüğünü göstermektedir. Bu da şu

anlama gelmektedir ki, Kant Ben'i töze indirgeme çabasında olmuş ve 'Ben'i *'Ben düşünüyorum'*a dönüştürerek beni bir özne konumuna sabitleyerek uygun olmayan bir ontolojik şekle dönüştürmüştür. Ben hiçbir zaman ontolojik özne olarak belirlenemez çünkü Ben'i bu şekilde belirlemek onu elde-mevcut-olana (present-at-hand) indirgemek demektir. Heidegger'e göre Kant'ın *Ben düşünüyorum*'u bir töze (tözel özne) indirgeyerek 'Ben'i fenomenal bakımdan değerlendiremememe hatasına düşmesinin sebebi, *Ben düşünüyorum*'un, 'Ben bir şeyi düşünüyorum' olması gerektiğidir (Heidegger, 2000/a: 366-367). Heidegger'in kendilik konusunda Kant'ı eleştirmesinin nedeni çok açıktır. Heidegger öncelikle 'Ben'in tözel bir özne olduğu düşüncesine karşıdır. Ona göre 'Ben', töz değildir. Töz olmadığı için başka şeylerin nedeni de değildir. Kendi kendisinin nedeni olup başka şeylere ihtiyaç duymayan bir yapıda da değildir. Bu nedenle 'Ben'i 'Ben düşünüyorum' olarak tasarlayan Kant, Descartes'in yolundan gitmiş ve 'Ben' ile düşünceyi birbirinden ayıramamıştır. Bu da öznenin fenomenal ontolojik anlamını kaybettirmiştir. Heidegger'e göre 'Ben', bir töz ya da yüklem değil bizzat kendisi olandır. 'Ben düşünüyorum' ifadesi Ben'in başka bir şeye yüklem olduğunu göstermektedir ve o yüklem olamayacağından bu ifade; 'Ben bir şeyi düşünüyorum' olmalıdır ki, özne bizzat yüklem değil, kendisi olabilsin.

Heidegger'in bu görüşüyle hocası Edmund Husserl'in *her bilinç bir şeyin bilincidir* anlayışını benimsediğini söylemek yerinde olacaktır. Edmund Husserl Descartes'in *cogito ergo sum*'unun karşısına bilincin töz olmadığını ve bu nedenle kendisinden başka bir varlığa ya da nesneye ihtiyaç duyduğu fikrini ortaya koymuştur. Husserl'e göre bilinç töz değil, her zaman bir şeyin bilincidir. Sözgelimi düşünmede bir şey düşünülür, algıda bir şey algılanır, sevmeye bir şey sevilir v.s. İşte bu nedenle bilinç, yönelimsel karakterlidir. Yönelimsel eylemde bilincin yöneldiği ve anlam verdiği nesne ise bilinç eyleminin noemasıdır. Dolayısıyla Heidegger'in bahsettiği 'Ben bir şey düşünüyorum' ifadesindeki belirsiz gibi görünen bir şey'in Husserl'deki noemaya karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

Heidegger'e göre, 'Ben bir şey düşünüyorum' ifadesini kullandığımızda bahsi geçen 'Ben', öyle bir varolandır ki, o her durumda kendisi olandır. Bir dünya-içinde olandır. Kant bunu gözden kaçırarak özneyi dünyadan yalıtmıştır. Oysaki her durumda kendisi olan Dasein, 'Ben' dediğinde aslında 'Ben dünya-içinde-Varlığım' demektir. Ben demek dünya-içinde-Varlık olmak demektir. 'Ben' demek kendi Varlığında Varlığımı mesele etmek demektir. 'Ben' demek tasalı olmak demektir. Dolayısıyla kendi

olmak, tasanın temelinde yer almaktadır. Kendi olmak Dasein'ın hem otantik varoluşa sahip olması hem de Varlığının tasalı olması demektir (Heidegger, 2000/a: 368-369). Yalnızca tasalı bir varolan kendi Varlığında Varlığı mesele etmektedir. Yalnızca tasalı bir varolan her durumda kendisi olabilmektedir. Her durumda kendisi olan bir varolan Varlığı kendisinde açabilmektedir. Bu nedenle 'Ben' diyen Dasein, aynı zamanda hem kendisidir hem de tasalıdır.

3.1.2.2. Dünya-içinde-Varlık Olmanın Göstergesi Olarak Kaygı (*Anxiety/Angst*)

Kaygı, temel ruh durumlarından birisi olmakla birlikte Dasein için ontolojik bir anlama da sahiptir. Kaygı, dünya-içinde-Varlık olan Dasein'a bu karakteri kazandırmaktadır. Dasein, kaygıya sahip olduktan sonra artık dünya-içindeki diğer varolanlardan sıyrılarak biricik bir konuma erişir. İşte Dasein'ı bu biricik konuma taşıyan kaygının serimlenmesi çalışmanın bu başlığı altında yapılacaktır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da kaygı fenomenini ortaya koymadan önce kendisinden önce Kierkegaard'ın yaptığı gibi* kaygıyı korkudan ayırt etmenin önemini vurgular. Heidegger'e göre;

Kaygının korku ile şüphesiz ontolojik olarak nasıl bir ilişki içinde olduğu hala belirsizdir. Açıkçası her iki fenomen birbirine benzemektedir. Bunun göstergesi ise bu fenomenlerin genellikle birbirlerinden ayırt edilmeyişleri olgusudur ki korku, 'kaygı' (anxiety) olarak belirlenmekte, kaygı karakterine sahip olana da 'korku' (fear) adı verilmektedir (Heidegger, 2000/a: 230).

Heidegger'e göre, korkunun belirli bir nedeni vardır ve bu neden hep dünyadaki herhangi bir şey olup, geldiği yer bellidir. Korku ya da korkunç olan şey hep dünya-içindeki-varolanlardan dolayı olmaktadır (Heidegger, 2000/a: 230). Dolayısıyla kaynağı, nedeni, nereden geldiği, kimden ya da neden dolayı olduğu belli olduğuna göre korku fenomeniyle başa çıkmanın daha kolay olduğunu söylemek mümkündür. Başa çıkılması daha kolay olan bir fenomenin dünya-içindeki-Varlık açısından varoluşsal bir değere sahip olması da tartışmalıdır. Korku fenomenini ortaya çıkaran şey her ne ise

*Kaygıyı korkudan ayırt eden ilk filozof Søren Kierkegaard'dır. Kierkegaard, kaygı kavramının çoğunlukla korku kavramıyla birbirine karıştırıldığını belirterek, bu iki kavramın farkının ortaya konulması gerektiğini söyler. Ona göre kaygının nedeni hiçlik olup, nedeni belli olan korkudan farklıdır. Ayrıca kaygı, özgürlüğü etkin hale getiren ve bu nedenle hayvanlarda bulunmayan bir şeydir. Çünkü kaygı sadece ruhu olan bir varlıkta yani insanda görülür (Kierkegaard, 2004: 108-109).

ortadan kalktığına korku da ortadan kalkacağı için Dasein'in varoluşuna yön verdiğini ya da onu silkelediğini söylemek yanlış bir yorum olacaktır. Çünkü korku dünya- içindeki diğer varolanlarda da bulunabilecek bir şeydir. Bu nedendir ki korku kavramı kaygı ile birbirine karıştırılmadan kullanılmalı ve birbirlerinin yerine kullanılarak yorumlanmamalıdır.

Kaygının nedeni, Dasein açısından bakıldığında bizzat dünya içinde olmaktadır. Dünya içinde olmanın dışında herhangi bir nedeni olmayan kaygının nedeni belirsizdir. Bu belirsizlik durumu dünya- içindeki-varolanın gözdağı vermesini (threatening) olgusal olarak askıda bırakmakla kalmayarak bu varolanların bizimle çok da ilgili olmadıklarını gösterir. Dünyada elde-hazır-olan (ready-to-hand) ile elde-mevcut-olan (present-at-hand) herhangi bir şey kaygının nedeni kesinlikle olamaz (Heidegger, 2000/a: 230-231).

Kaygılı olanın neden kaygılı olduğu belli değildir. Kaygı hiçbir yerdedir. Ancak kaygının hiçbir yerde oluşu hiçbir şey demek de değildir. Aksine hiçbir yerde oluş, özü itibarıyla mekânsal olan içinde-Varlığın (Being-in) dünyasının açığa vurulmasına işaret etmektedir. Bu nedenle bu gözdağı kendisini belirli bir yönden göstermez, sürekli oradadır. Çok yakındadır, bunaltıcıdır ve nefesimizi daraltır ancak hiçbir yerdedir (Heidegger, 2000/a: 231). Kaygının yeri yurdu yoktur. O her an gelebilir fakat ne zaman geleceği belli değildir. Öyle bir anda gelir ki, bir iç daralmasına, bunaltıya sebep olur. Ancak kaygının bunaltıcı olması olumsuz olarak yorumlanmamalıdır. Kaygı Dasein için öyle bir ruh durumudur ki, onu dünya- içinde-Varlık yaparak olanaklarını fark ettirir. Çünkü kaygının yükünü sadece dünya- içinde-Varlık olabilen bir varolan yani Dasein kaldırabilir. İçine fırlatıldığı dünyanın anlamdan yoksunluğunu da sadece Dasein anlamlı hale getirebilir ve bu da Dasein'ı diğer varolanlar arasında biricik bir konuma taşır. Çünkü "Kaygı, Dasein'ı bireyleştirerek onu kendisine ait olan, kendisini özsel olarak olanakları üzerine tasarladığı ve anladığı dünya- içinde-Varlık olmaklığına taşır." (Heidegger, 2000/a: 232).

Kaygı Dasein'ı otantik varoluşuna doğru yönlendiren bir işleve de sahiptir. Bu nedenle kaygı, Dasein'ı olanaklarına doğru yönelterek onu her zaman olduğu gibi *bir şey için-özgür-Varlık (Being-free for)* konumuna getirir ve bu özgür Varlığa dünya- içinde-Varlık olmak verilmiştir. Böylece kaygının nedeni de bir kez daha ortaya çıkmaktadır ve bu da dünya- içinde-Varlık'tır. Kaygıyı yaşamak dünya- içinde-Varlık olmanın bir göstergesidir. Kaygı sayesinde dünya, dünya olarak *çinde-Varlık (Being-in)*

da bireyleşmiş, saf ve fırlatılmış *olabilir-Varlık (potentiality-for-Being)* olarak açığa vurulmaktadır. Kaygı Dasein'ı bireyleştirerek onu açığa vurmaktadır. Bireyleşen Dasein dünyasıyla dünya olarak, kendisiyle de dünya-içinde-Varlık olarak karşılaşmaktadır (Heidegger, 2000/a: 232-233). Dasein, kaygısı ile birey olur. Bu da şu demektir. Kaygılı Dasein, diğer varolanlardan sıyrılarak özel bir konuma gelir. Dünya-içinde-Varlık olarak olanaklarıyla yüzleşir. Çünkü Dasein olabilir-Varlık olduğundan olanaklarını da dünya içinde özgür biçimde kendisi gerçekleştirecektir. Dasein'ın 'her durumda kendi kendisini seçen' olması ve otantik varoluşuna ulaşabilmesi kaygı ile gerçekleşecektir.

3.1.2.3. Orada-Varlığın Dünyada Karşılaştığı Şeylerle Arasındaki İlişki Olarak İlgi (Concern/Besorgen)

İlgi, Dasein'ın dünya-içinde karşılaştığı şeylerle olan ilişkisini karakterize etmektedir. Dasein dünya-içinde karşılaştığı nesnelere ya da varlıkları kendi çevresine dâhil eder. Onları kendisi için bir araç konumuna getirir. Sözelimi Heidegger'in meşhur çekiç örneği tam da bu konuya işaret etmektedir. Dasein dokunmadan ve ilişki kurmadan önce sadece salt epistemolojik bir nesne iken, Dasein bu çekici kendisi için kullanıma hazır bir araç haline getirdiğinde artık çekiç epistemolojik bir nesne değil, ilgi duyulan bir nesne haline almıştır. Yani çekiç "elde-hazır-olan (ready-to-hand)" olmuştur (Heidegger, 2000/a: 98).

Dasein'ın dünya-içindeki şeylere ilgi duymasının sebebi bizzat Dasein'ın kendisidir. Çünkü Dasein ilgi duyduğu bir nesnesi ya da varlığı kendi çevresine dâhil edebilmektedir. Bu nedenle ilginin sebebi ilgilenilenler değildir. Dasein nesnelere birbirleriyle ilişkilendirme (be involved) karakterine sahiptir. O bir şeyleri ilişkilendirerek, onları hangi amaçla kullanacağını belirler. Yani dünya-içindeki aracın araç olarak kullanılıp kullanılmayacağını yine Dasein belirler. Dasein'ın bu araçların *neye-doğru (towards-which)* olduklarını anlaması yani, onların ilişkiselliğini bilmesi onu beklentiye sokmaktadır ki, bu beklenti de zamansal bir yapıya sahiptir. Dasein ilgi duyduklarını şimdiye taşımaktadır (Heidegger, 2000/a: 404). Çünkü Dasein, kendisini gündelik yaşamında ilgilendikleri aracılığıyla anlamaktadır. Bu yüzden de ilgi duyduğu şeyler gündelik yaşamının zamansallığını ifade eden şimdiye taşır. Bu bakımdan denilebilir ki, dünya-içinde ilgilenilen şeyler Dasein'ın otantik olmayan zamansallığını yansıtırlar.

Özü gereği kendisini bir dünya içinde zamansal olarak var eden Dasein için dünya, ne elde-hazır-olan ne de elde-mevcut-olandır. Dünya da zamansallık içinde var olmaktadır. Dasein var olmadıkça dünya da var olamamaktadır. İşte bu nedenle dünya-içinde elde-hazır-olanlarla ilgilenmesi, elde-mevcut-olanları kendisi için konu haline getirmesi ve diğer varolanların keşfedilmesi önceden bir dünyayı varsaymaktadır. Yani dünya-içinde ilgilenilenler yalnızca dünya-içinde-Varlığın bir olanağı olarak mümkündürler (Heidegger, 2000/a: 417). Dasein varsa dünya da vardır. Çünkü Dasein özü gereği dünya-içinde-Varlıktır. Bu yüzden onun ilgilendiği şeyler de bir dünya-içinde olmak durumundadırlar. Dasein'in ilgisi bir dünyayı zaten önceden varsaydığı için o dünya içindekiler de zaten var olmak durumundadırlar. Dasein ne zaman dünya-içinde-Varlık olursa o zaman diğer varolanlarla karşılaşabilmekte ve onlarla ilgilenebilmektedir.

3.1.3. Dasein ve Zamansallığın Hermeneutiği

Heidegger'e göre Varlık, felsefe tarihinde yanlış yorumlara ve tanımlamalara maruz kalarak anlamını yitirdiği gibi onun zamanla olan bağı da gözden kaçırılmıştır. Varlık öyle bir şeydir ki, zaman olmadan ya da zamanla herhangi bir ilişkisi olmadan, onun içinde var olmadan herhangi bir anlamı yoktur. Bu yüzden Varlık, zamandan asla ayrı düşünülemez. Varlığı Varlık yapan zaman, zamanı zamansal yapan ise Varlıktır. Heidegger bu durumu şöyle dile getirir: "Varlık-bir sorun, fakat bir varolan değil. Zaman-bir sorun, fakat zamansal bir şey değil." (Heidegger, 2001/a: 17).

Zamansallık düşüncesi Heidegger'in Husserl'in düşüncelerinden ayrılan yanlarından birini de oluşturur. Zamansallık Heidegger ile birlikte bizzat Varlığın ayrılmaz bir parçası olurken, Varlığın varoluşunu da şekillendiren bir karakterle zamansallık ile Varlık arasında karşılıklı bir ilişkiyi doğuran düşünce ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla zamansallık olmadan Varlık, Varlık olmadan da zamansallık olamaz. Husserl'in bilinç fenomenolojisinde ise ön plana çıkan bilinç ve Ego'nun zamansallıkla olan bağı, Heidegger'in Varlığının zamansallıkla olan koparılamaz bağına göre daha sınırlı kalmıştır. Zamansallık Heidegger'de Varlık ile ilgili her türlü varoluş durumunu, tarihselliği, ölümü, anlamayı, hakikati, otantik olma ya da olmama v.s. durumlarını kapsayacak denli geniş kapsamlıdır. Gadamer Heidegger'in zamansallık düşüncesinin Husserl ile farkını şöyle gösterir:

Heidegger'in oluşu/varlığı, hakikati ve tarihi mutlak zamansallığa göre yorumlamak üzere yerine getirmeyi amaçladığı amaç, Husserl'in amacıyla artık aynı değildir. Çünkü bu zamansallık ne bilincin zamansallığıdır ne de bir transandantal Ur/proto-Ben'in zamansallığıdır. *Varlık/Oluş ve Zaman*'ın fikirleri serimlenirken, ilk bakışta, yalnızca bir transandantal refleksiyon yoğunlaşması, varlığın/oluşun ufkunun zaman olduğunun gösterildiğinde refleksiyonun en yüksek aşamasına çıkma izlenimi verdiği doğrudur. Varlık/oluş sorununu dirilterek aşılıyor izlenimini veren, her şeyden önce, transandantal sübjektivitenin ontolojik temelsizliğidir-Heidegger Husserl'in fenomenolojisini bununla suçlar. Varlığın/oluşun ne olduğu zamanın ufkundan hareketle belirlenmeliydi. Bu yüzden zamansallık sübjektivitenin ontolojik belirleyicisi olarak ortaya çıkıyordu... Heidegger'in tezi, varlığın/oluşun bizatihi zaman olduğuydu (Gadamer, 2008: 356-357).

Dasein'in zamansallığı, tam olarak onun sonluluğuna yani yitip gitmesine işaret etmektedir. Bu nedenle zamansallık, nesnel olarak ölçülen zaman anlamını taşımamaktadır. Zamansallık, Dasein'in fırlatıldığı dünyasında bir anlamda olanaklarının sınırını belirleyen ve bizzat kendisine ait olan bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan Dasein'in zamanının onun Varlığının anlamının belirleyicilerinden birisi olduğunu söylemek doğru olacaktır. Olanakları aracılığıyla kendi Varlığını oluşturma peşinde olan Dasein, bu olanaklarının sınırsız olmadığını, kendisinin sınırsız bir varoluşa sahip olmadığını ve bir gün yitip gideceğini zamansallığı sayesinde fark eder. Çünkü zaman içinde varolmak, aynı zamanda sonlu olmak demektir. Heidegger zamanın sonluluk olarak anlaşılmasına ilişkin olarak demektir ki;

O, içinde geçmiş, gelecek ve şimdiyi sadece bir arada tutan paket olamaz. O, 'şimdi artık değil', 'henüz değil' ve 'şimdi'nin birlikte hapsedildiği bir ağıl olamaz. Peki zaman nasıl bir şey? Zaman, giden bir şeydir. Ve zaman, geçtikçe giden bir şeydir. Zamanın gitmesi elbette bir geliştire, fakat geçtikçe giden bir geliştire. Gelmekte olan zaman asla kalmak için gelmez, onun gelişi gitmek içindir. Zamanın gelişi, daima uğrayıp gitme

alameti ile işaretlenmiştir. Bu yüzden zamanîlik, gelip-geçicilik olarak kabul edilir. (Heidegger, 2009/b: 61-62).

Dasein'in sonluluğuna işaret eden ve onun Varlığının sınırlarını belirleyen zamansallığın, ölüm, ruh durumları ve tarihsellik ile olan ilişkisinin hermeneutik olarak yorumu çalışmanın bu aşamasında ortaya konulacaktır.

3.1.3.1. Ölüm-Doğru-Varlık (Being-Towards-Death) ve Ölümün Yorumu

Dasein olanaklı bir Varlık yapısına sahip olan bir varolandır. Olanaklı yapıya sahip olması onun Varlığının henüz olmadığını ve olmakta oluşunun göstergesidir. Dünya-içinde-Varlık olarak Dasein, içine fırlatıldığı olanaklarını gerçekleştirerek, otantik varoluşuna ulaşmak durumundadır. Bu nedenle Var olma yolundaki bir Dasein için ölüm de bir olanak olarak ortaya çıkmaktadır. Ölüm öylesine bir olanaktır ki, Dasein'in eninde sonunda gerçekleştireceği ve gerçekleşmesi en kesin olan olanaktır. Bu nedenle Dasein'in ölüm olanağından kaçması mümkün değildir. Olanakların tamamının tüketilebilmesi ya da gerçekleştirilebilmesinin mümkün olup olmadığı da yine ölüm olanağı ile ilgilidir. Bu nedenle çalışmanın bu başlığında Dasein'in ölüm-doğru-Varlığı, kaygı ve zamansallık bağlamında ele alınacaktır.

Dasein eksik bir Varlık yapısına sahiptir. Eksiklikten kastedilen ise henüz gerçekleşmemiş olmak demektir. Dasein'in temel yapısında bu tamamlanmamışlık (outstanding) yatmaktadır. Dasein eğer bütünlüğüne (wholeness) ulaşırsa o zaman orada-Varlık olma özelliğini yitirerek *artık-orada-olmayan-Varlık (no-longer-Being-there)* olur. O Var olduğu sürece eksik olmak durumundadır (Heidegger, 2000/a: 279-280). Dasein'in özü tamamlanmamışlıktır. O bu tamamlanmamış özünü ancak ve ancak orada-Varlık olarak gerçekleştirebilir. Ne zaman ki bütünlüğüne ulaşır, işte o zaman Dasein hem dünya-içinde-Varlık hem de orada-Varlık olma özelliğini yitirir. Olanaklarının ve tasarılarının anlamı ortadan kaybolur. Çünkü Dasein'in sınırları çizilmemiştir. Dolayısıyla ölümün basit bir son olmadığı burada ortaya çıkmaktadır. Ölüm olanakların sona erdiği bir sondur. Bu nedenle Dasein adına egzistansiyal olma özelliğine sahip olur.

Ölüm Dasein'in mutlaka kendisinin gerçekleştireceği bir olanaktır. Bu nedenle ölüm olanağını Dasein'in başkası adına ya da başkasının Dasein adına gerçekleştirmesi mümkün değildir. Hiç kimse bir başkasının can vermesini onun üzerinden alamaz. Birisi bir başkası için canını verebilmektedir ancak bu da uğruna canını verdiği kişinin ölüm

olanağını onun elinden almak demek değildir. Her bir Dasein kendi ölümünü kendisi gerçekleştirmek durumundadır. Çünkü ölüm olanağı hep kendi olanağı olarak vardır (Heidegger, 2000/a: 284). Ölüm, her bir Dasein'a kendi olmaklığını veren olanaktır. Dasein için basit bir son olmaktan öte gerçekleştirilmesi kesin olan tek olanaktır. Dasein birlikte-Varlık'tır, fakat bu özelliği onun ölümünü de birlikte-gerçekleştirmesi demek değildir. Ölüm, her bir Dasein'ın biricikliğini ortaya koyan bir olanaktır.

Dasein'ın ölümü bizzat kendisinin gerçekleştirecek olması ve ölümün başkasına devredilemez olan olanak olmasına benzer bir görüş Kierkegaard'da da bulunmaktadır. Kierkegaard'a göre de ölüm denilen olanak, bizzat yaşanan bir olanaktır ve ölüm sıradan bir son değildir. Bu nedenle de ölüm ancak ölümlerle gerçekleşebilir. Benim dünya içinde, dünyasal zevklere batmış durumdaki umutsuzluğumu, umuda çeviren de ölümdür. Ölüm olmadığı sürece kol gezen umutsuzluk beni birey olmaktan uzak tutacaktır. "Sonsuza değin ölmek, ölmemekle birlikte ölmek, ölümü ölmek demektir bu. Çünkü ölmek, her şeyin bitmesi anlamına gelir; ama ölümü ölmek, ölümünü yaşamak demektir; ve bunu tek bir an yaşamak, onu sonsuza değin yaşamak demektir." (Kierkegaard, 2007: 26).

Dasein açısından ölüm henüz olmamış olandır. Henüz olmamış olan ise Dasein için çok önemlidir. Henüz gerçekleşmemiş bir olanak olarak ölüm, Dasein'ın gerçekleştirmek zorunda olduğu bir olanaktır. Çünkü Dasein, henüz olamadığını olmak durumundadır. Peki, Dasein'ın ölümü bir sona erme midir? Yoksa bir şeylerin bitmesi mi demektir? Sözelimi yağmur da yağar ve bir süre sonra biter. Onun bitmesi demek artık onun ortadan kalkması demektir. Ekmek bitti demek onun tüketilmesi demek olup, artık elde-mevcut-olan olmaması demektir. Fakat bu sonlardan hiçbirisi Dasein'ın sonunu karakterize edememektedir. Çünkü biz sonu, yağmurun ya da yolun sona ermesi olarak anlarsak o zaman Dasein'ı da elde-mevcut-olan ya da elde-hazır-olan olarak düşünmüş oluruz. Oysaki Dasein ne elde-mevcut-olan ne de elde-hazır-olandır. Aynı şekilde Dasein'ın ölümü onun tamamlanması demek de değildir. Dasein var olduğu sürece kendi sonuna sahiptir ve adına ölüm denilen son, onun bir var olmamışlığı olarak vardır. Bu bakımdan ölüm, Dasein'ın sonu değil, onun *sona-doğru-Varlığıdır* (*Being-towards-the-end*) ve ölüm Dasein var olduktan sonra doğrudan edindiği bir olanaktır (Heidegger, 2000/a: 287-289). Ölüm Dasein'ın sonudur ancak bu son Dasein'ın Varlığın sona ulaşması ve Varlığı tam biçimde anlaması olarak anlaşılmalıdır. Ölüm sadece Dasein için henüz olmamış olan, bir gün olacak hatta olmak zorunda olacak olan ve

başkasına devredemeyeceği olanağıdır. Levinas ölümün Heidegger'de bulunduğu bu anlamı şöyle özetler:

Ölmek Dasein için Varlığın sonuna erişmek değildir, Varlığının her anında sonun yakınında olmak demektir. Ölüm bir an değildir, ama *Dasein*'in üstlendiği "olmak zorunda olmak" formülünün "ölmek zorunda olmak" anlamına geldiği bir Varlık tarzıdır. Ölüm, daha gerçekleşmemiş bir gelecekte değil, tersine zamanın olmak zorunda olmanın ölmek zorunda olmak anlamına gelmesinden itibaren kökensel bir tarzda düşünülmelidir. *Dasein* var oldukça nasıl hep bir "henüz değil" ise aynı zamanda hep kendi kendisinin sonudur. Kendi kendisinin sonudur ya da kendi kendisinin sonuna mecburdur: Olmak fiilinin böylece geçişli anlamı da olduğunu görüyoruz (olmak fiilinin bu geçişli anlamı Heidegger'in en büyük buluşudur) (Levinas, 2006: 53-54).

Ölümün ontolojik olarak yorumlanmasında göze çarpan önemli bir özellik de Dasein'in öldükten sonra herhangi bir yaşama adım atıp atamayacağı konusudur. Yani ölüm Dasein açısından herhangi bir metafizik yorum taşımakta mıdır, taşımamakta mıdır? Eğer ölüm, Dasein'a klasik teolojilerdeki gibi mevcut dünyadan daha iyi ya da daha kötü özellikler taşıyan bir dünya sunacağı şekilde yorumlanırsa bu yorum bazı sıkıntıları da beraberinde getirecektir. Şöyle ki, Dasein, olanaklarıyla kendisi olan bir varolandır ve bu olanaklar sayesinde Dasein, otantik varoluşunu gerçekleştirme yolundadır. Eğer ölüm Dasein'a mevcut dünyasından daha başka bir dünya olanağı sunuyorsa o zaman Dasein'ın içine fırlatıldığı dünyanın bir anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla da olanaklarının ve tasarılarının bir önemi kalmayacak, ölüm onun adına basit bir son halini alacak ve her şeyden önemlisi kendisini yoluna adadığı Varlık sorunsalından uzaklaşmış olacaktır. Hal böyle olunca da ölüm, ontolojik anlamını yitirecek ve Dasein'ın yaşamı, dünya-içindeki herhangi bir varolandan farksız olmayacaktır. Oysaki ölüm, Dasein'ın başka bir dünyaya atacağı adımı belgeleyen bir sona erme durumu değildir. Ölüm, Dasein için bir olanak olarak bulunan ve onun otantik olma durumlarından birisidir. Bu nedenle ölüm, Dasein'ın içinde olduğu dünya bağlamında yorumlanmalıdır. Heidegger bu konuda diyecektir ki, ölüm "bu-dünyasaldır (this-worldly)." (Heidegger, 2000/a: 292).

Dasein adına *olmak üzere olan şey (something impending)* olan ölümü sadece basit olarak bu şekilde açıklamak da doğru değildir. Ölüm olmak üzere olan olduğu gibi, bir fırtına, bir evin tadilatı ve bir arkadaşımın bir yere varışı da olmak üzere olan şey olabilmektedir. Bu nedenle ölümü basit olarak olmak üzere olan şeklinde yorumlamak doğru değildir. Çünkü ölüm diğer olmak üzere olanlardan farklı bir yapıdadır. Ölüm, bir elde-mevcut-olan (present-at-hand), elde-hazır-olan (ready-to-hand) ya da orada-bizimle-olan (there-with-us) değildir (Heidegger, 2000/a: 294). Ölüm farklı bir olmak üzere olan şeydir. Çünkü ölüm, ontolojik açıdan Dasein'in Varlığına ait olan ve Dasein için bir egzistansiyal olan bir olmak üzere olan şeydir. Bu nedenle diğer tüm olacak olanlardan farklı bir yapıdadır.

Hiçbir zaman geride bırakılamayacak bir olanak olan ölümün içine fırlatılan Dasein'in yaşadığı ruh durumu ise kaygı'dır (anxiety). Ölüme dair duyulan kaygı, Dasein'in hiç geride bırakamayacağı, ilişkisiz ve kendine ait olan olabilir-Varlığı karşısında kaygı duymak demektir ki, bu kaygının nedeni dünya-içinde-Varlık olmasıdır. Çünkü ölüm, dünya-içinde-Varlığa ait bir olanaktır. Ancak ölüm karşısında duyulan kaygıyı korkudan ayırt etmek gerekmektedir. Çünkü ölüme karşı duyulan kaygı, Dasein'in karşısında zayıflık gösterdiği basit bir ruh durumu değil, Dasein'in fırlatılmış Varlık olarak sona doğru varolduğunun açığa vurulmuşluğudur (Heidegger, 2000/a: 294-295). Dasein'in kaygısının nedeni dünya-içinde-Varlık olmasıdır. Ölüm de dünya-içinde-Varlığa ait bir olanak olduğuna göre, Dasein, ölüm karşısında kaygı duymaktadır. Çünkü Dasein, dünya-içinde-Varlık olması sebebiyle olanaklara sahiptir. Olanaklarını bir gün sona erdirecek olan ölüm olanağı ise Dasein'i artık dünya-içinde-Varlık ve orada-Varlık olmaktan çıkaracağı için kaygı Dasein'de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kaygı onun için bir egzistansiyaldir.

Dasein ölümü öncelikle başkalarının ölümüyle görür. Çünkü Dasein gündelik yaşamında hep diğer Dasein'lerle birlikte. Fakat onun gündelik yaşamında ölümle tanışması, kendi ölümünü deneyimlemesi ya da bu olanağı gerçekleştirilmesi demek değildir. Gündelik yaşamında onlarla (das Man) birlikte olan Dasein, ölümü kendisi adına bir olanak olarak görmekten uzaktır. Onlarla birlikteyken Dasein, ölümün varlığını tecrübe eder ve ölümün bir gün elbet gerçekleşeceğini ve kendisinin de sonunun geleceğini düşünmeye başlar. Ancak ölümün kamusal olarak yorumlanması sonucu Dasein ölümden kaygı değil daha çok korku duyar. Dasein gündelik yaşamında 'ölüm bir gün gelecek fakat şimdi değil' şeklinde bir düşünceye kapılarak, ölüme karşı

kayıtsızlık içinde olma çabasına girer. Onlar Dasein'ı böyle bir düşünce içine sokarak onun ölüm olanağından kaygı değil korku duymasını sağlamaya çalışırlar. Çünkü "Onlar, ölüm karşısında kaygı duyma cesaretini göstermemize olanak vermezler." (Heidegger, 2000/a: 298).

Heidegger'de ölümün varoluşsal karakterinin unutulması onlar alanında gerçekleşirken, teist Varoluşçu filozof Gabriel Marcel'de ise ölümün varoluşsallığını yitirmesine neden olan şey teknolojidir. Marcel'e göre varlık alanına ait olan ve hiçbir zaman bir bilim alanında problem haline getirilemeyecek olan ölüm, insanın ontolojik anlama sahip olmasında büyük bir rol oynamaktadır. Ölüm, insanın varlık değerini kazanmasını sağlarken, insan ölümün varlığını hissettiği anda yaşadığı umutsuzluk durumunu aşk, umut ve sadakat gibi edimlerle aşarak varlığına anlam ve değer kazandırır. Ancak ne zaman ki teknoloji insan yaşamına hâkim olur, işte o zaman ölümün varoluşsal değeri yitip gider.

Modern dünyada her insan 'gerçekleştirdiği işiyle', 'yerine getirdiği fonksiyonu' ile özdeşleştirilmektedir. İnsanın değeri onun işine eşdeğer görülerek, insanın insan olarak 'ontolojik itibarı' gözden kaçırılmaktadır... Bireyin bir 'fonksiyon icracısı' haline geldiği fonksiyonlaştırılmış bir dünyada, ölüm bile, kullanışlılığı yitip gitmekte olanın, toplam hanesine kayıp olarak yazılması gerekenin, yalnızca defterden kaydının silinmesinden ibarettir (Koç, 2004: 114-115).

Her ne kadar onlar, Dasein'ı ölüm kaygısından uzaklaştırsalar da ölümün kesin olarak bir gün geleceği gerçeğinden uzaklaştıramazlar. Ölümün varlığı şüphe götürmeyecek kadar kesindir ve ölümün kesinliği onun hakiki olarak var olduğu anlamına gelmektedir. Hakikat de varolanın ortaya çıkarılması ya da üzerindeki örtünün kaldırılması demek olduğundan bu gibi her türlü eylem ontolojik olarak Dasein'ın açığa vurulmuşluğu üzerinde temellenmektedir. Çünkü Dasein özsel olarak hakikat içinde olan bir varolan olup hakikati ortaya çıkarandır. İşte bu nedenle ölümün kesinliği hakikat üzerine temellenmektedir (Heidegger, 2000/a: 300). Bu demektir ki, ölüm hakikatini ya da ölümün hakiki olarak var olduğunu Dasein'ın kendisi ortaya çıkarmalıdır. Ölümün onlardan öğrenilmesi, ölüm hakikatini ortaya çıkarmayacağı gibi, Dasein'ın ölüm karşısında kaygı duymasını da engelleyecektir. Oysaki Dasein, özü

gereği açığa çıkararak olduğundan ölümün hakiki olarak var olduğu kesinliğini de kendisi açığa çıkaracaktır. Yani ölümü Dasein'ın kendisi anlamak durumundadır.

Ölümün kesin olarak var olduğunu herkes bilir fakat bu, ölümün her bir Dasein'ın olanağı olarak farkına varılması şeklinde olmaz. Gündelik yaşamında Dasein, genellikle ölümün kesinliği içinde 'var' olmayarak ondan kaçınma hali içindedir. Fakat her ne kadar ölümden kaçmak istese de Dasein ölümün kesinliğinden kaçamaz. Ölümün kesinliği ise onun ne zaman ve nerede gerçekleşeceğinin kesin olarak bilinmesi demek değildir. Çünkü ölümün ne zaman gerçekleşeceği belirsizdir. Ölüm her an gerçekleşebilecek bir olanaktır (Heidegger, 2000/a: 301-302). Ölümün bir an mutlaka gerçekleşecek olması ancak bu anın belirsiz olması doğrudan Dasein'ı kaygı içinde bırakmaktadır. Bu nedenle Dasein'ın ölüm karşısında duyduğu kaygının gündelik yaşamında korkuya dönüşmesi ya da onlar tarafından dönüştürülmesi söz konusu olabilmektedir. Ölüm karşısında korku duyulmamalıdır. Çünkü ölüm, basit olarak herkesin başına gelecek olan bir son değildir. Ölüm Dasein'ın olanaklarının sona erdiği bir durumdur. Olanakların bir gün sona erecek olması nedeniyle Dasein, kaygı duymaktadır. Dasein'ın kaygı duyması onu otantik varoluşuna yakınlaştırmaktadır. Ölümü fark ederek Dasein, onlardan sıyrılır ve "ölüme doğru özgürlük (freedom towards death)" kazanmış olur (Heidegger, 2000/a: 311).

Ölüm Dasein açısından basit bir sona erme, yaşamın sonlanması ya da ruhun bedenden ayrılma olayı değildir. Ölüm, Dasein'ın yaşamını ve varoluşunu şekillendiren ve anlamlandıran bir olanaktır. Ölümün yaşamı anlamlı hale getirip getirmediği sorunu yalnızca Heidegger'de değil, diğer varoluşçu filozoflarda da bireysel varoluşun önemli köşe taşlarından biri olarak görülmektedir. Sözelimi Kierkegaard için ölüm, insan olmanın bir göstergesidir. İnsanı dünyasal zevklerden ve anlık ihtiyaçlardan uzaklaştıran ölüm, onun yaşamını anlamlandırarak, birey olma yoluna kanalize etmektedir. Bu bakımdan bir hayvanın ölümü ile insanın ölümü arasındaki en belirgin fark ortaya çıkmaktadır. İnsan, ölümün varlığını olumsuzdan olumluya çevirebilmektedir. Çünkü birey olmak ruha sahip olmak demek iken, gündelikliğin peşinde olmak hayvanîliği (topluluğu) temsil eder. "İnsanın iki yönlü mizacına karşılık gelen iki yaşam görüşü bulunmaktadır: hayvan ve ruh. Birine göre insanın görevi yaşamak, yaşamdan zevk almak ve her şeyi buna dâhil etmektir. Diğer görüş ise şudur: yaşamın anlamı ölmektir." (Kierkegaard, 2005: 730).

3.1.3.2. Ruh Durumları Bağlamında Zamansallığın Yorumu

Dasein'in zamansallığını yorumlayarak ortaya çıkarmanın yollarından biri, zamansallığın Dasein'in tasa, kaygı, korku, anlama gibi ruh durumlarıyla ilişkisinin ortaya konulmasıyla mümkündür. Bu nedenle çalışmanın bu başlığı altında bahsi geçen ruh durumlarının zamansallıkla olan ilişkileri ortaya konulacaktır.

Dasein için temel ruh durumlarından birisi olarak göze çarpan tasanın anlamı zamansallıkta gizlidir. Kendisini otantik olarak açığa vuran Dasein, kendi Varlığını varolarak anlamaktadır. Bir varolanın kendisini açığa vurması, o varolanın Varlığı mesele etmesi demektir. Dolayısıyla bu varolanın kendisini açığa vurmasını sağlayan şey tasadır. Dasein'in Varlığının anlamı ise kendisinin dışındaki bir şey değil, bizzat kendisini anlayan Dasein'in kendisidir. Dasein'in Varlığını ve olgusal varoluşunu olanaklı yapan fenomen ise *gelecektir (future)*. Dasein otantik olarak ya da otantik olmayarak ölüme-doğru-Varlık olduğundan bu yapısı ancak geleceğe yönelik (futural) olarak mümkündür. Çünkü gelecek henüz gerçekleşmemiş olandır. Ancak bu gerçekleşmemişlik, ileride gerçekleşecek bir şimdi (now) demek değildir. Gelecek Dasein'in kendi olabilir-Varlığı (potentiality-for-Being) içinde kendisine gelebilmesi demektir. Çünkü Dasein'i otantik bakımdan geleceğe yönelik yapan öncelemedir (anticipation). Bu öncelemenin gerçekleşebilmesi için de Dasein'in hep kendine doğru olması yani kendi Varlığında geleceğe yönelik olması gereklidir (Heidegger, 2000/a: 372-373). Çünkü Dasein için gelecek, henüz gerçekleşmemiş olanaklarının saklı bulunduğu ve Dasein'in otantik varoluşuna imkân tanıyan zaman dilimidir. Bu bakımdan Dasein'in ölümü, tasarıları, olanakları ve dolayısıyla Varlık yapısı geleceğe yöneliktir.

Heidegger'e göre gelecek (future), geçmiş (past) ve şimdi (present) şeklindeki zaman belirlenimleri sıradan zaman anlayışlarını yansıtmakta olup aynı zamanda da otantik olmayan zaman dilimlerini oluşturmaktadırlar. Buna karşın egzistansiyalitenin anlamı geleceğe yöneliktir. Çünkü Dasein'in kendini-öncelemesi (ahead-of-itself) gelecektedir. Dasein'in kendisini önceleyebilmesi için ve Varlığı mesele edebilmesi için bunların gelecekte kaynaklanıyor olması gereklidir. Dolayısıyla Dasein'in kendisini tasarılaması de gelecek üzerine temellenmektedir. Bu bağlamda kendisini gelecekte yani zamansallıkta temellendiren tasa da zaman içinde ortaya çıkan ve akıp giden bir şey değildir (Heidegger, 2000/a: 374-376). Gelecek henüz olmamış olandır ve bir gün olacak olması nedeniyle önem arz etmektedir. Dasein geçmişe yönelik değildir. Onun

olanakları ve tasarıları gelecektir. Bu yüzden o geleceğe yöneliktir. Geleceğin belirsizliği ve henüz olmamışlığı Dasein'ı tasalandırmaktadır. Dasein kendi geleceği hakkında tasalanarak bir anlamda hem kendi Varlığı hem de genel olarak Varlık hakkında tasalanmaktadır. Onun başkasına devredilemez ve hiçbir zaman atlatılamaz olan olanağı ölüm de geleceğe yönelik olduğundan gelecek, Dasein'ın otantikliği açısından önemlidir. İşte bu nedenle gelecek egzistansiyal bakımdan diğer sıradan zaman dilimlerinden sıyrılarak ön plana çıkmaktadır.

Dasein geleceğe yönelik bir varolan olduğuna göre onun *anlaması* (*understanding*) da geleceğe yöneliktir. Dasein için anlama, onun uğruna olduğu olabilir-Varlığına doğru kendisini tasarlayarak varolmasıdır. Anlama sayesinde Dasein kendisini açığa vurarak kendisinin ne durumda olduğunu bilir. Fakat bu bilme durumu yeni bir şeyin keşfedilmesi demek değil, kendisini egzistansiyel bir olanak içinde ifade etmek demektir. Bu egzistansiyel olanak içinde kendisini anlamasının temelinde gelecek yatmaktadır. Gelecek bir varolanın kendi olabilir-Varlığı içinde ontolojik olarak anlamaya dayalı şekilde varolmasını sağlamaktadır. Dasein anlamaya dayalı olarak ne olabiliyorsa öyle vardır (Heidegger, 2000/a: 385-386). Dasein olanaklarını anlayarak onları gerçekleştirme yoluna gitmektedir. Olanaklar Dasein'ı açığa vurabilme potansiyeline sahip olduklarından, açığa vurulmuş Dasein, kendisi olmuş demektir. Yani otantik olarak varolmuştur. Onun varoluşu da geleceğe yönelik olduğundan olanaklarını gerçekleştirmesini sağlayan ve hangi olanak içinde bulunduğunu belirten anlama da geleceğe yöneliktir.

Gündelik yaşamında ise Dasein kendisini dünya içinde ilgilendikleri şeyler vasıtasıyla anlamaktadır. Kendisini olanakları değil de ilgilendikleri şeyler bağlamında anlayan Dasein otantik olmayan geleceğe sahiptir. Otantik olmayan gelecek beklenti (*awaiting*) karakterine sahiptir. Olgusal Dasein da kendi olabilir-Varlığını ilgilendikleri şeylerden hareket ederek beklentiye soktuğu için bir şeyleri bekler duruma gelmektedir. Bu nedenle beklenti beklenen şeylerin ufuk ve dairesini de önceden açığa vurmuş olmalıdır. Ümit etme (*expecting*) beklenti üzerine kurulu olup önceleme olarak kendisini otantik bakımdan zamansallaştırdığı geleceğin bir türüdür. Bu yüzden öncelemede ilgilenmeye bağlı ümitten daha fazla ölüme-doğru-Varlık bulunmaktadır (Heidegger, 2000/a: 386-387). Dasein gündelik yaşamında kendisini olanakları değil ilgilendiği şeyler aracılığıyla anlama yoluna giderek otantik olmaktan uzaklaşır. Geleceğin tasanından ziyade gündelik yaşamın sıradanlığına kapılır. Gündelik yaşamın

sıradanlığında o, ilgilendiği şeylerden dolayı bir beklentiye girer. Ancak bu beklenti onu ne tasalı yapar ne de otantik olan bir gelecek içine yönlendirir. Dasein'ın kendisi olabilmesinin ve otantik geleceğe yönelebilmesinin koşulu onun olanaklarıdır. Dasein kendisini olanakları aracılığıyla anladığında, içindeyken kendisi olacağı otantik geleceğe doğru olur.

Dasein'ın anlaması öncelikle geleceğe yöneliktir. Ancak anlamının zamansallıkla olan bağı sadece gelecekle değildir. Onun zamansallıkla olan ilişkisine ait olan bir diğer zaman dilimi *şimdi*dir (present). Şimdi Dasein açısından çift taraflı bir anlama sahiptir: Otantik olan ve otantik olmayan. Fakat şimdiden kastedilen ise an'dır. Otantik olan şimdiye *yaşanan an (moment of vision)* denilmekte ve bu an, şimdiden hareketle açıklanamamaktadır. Yaşanan an, şimdi gibi değildir ve o sadece belirli bir zaman içinde bulunabilen elde-hazır-olan ve elde-mevcut-olanlarla karşılaşmamızı sağlayan bir tür andır. Otantik olmayan şimdiye ise *şimdiye getirme (making present)* adı verilmektedir. Bu tip şimdi, otantik olmayanı, içinde bulunulmayan anı ve kararsız olanı temsil etmektedir. Dolayısıyla yaşanan an, olabilir-Varlığı (potentiality-for-Being) otantik gelecekte hareketle tasarlar, şimdiye getiren an bu Varlığı gelecekte hareketle tasarlamaz (Heidegger, 2000/a: 387-388). Dasein geleceğe yöneliktir ancak o şimdide yaşar ve onun şimdisi yaşadığı an'dır. Dasein'ın gelecekle bağlantısını kuran otantik şimdi (yaşanan an) onun olanaklarını gerçekleştirdiği andır. Yani Dasein'ın olanakları gelecektedir ve o gelecek hakkında tasalanırken tasanı otantik şimdide yaşar, olanaklarını otantik şimdide gerçekleştirir. Otantik olmayan şimdi ise Dasein'ın olanaklarını anlayamadığı şimdidir. Bu tür şimdi geçip giden bir andan ibarettir.

Dasein'ın dünyaya fırlatılmışlığı ise onun bazı ruh durumları içinde olması demektir. Ruh durumlarının zamansallıkla olan ilişkisi ise korku ve kaygı gibi ruh durumlarına dayanmaktadır. Korku yapısı itibariyle otantik olmayan bir ruh durumu olup, zaman içinde gerçekleşecek olması nedeniyle geleceğe yöneliktir ve bu yüzden beklentiye sokma karakterine sahiptir. Fakat geleceğe yönelik olmasına rağmen otantik karakter taşımamaktadır. Korku, tehdit eden bir şeylerden korkmak demek olduğundan, böyle bir ruh durumu Dasein'ı olanaklarına bağlayamaz. Korku, Dasein'ın kafasını karıştırarak kendisini unutmaya neden olur. Bu nedenle korkunun zamansallığı beklentiye sokan ve şimdiye getiren bir unutmadır (Heidegger, 2000/a: 391-392). Korku geleceğin belirsizliğinden değil şimdideki tehdit edici bir şeyden kaynaklanır. Bu yüzden korku Dasein açısından otantik bir anlam taşımaz. Kendisini anda gösteren

korku Dasein'ın aklını karıştırarak herhangi bir olanağın peşinden gitmesine de engel olur.

Kaygının ise nedeni belli olmadığı için kaynağı dünya-içindeki herhangi ilgilenilen bir elde-hazır-olan ya da elde-mevcut-olan değildir. Kaygı hep bir şeye dair olup bu Dasein'ın kendisidir. Yani Dasein kendisi hakkında kaygılanmaktadır. Korku kafa karıştırarak belirli bir olanağa bağlanmayı sağlamazken, kaygı Dasein'ın olanağına bağlanmasını sağlar. Dünya içindeki ilgi duyulan şeylere kendisini bırakmaz. Dasein'ı otantik varoluşuna döndüren kaygı, geleceğe yöneliktir (Heidegger, 2000/a: 393-394). Kaygı geleceğin belirsizliğinden kaynaklanır. Fakat olanaklar da gelecekte olduğundan Dasein kendisini olanaklarına yöneltir. Kaygı ile birlikte kendisini olanakları ile anlamaya başlar.

Heidegger'in zamana dair düşüncelerinde gelecek henüz olmamış olan olması nedeniyle ön plana çıkarken, şimdinin kendisini göstermesi Dasein'ın düşüşüyle olanaklı olmaktadır. Dasein'ın düşüşü egzistansiyal anlamını şimdide bulmaktadır. Dasein'ın düşüşünün onun gündelik yaşamındaki merak, belirsizlik, boş konuşma ile ilgili olduğu daha önce belirtilmişti. Ancak Heidegger bunlardan sadece merakın zamansallıkla olan ilişkisini açıklamıştır. Merak da korku gibi bir olanağı şimdiye taşımaz aksine bitmek bilmeyen bir şimdiye getirebilir ve bir olanaktan öbürüne sıçrar durur. Bu nedenle merak otantik olmayan şekilde geleceğe yöneliktir (Heidegger, 2000/a: 397). Merak edilen her şey geleceğe yöneliktir. Ancak bu merak herhangi bir olanağa bağlanmayı engeller. Daha bir olanak gerçekleşmeden diğerine doğru devam eder durur. Bu yüzden merakın gelecekle olan ilişkisi otantik olmayan bir şekilde kurulmuş olur.

3.1.4.3. Tarihsellik ve Nesnel Zamanın Yorumu

Dasein şöyle veya böyle belirli bir zamanda varolmaktadır. Ancak onun zaman içinde varolmaklığında gözden kaçırılmaması gereken husus, dünyaya fırlatıldığı an ile ölüm olanağını gerçekleştirdiği an arasında geçen süre olarak anlaşılması gerektiğidir. Çünkü Dasein'ın zamansallığı sıradan bir zamansallık değildir. Bu zamanı nesnel olarak ölçmek mümkün değildir. O zaman içinde belirli bir yaşanmışlığa sahip olmaktadır. Bu nedenle de Dasein, tarihsel bir varoluş gerçekleştirmektedir. Onun tarihselliği herhangi bir tarihte belirli bir deneyimi yaşamış olması ya da belirli bir zaman diliminde bir olanağını gerçekleştirmiş olması demek değildir. Dasein'ın tarihine

bu gözle bakmak hem onu nesnelleştirecek hem de onun tarihselliği kuru bir anlatımdan ibaret kalacaktır. Bu bakımdan onun tarihselliği doğrudan zamansal bir Varlık olmasıyla ilgilidir. Heidegger bunu şöyle dile getirir: "Dasein'ın tarihselliğinin analizi bize şunu göstermeye çalışmaktadır ki, bu varolan 'tarih içinde yer alması' nedeniyle 'zamansal' değildir, ancak aksine o, kendi Varlığının temelinde zamansal olması nedeniyle tarihsel olarak varolmakta ve varolabilmektedir." (Heidegger, 2000/a: 428).

Zamansal olması nedeniyle tarihsel olan Dasein'ın tarihselliğinin ne anlama geldiğinin açıklanması önemlidir. Tarih geçmişte yaşanan şeyleri anlatan bir şey midir? daha doğrusu tarih yalnızca geçmiş midir? sorusunun cevabı bize tarihsellik hakkında bilgi verecektir. Buna göre tarih, varolmakta olan Dasein'ın belirli bir zaman içinde deneyimlediği, kendisine ait olan, geçmişte kalan ve etkisini halen devam ettiren bu yaşanmışlıklardır (Heidegger, 2000/a: 431). Dolayısıyla tarih, etkisini kaybetmiş bir geçmiş olarak yorumlanmamalıdır. Tarih, Dasein'ın kendisine ait olan deneyimlerin toplandığı ve kendisine bir anlamda yön veren yapıdadır. Bu yüzden tarih içinde var olan Dasein, zamansallığın bu boyutunu etkin biçimde yaşamaktadır.

Dasein açısından tarihsellik aynı zamanda onun otantikliğinin de önemli göstergelerinden biridir. Dasein, geçmişinde taşıdığı yaşanmışlıklarını barındıran tarihin gelecekteki sınırlı olanaklarını da etkilemesini ancak otantik olarak fark edebilir. Çünkü onun tarihselliği nesnel bir tarihsellik değil, bizzat kendisine ait olan öznel bir tarihselliktir. Bu bakımdan varoluşsal açıdan büyük öneme sahip olan bu tarihselliğin arka plana atılmasının ya da üzerinin örtülmesinin nedeni otantik olamama durumlarıdır. Bir başka deyişle Dasein'ı tarihselliğinden uzak tutan onlar'dır. Her daim Dasein'ı otantik olmaktan uzaklaştıran onlar, tarihselliğin üzerinin örtülmesinde de boy gösterir.

Dasein, kendi sonluluğunu, tarihsel açıdan sınırlı bir tecrübe yaşamaya mahkûm olduğunu bildiği için "tarihsel"dir. Buna rağmen, gündelik hayattaki davranışları içerisinde Dasein, bu sınırlılığın unutmaya eğilimlidir. Çoğunlukla, anonimliğe gömülmüş "otantik-olmayan" bir varoluş sürdürür. Dasein, kendisi değildir, "onlar"dır, diğerleri arasında bir varolan, bir nesne, bir hayvandır. Varlığın unutulmasıyla aynı şey olan bu kendi kendini unutmaya, bu ontik "düşüş"e, bu "terkedilmişliğe"

karşı bir şeyler yapmaktır -Heidegger için- önemli olan (Delacampagne, 2012: 85).

Dasein'in dünya içine fırlatılmışlığı belirli bir zamanda olmuştur. Çünkü Dasein'in Varlığı zaman üzerinde temellenmiştir. Dasein'in Varlığının yapısını zamansallık belirliyorsa o halde Dasein'in içinde bulunduğu zamanın tespit edilebilme imkânı bulunmakta mıdır? ya da Dasein hangi zaman diliminde var olmaktadır? Dasein kendi zaman dilimini nasıl anlamaktadır? Dasein dünyaya bırakıldığı andan itibaren zamanın içindedir. Ancak o, kendi zamanını doğrudan anlayamamakta ve özellikle gündelik yaşamında çevresindeki ilgilenmeler sırasında herkesin ölçtüğü zamandan yararlanır. Yani yaşadığı zamanı kendi zamanı olarak bilemez. Dasein'in kendi zamanını belirlerken ölçüt olarak aldığı bu zaman, Dasein'in dünya-içindeki elde-hazır-olanlar ile elde-mevcut-olanlarla karşılaştığı ve onlarla ilgilendiği *kamu zamanı* (*public time*) demektir. Zamanın kamusal olmasının sebebi de Dasein'in fırlatılmış olmasıdır (Heidegger, 2000/a: 464-465). Dasein dünya-içinde-Varlık olarak diğer varolanları kendi çevresine taşıyarak onlarla ilgilenmektedir. Dasein bu ilgilenmeleri sırasında zamanını tam olarak anlayamamaktadır. Çünkü o, gündelik yaşamında kendisini olanakları değil, ilgilendikleri vasıtasıyla anlamaktadır. Bu bağlamda da kendi zamanı olarak aslında kendi zamanı olmayan kamu zamanını alır. Kamu zamanını temel alan Dasein'in kendi olmaklığından uzak olması da mümkün bir yorum olarak gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü kamu zamanı, Dasein'a kendi zamansallığını veren zaman değildir.

Dasein'in dünya içinde ilgilendikleriyle içinde karşılaştığı kamusallaştırılan zaman, dünyanın dünyasallığının anlamlılığını (significance) meydana getirmektedir. Kamusal olan zaman bir şeyin zamanı olarak bir dünya karakterine sahiptir. Bu yüzden zamansallığın zamansallaşması sırasında kamulaşan bu zamana *dünya-zamanı* (*world-time*) adı verilmektedir. Dünya-zamanı, dünya-içindeki herhangi bir varolan değildir. Dünya-zamanı egzistansiyal-ontolojik olarak yorumlanan, dünyaya ait olan zamandır. Dünyaya ait olan zamanın ölçümü kamusal olarak nesnel biçimde yapılmaktadır. Bu sayede zaman herkesin şu anda karşılaştığı bir zaman olur. Dolayısıyla bu şekilde ölçülen zaman şimdilerin (now) toplamı ya da art arda dizilmesine karşılık gelir (Heidegger, 2000/a: 467-470). Dünyaya ait olan zaman nesnel biçimde ölçülmektedir. Bu bakımdan bu nesnel zaman dünya içindeki herkesin içinde olduğu ve içinde olmak bakımından paylaştığı zaman dilimini oluşturmaktadır. Yani şimdilerden oluşan bu

zaman, Dasein'a ait olamaz çünkü her bir şimdi nesnel biçimde yaşanmaktadır. Nesnel olarak ölçülen zamanın Dasein gibi kendi olma yolundaki öznel bir varolanın zamansallığını ifade ettiğini söylemek çok da doğru olmayacaktır. Ayrıca zaman nesnel olarak ölçüldüğünde (saat, kronometre v.s.) tüm zaman dilimlerini mevcut olma anlamındaki şimdiye indirgeme çabası vardır. Şöyle ki, geçmiş çoktan mevcut olmuş olan iken, gelecek de henüz olmamış olan yani henüz mevcut olmayan şimdidir. Oysaki zamanı şimdiye indirgemek onun geçmiş ve gelecekle kurduğu bağı zayıflatmaktadır. Heidegger zamanın nesnel olarak ölçülmesiyle ilgili olarak diyecektir ki;

Şimdilerin birbirlerini izlemelerindeki art ardalık olarak bilinen zaman, zamanı ölçme ve hesaplama derken kastettiğimdir. Öyle görünüyor ki biz zamanı, elimize bir saat veya bir kronometre alarak ve 'şimdi 8:30' dediğimizde doğrudan doğruya ve açıkça ölçtük. Biz 'şimdi' diyoruz ve zamanı kastediyoruz. Fakat zaman, zamanı gösteren saatin herhangi bir yerinde bulunamaz. O ne saatin kadranında ne mekanizmindedir ne de modern teknolojik kronometrelerde bulunabilir. Şu iddia kendisini üzerimize zorluyor: Ne kadar çok teknolojik olursa-ne kadar fazla kesin ve bilgi verici olursa-kronometre, düşünmeyi, her şeyden önce zamanın kendine özgü karakterine verme fırsatına da o kadar az sahip olur (Heidegger, 2001/a: 23-24).

Heidegger'e göre şimdilerin peş peşe sayılması demek olan zaman anlayışı Aristoteles'in zaman anlayışından kaynaklanmaktadır. Buna göre zaman, önce ile sonranın ufkunda karşılaşılan hareketlerin sayımı demektir. Bu yüzden de zaman hep sayılabilir bir şey ve hareketle ilişkilendirilen şimdilerin sayımı olarak görülmüştür. Ancak şimdilerin sayılması şimdilerin ilişkili oldukları şeylerden koparılmasına ve birbirinden kopuk olan zaman dilimlerinin sayılmasına karşılık gelmektedir. Şimdilerin sayılması sonucu da zamanın kesintisiz ve eksiksiz olduğu düşüncesini doğurmuştur ki, bu da zamanın sonsuz olduğunu gösteren sıradan zaman (ordinary time) anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Sıradan zaman anlayışına göre zaman kesintisiz şimdilerden oluşur ve söz konusu olan şimdi dizisinde yaşanan her bir zaman dilimi bir şimdiye işaret etmektedir. Ardı ardına dizilen şimdiler (nows), Dasein'a sonunun yaklaştığını hatırlatır ve Dasein sonlu olduğunu anlayarak geleceğine yönelir. Dasein, art arda geçip giden şimdileri yakalayamaz. Onları yeniden yaşayamaz. Çünkü zamanın geri

döndürülmesi imkânsızdır (Heidegger, 2000/a: 473-478). Zaman geri döndürülemediğinden ya da geriye dönük olarak yaşanmadığından Dasein peşi sıra geçip giden şimdilere bakarak kendi Varlığının sonluluğunu anlar. Şimdilerin sonsuz olarak var olmadığını ve kendisinin de şimdilere göre var olamayacağını anlayan Dasein, gelecekteki şimdilerine yönelir. Gelecekteki şimdileri henüz gerçekleşmemiştir ve onun kendisi olabileceği zaman dilimi gelecektir. Dasein şimdi için var olan ya da şimdiye göre yaşayan bir varolan değildir. O özü gereği geleceğe yöneliktir. Çünkü "zamanın temel görüngüsü gelecek zamandır." (Heidegger, 2007/b: 85).

Zamanın Heidegger düşüncesinde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tasarlanması, Dasein açısından varoluşunun, olgusallığının ve düşüşünün yapısını ortaya koyarken, aynı zamanda Dasein'in kendini ve diğer varolanları anlaması sürecinin zamandan koparılamayacağını da gösterir. Çünkü kendisini zaman içinde dünyaya atılmış/fırlatılmış olarak bulan Dasein, bizzat zamansal olandır. O zaman içinde ya da başka bir deyişle geçmiş, şimdi ve geleceğin zamansal bütünlüğünde kendi Varlığını, Varlık sorusu için mesele eder. Onun Varlığın anlamı çerçevesinde gerçekleştirdiği her türlü edimi ve özellikle anlama edimi doğrudan zamansaldır. Bu bakımdan zamansallık, Heidegger için Varlığı tamamlayan, onu anlamlandıran ve anlama fenomeninden ayıramayacak bir öge olarak göze çarpmaktadır. Palmer, geçmiş, şimdi ve geleceğin işlevini şöyle dile getirir:

Tarihi anlama açısından bu, geçmişin, hiçbir zaman şimdiki ve gelecekteki bizden tamamen ayrılmasıyla, geçmişte bulunan bir nesne olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Geçmiş kendi bağlamı çerçevesinde görme fikri, hep bizim bugünümüz ve yarınımızla alakalı bulunan anlamının tabiatına karşı cereyan eden bir rüya haline dönüşmüştür. Dünyayı hep geçmiş, bugün ve yarın olarak görmekten dolayı anlamının kesinlikle zamana bağlı olduğu düşüncesi, anlamının tarihselliği şeklinde isimlendirilir (Palmer, 2008: 236-237).

3.2. Dasein Hermeneutik Ekseninde Anlama ve Yorum

Heidegger Dasein hermeneutik ile hermeneutik gelenekte yeni bir ıgır açarken, bu yeni ıgırın temel göstergesi kuşkusuz anlama probleminin geçirdiği evrimdir. Heidegger ile birlikte anlama, Varlığın daha doğrusu Varlık sorusunu kendisine dev edinen Dasein'ın temel bir varoluş karakteridir. Dasein'ı diğer varolanlar arasında ön plan çıkaran anlama, onun olanakları yoluyla varoluşunu ortaya koymasını sağlarken, tarihselliğinde ve zamansallığında önemli rol oynamaktadır.

Heidegger'e göre anlama, "...diğer kavrama biçimleri arasında bir kavrama biçimi olmayan, ama dünyamızda yaşamak ve onunla ustalıkla baša çıkmak için sahip olduğumuz en temel becerimiz" (Hoy, 1993: 173) iken aynı zamanda birbirlerine benzeyen Husserl ile Heidegger fnomenolojilerinin de belirgin bir ayrımını ortaya koymaktadır. Şöyle ki;

Her ikisinde de nesnel olanın canlı biçimde şimdileştirilmesi; bellekte var olması söz konusudur. Ancak fark şurada yatmaktadır. Heidegger'deki bellekte var olma anlıksal bir görü (zsel, varlıksal sezgi) içerisinde değil, insan varlığının en temel olduğu kadar kapsamlı 'anlama' işlevi içerisinde gerçekleşir. Heidegger bu işlevi, varlık anlayışı, öz-yorumlama ya da anlama olarak değerlendirir (Fischer, 2012: 223).

Heidegger'de anlama, ne Dilthey'daki gibi insan tecrübesinin Geist'in yaşıllık döneminde benimsediği terk edilmiş bir ideal, ne de Husserl'deki gibi refleksiyondan yoksun hayatın saflığına karşı son yöntemsel felsefe idealidir. Aksine anlama, dünya-içinde-Varlık olan Dasein'ın zgn gerçekleşme şeklidir. Anlama, pragmatik ve teorik ilginin çeşitli yönleri dahilinde farklılaşmadan önce, bir Varlık-olanağı olduğu ölçüde, Dasein'ın bir Varlık modudur (Gadamer, 2008: 360). Bu anlayışla anlama Heidegger'de farklı bir anlama bürünmüş ve doğrudan Dasein'ın olanaklarına bağlı olan bir Varlık tarzı halini almıştır. Heidegger'in hermeneutiği dönüştürmesinde göze çarpan en önemli gelişme de kuşkusuz anlamanın bu dönüşümüdür.

Heidegger dünya ve Dasein'ı daire oluşturan bir yapıda anlayarak, metin ve metnin okunması arasındaki geleneksel hermeneutik daire düşüncesini daha ileri bir boyuta taşımıştır. Geleneksel hermeneutik daire anlayışı, bir metnin okunması demektir ve buna göre parçalar bütünü anlamadan, bütün de parçaları anlamadan, yorumlanamazdır. Heidegger'in insan varoluşunun bir özelliği olarak gördüğü hermeneutik daire anlayışında bilgi ile anlam arasındaki ilişki ne bir uzlaşmazlık (antagonism) ne de bir ilgisizliktir (indifference). Aksine iki fenomen arasındaki ilişki,

bilgiye ulaşma görevinin çok daha genel olan insanî anlama fenomeninin bir alttürü olarak yer aldığı bir ilişkidir (Hoy, 1993: 172). Heidegger, varoluşçu hermeneutiği ile aslında geleneksel hermeneutik anlayışını da değiştirmiştir. O hermeneutiğinin temelini insan Varlığını koyarak geleneksel hermeneutik daire anlayışını da değiştirmiş ve asıl olanın metnin anlamı ya da yorumlanması değil, insan varoluşunun yorumlanarak Varlığın anlamının ortaya çıkarılması olduğunu göstermiştir. Bu nedenle onun hermeneutiğinde insanî anlama fenomeni ön plana çıkmaktadır. Çünkü Varlığı anlayabilen tek varolan insan yani Dasein'dır.

Varlığı anlayabilen ya da Varlığın anlaşılmasını sağlayan tek varolan Dasein'dır. Yalnızca Dasein Varlık hakkında sorgulamalar yaparak, onun hakkında araştırma yaparak Varlığın anlamını ortaya çıkarabilir. Bu nedenle Heidegger de Varlığın anlamı sorusunda baş aktör olarak Dasein'ı görür. Onun insana ait olan katmanı ifade etmek için 'Dasein' kavramını kullanarak Varlığın anlamı hakkında yapılan araştırma için 'Dasein analiz' adlandırmasını kullanması da bu nedenledir. Varlığın anlaşılmasını sağlayacak olan insan olma olanağı yani, Dasein'dır; Varlığın anlaşılmasının neden sadece insana ait olduğunu Emmanuel Levinas şöyle özetler:

Varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun varolma kipinin ta kendisidir. Özünü değil de, varoluşunu belirleyen şeydir. Şüphesiz, insanı bir varolan olarak düşünürsek, Varlığın anlaşılması, aslında bu varolanın özünü de kurar. Fakat kesin konuşmak gerekirse-ve bu nokta aslında Heidegger felsefesinin temelidir-*insanın özü aynı zamanda onun varoluşudur*. İnsan *ne* ise, bu aynı zamanda *onun olma biçimi, burada-olma*, kendini 'zamansallaştırma' biçimidir (Levinas, 2010: 27-28).

Peki, Varlığın anlamı sorusunu yeniden gündeme getirebilecek tek varolan insan olduğundan Heidegger, bu soruyu insan Varlığı çerçevesinde Dasein analiz ile yeniden gündeme getirmiştir. Çünkü sadece insan, sorgulayabilme özelliğinin yanı sıra, kendisini ve Varlığı anlayabilme karakterine sahiptir. Fakat insanın Varlığın anlamını sorgulayabiliyor olması, diğer varolanları anlamlandırabiliyor olması onu diğer varolanların ve Varlığın efendisi konumuna mı getirmektedir? sorusu ister istemez akıllara gelmektedir. Ancak insan ya da terminolojik ifadeyle Dasein, ne diğer

varolanların ne de Varlığın efendisidir. Dasein sadece Varlığın anlamını yeniden sorabilme cesareti ve sorumluluğunu üzerine alan bir varolandır. Heidegger'in deyimiyle;

İnsan varolanların tezahür edip etmeyeceğine, [edecekse] nasıl edeceğine; Tanrı ve tanrıların, ya da tarih ve tabiatın Varlığın açıklığına çıkıp çıkmayacağına [çıkacaksa] nasıl çıkacağına, varlık sahasına çıkıp, terk edeceğine karar vermez [bu insan tarafından belirlenmez]. Varolanların zuhuru Varlığın kaderinde bulunur. Fakat insan için böyle bir kaderle uyum içinde olabilmek için özüne uygun düşeni bulmak daima esaslı bir meseledir; çünkü kendine özgü varoluşuyla varolan olarak insan bu kaderle uyum içinde Varlığın hakikatine gözcülük etmelidir. İnsan Varlığın çobanıdır (*der Hirt des Seins*) (Heidegger, 2002/b: 57).

Dasein dünya-içinde-Varlık olarak kendisini ve dolayısıyla Varlığı mesele eden bir varolandır. Dasein, Var olabilme olanağına sahiptir ve Varlığını kendisine konu haline getirebilen tek varolandır. Herhangi bir şeyi, şunu ya da bunu olabilme olanağına sahip bir elde-mevcut-olan (present-at-hand) değildir. Çünkü Dasein sürekli olarak olanakları içindedir ve onun varoluşu olabirliklerden oluşmaktadır. Onun olanaklı Varlık yapısı, dünyaya ilişkin ilgisini, kaygısını ve kendisini Varlık uğrunda mesele haline getirmesiyle ilgilidir. İşte bir olabilir-Varlık (potentiality-for-Being) olan Dasein için bir egzistansiyal olan bu olanaklı yapıyı görmemizi sağlayacak olan şey anlamadır. Çünkü anlama, Dasein'ı açığa çıkarıcı bir Varlık olanağıdır (Heidegger, 2000/a: 183).

Dasein için bir egzistansiyal olan olanaklılık (possibility), onun özünü ortaya çıkarıcı niteliktedir. Çünkü Dasein olanakları içine fırlatılmıştır ve bu olanakları sayesinde Varlığının anlamını bulabilecektir. Dasein baştanbaşa fırlatılmış bir olanaktır (thrown possibility). Fırlatılmış olanak olarak Dasein, kendi olanaklarını belirli derecelerde kendisine açık kılacaktır. İşte Dasein'ın bu olanaklarını bilmesini sağlayacak olan anlamadır. Dasein, anlama vasıtasıyla olanaklarını bilerek, kendisini yine kendi Varlık olanakları içinden anlama vasıtasıyla bulacaktır. Çünkü Dasein için anlama da bir ruh durumudur (Heidegger, 2000/a: 183-184). Heidegger'e göre anlama, temel ruh durumlarından birisi olup, hermeneutik gelenek içindeki gibi daha çok

metinlerin yorumlarıyla ilişkilendirilen yapıdan biraz uzaktır. Ona göre anlama, Dasein'in olanaklı yapısını açığa çıkaran ve kendi Varlığının anlamını bu olanaklar sayesinde bulmasını sağlayan yapıdadır. Dolayısıyla anlama denilen fenomen doğrudan Varlık ile ilgilidir.

Dasein elde-hazır-olanları (ready-to-hand) da onların kendi işe yararlılıkları (serviceability), kullanılabilirlikleri (usability) ve zararlı olabilirlilikleri (detrimentality) içinde keşfeder. Yani Dasein, Dasein olmayan diğer varolanların Varlıklarını da anlamak için onların olanaklarına ihtiyaç duyar. Peki, öyleyse anlama neden olanaklara nüfuz etmektedir? sorusu sorulduğunda Heidegger, anlamanın sahip olduğu bir egzistansiyal yapıdan söz eder ki, bu 'tasarım'dır (projection). Tasarım, anlamının egzistansiyal bir yapısı olup, orada-Varlığın Varlığını onun bir-şey-uğruna-olmaklığı (for-the-sake-of-which) ve anlamlılığı (meaningfulness) üzerine tasarlar. Dolayısıyla tasarım da Dasein için bir egzistansiyal Varlık yapısı olduğundan Dasein da bu olanak içine fırlatılmıştır. Çünkü Dasein kendisini hep tasarlayan bir Varlık olarak, var olduğu sürece de tasarlamaya devam edecektir ve kendisini de olanakları vasıtasıyla anlayacaktır. Tasarım olarak anlama, Dasein'in kendi olanaklarını olanak olarak yaşadığı Varlık türüdür. Bu nedenle Dasein, kendisini kendi olanakları vasıtasıyla var ederek, kendisini anlama karakterine sahiptir (Heidegger, 2000/a: 184-185).

Anlamanın Heidegger hermeneutiğinde bu denli ön planda oluşu aslında çok da tesadüfi bir şey değildir. Onun anlama konusundaki düşüncelerinin kendisinden sıkça bahsetmese de Søren Kierkegaard'ın doğa bilimlerine karşı bakışından etkilenmiş olduğunu söylemek kanaatimizce doğru bir yorum olacaktır. Heidegger'den yaklaşık yarım asır önce yaşamış olan ve özellikle insanın doğa bilimlerinde açıklanarak bir anlamda nesne konumuna indirgenmesine ve varoluşunun geri planda kalmasına karşı çıkan Kierkegaard, insanın doğa bilimlerinde açıklanabilecek bir varlık değil, ancak anlaşılabilen bir varlık olduğunu göstermek istemiştir. Bu nedenle de hermeneutik gelenek içinde Dilthey'in yaptığına benzer bir şekilde doğa bilimlerinin her şeyi açıklama cesaretini göstermelerini ve insan bilimlerine de nüfuz etmelerini eleştirmiştir. Kierkegaard'a göre;

Fenomenleri gözlemleyen bir fizikçinin mutlaka ya yetenekli ve içgüdü sahibi (derin bir biçimde diyalektik olmamak, eşyayı yalnızca bulmak, mahir olmak, ama kendisini anlamamak;

yetenek ve içgüdünün karakteristiğidir) olması; ya da gençliğinin başından itibaren yarı bilinçsiz bir fiziksi* olmak ve sonra bunun bir yaşam biçimi olarak alışkanlık haline dönüşmesi-burada en korkunç olan şey; bütün dünyayı keşifleri ve mahareti ile tutsak edip hayretlere düşürürken, fizikçinin kendisini anlamamasıdır! Böyle bir fizikçinin de bir bilince, kendi yetenekleri kapsamında bir bilince sahip olduğu kuşkusuzdur; belki de hayret verici bir keskin zekâyâ; senkretik bir yeteneğe, fikirlerin neredeyse hokkabazca bir ilişkilendirmesine sahip olması mümkündür. Ama bütün bunlar en iyi olasılıkla şu sonucu doğurur: böyle bir ünlü yetenek, oldukça benzersiz yetenekli insan, doğayı açıklayabilir ama kendisini anlayamaz (Kierkegaard, 2005: 297).

Denilebilir ki, Kierkegaard'a göre insan, doğa bilimlerinde ne kadar yetenekli olursa olsun, sahip olduğu bu yetenek kendisini ve etrafındaki diğer insanları anlamasını sağlamayacaktır. Çünkü insan, doğa bilimlerinin bir fenomeni değildir. İnsan, kendisini anlayabilen, bireyselliği ve varoluşuna yönelik seçimleriyle ön plan çıkan konre varlıktır. Bu yüzden her şey belki açıklanabilir ama insan açıklanamaz, o ancak anlaşılabilir.

Birer egzistansiyal olan anlama ve ruh durumları, dünya-içinde-Varlığın birincil olarak açığa vurulmuşluğunu karakterize etmektedir. Dünya-içinde-Varlık olarak Dasein, herhangi bir ruh hali içinde olarak, kendisine ait olan olanaklarını görür. Dasein, olanaklarını gerçekleştirirken hep belirli bir ruh hali içindedir. Dasein'ın olabilir-Varlığının tasarımı da oradalığa fırlatılmışlığı olgusuna bırakılmıştır. Böylece Dasein'ın Varlığı da daha anlaşılabilir hale gelmektedir. Anlamanın tasarımı bir olanağı vardır ki, bu olanak *yorum (interpretation)* olarak adlandırılır. Yorumda anlama, anladığı şeyi kendisine mal ederken, bizzat kendisi olur. Yorum kendisini anlamada temellendirir yani yorum anlamaya dayanırken tersi doğru değildir. Ancak yorum, anlaşılabilir şeyin doğrudan kabul edilmesi demek değil, tasarlanan olanakların geliştirilmesidir (Heidegger, 2000/a: 188). Anlamanın tasarlanması yorumdur fakat

*Burada 'fiziksi' ifadesi Kierkegaard tarafından bir doğa bilimcinin zamanla insan olmağını kaybederek kendisinin de incelediği fenomenler ya da olgular gibi fizikselleştigiine işaret etmek amacıyla kullandığı bir eleştiri ifadesidir.

yorum, anlama olmadan gerçekleşemez. Bu bakımdan yoruma olanak sağlayan, anlamadır.

3.2.1. Yorumun Ön-Koşulu Olarak Anlamanın Ön-Yapısı

Yorum, anlamaya dayalı olduğundan herhangi bir şeyin yorumlanması demek o şeyin önceden anlaşılması gerektirmektedir. Dolayısıyla hiçbir şeyi anlamadan yorum olanaksızdır. Heidegger'in hermeneutik geleneğe önemli katkılarından biri olarak göze çarpan ön-anlama kavramı da tam olarak bu görüşü imlemektedir. Heidegger'e göre bir şeyin bir şey olarak yorumlanabilmesi için önceden o şeye dair birtakım şeylerin anlaşılması, ön-varsayılmış, ön-kavranmış olması gerekmektedir.

Dasein'ın dünya-içinde elde-hazır-olanlar ile elde-mevcut-olanlarla karşılaşması sırasında dünyanın varlığı önceden kabul edilmektedir. Yani dünyanın var olduğunun önceden kabul edilmesi nedeniyle dünya-içindeki varolanlar da var olmaktadır. Dolayısıyla dünya-içindeki bir şeyin bir şey olarak yorumu temelde *ön-sahiplik (fore-having)*^{*}, *ön-görü (fore-sight)*[†] ve *ön-kavrayışta (fore-conception)*[‡] temellenmektedir. Yani *önvarsayımsız (presuppositionless)* bir yorum yapmak olanaksızdır. Peki, o halde anlamanın bu ön-yapısı nasıldır? Anlamanın tasarımında varolanlar kendi olanaklarıyla açığa vurulmaktadır ki, bu olanak da daima bu anlaşılabilir varolanların Varlığına işaret etmektedir. Söz konusu bu varolanlar dünyaya anlamdan yoksun olarak fırlatıldıklarından onların anlama (meaning) sahip olmaları ancak ve ancak Dasein'ın onları keşfetmesiyle yani anlamasıyla mümkün olabilmektedir. Ancak burada anlaşılabilir şey anlam değil, varolan ya da Varlıktır. Çünkü anlam kendisini bir şeyin anlaşılabilirliği çerçevesinde ortaya çıkarmaktadır. Ön-sahiplik, ön-görü ve ön-kavrayışın yapılandığı anlam, bir şeyin bir şey olarak anlaşılmasıyla ilgili olarak bir şey-üzerine (upon-which) tasarlanan şeydir. Dolayısıyla anlamı tasarlamak sadece Dasein'a aittir. Yalnızca Dasein, diğer varolanları anlaşılır ya da anlaşılabilir kılabilir (Heidegger, 2000/a: 191-193).

* Ön-sahiplik (fore-having): Dikkatli ilginin gündelik yorumu ön-sahiplik, ön-görü ve ön-kavrayışta temellenmektedir. Ön-sahiplik önceden edindiğimiz ve ön-görüsüne sahip olduğumuz şeyi tanımlamamıza olanak sağlayan şeydir (Denker and Schalow, 2010: 114).

† Ön-görü (fore-sight): Ön-görü önceden gördüğümüz, ön-sahiplikte edindiğimiz şeylerin ilk parçasını alan ve bunu kesin ve yorumlanabilir bir şekilde yapan şeydir (Denker and Schalow, 2010: 114).

‡ Ön-kavrayış (fore-conception): Ön-kavrayış, önceden keşfettiğimiz, ön-görü ve ön-sahiplik ile kavramsallaştırmaya çalıştığımız şeydir (Denker and Schalow, 2010: 114).

Oradallığın açığa vurulmuşluğu olarak anlama, doğrudan dünya-içinde-Varlıkla ilgilidir. Dünya ne zaman anlaşılırsa, dünya-içindeki-Varlık da anlaşılır. Aynı şekilde tersi de doğrudur. Her türlü yorum, ön-yapı içinde karakterize olmaktadır. Bu bakımdan anlamaya katkı sağlayacak her yorum, yorumlayacağı şeyi önceden anlamış olmak durumundadır. Yorum, doğrudan anlama tarafından şekillendirildiğinden anlama olmadan yorum imkânsızdır. Bu nedenle de oluşan hermeneutik daire (hermeneutic circle/anlama dairesi)*, içinde herhangi bir bilgi türünün rastgele işlediği bir daire değildir. Çünkü anlama ve yorum bir bilgi ideali oluşturma çabası değildir. Bu daire Dasein'in ontolojik ön-yapısının şekillendirdiği dairedir. Söz konusu bu dairenin bir kısır döngüye dönüştürülmemesi gerekmektedir (Heidegger, 2000/a: 194).

Hoy'a göre, anlamlılık bağlamı bir şeyi bir şey olarak yorumlamayı olanaklı hale getirmektedir. Genellikle bu bağlam belirgin değildir ancak anlamının arka planını ya da Heidegger'in ifadesiyle anlamının 'ön-yapı'sını oluşturmaktadır. Bir şeyin bir şey olarak belirgin bir şekilde yorumunun gerçekleşebilmesi için anlamının arka planda kat etmesi gereken üç aşama bulunmaktadır. Öncelikle bütün bir durumun genel bir kavranılmışlığının olması gerekir ki, Heidegger buna *ön-sahiplik (fore-having)* adını verir. Bütünün kavranılmasına sahip olmak henüz belirli bir özelliği belirgin hale getirmek değildir bu yüzden bir şeyin belirginleşeceği ikinci aşamaya ihtiyaç duyulur ki, bu da şeylerin görünür olabilecekleri yolu önceden görmek demek olan *ön-görü'dür (fore-sight)*. Herhangi bir şeyin belirgin bir yorumunun ortaya çıkarılabilmesi için gerekli olan üçüncü düzey ise *ön-kavrayış'tır (fore-conception)*. Ön-kavrayışta ise bir şeyi yorumlamanın en uygun yolu önceden kavramsal olarak kavranılır (Hoy, 1993: 183-184). Hoy'un görüşlerinden de anlaşılmalıdır ki, bir şeyin bir şey olarak yorumu, o şeyin önceden belirli derecede anlaşılmış olmasına bağlıdır. Bu nedenle de yorumun gerçekleşebilmesi ön-anlama olmadan olanaksızdır.

Heidegger'in hermeneutik geleneğe şüphesiz en önemli katkısı onun anlamının ön-yapısına dair görüşlerinde yatar. Buna göre, bir şeyin bir şey olarak yorumuna imkân tanıyan şey, o şeyin yorumlanmadan önce belirli derecede anlaşılmış olmasıdır.

* Hermeneutik Daire (Hermeneutic Circle): *Varlık ve Zaman*'da Varlığın anlamının keşfi amacıyla Heidegger, öz-anlama potansiyeli zaten Varlığı anlama olanağına işaret eden varolanın Varlığını tanımlama zorunluluğu içinde kalmıştır. Bu anlamının daireselliği hermeneutiğe ait olup, bilginin pozitif olanağına işaret etmektedir. Buna göre sadece Varlığın örtük bir anlamıyla bizim Varlığın anlamına dair belirgin bir yorum yapmamız mümkün olmaktadır. Her bir yeni yorum, yeni bir yorumu mümkün kılan yeni bir anlamaya yol açarak bir döngüye sebep olmaktadır (Denker and Schalow, 2010: 136).

Sözelimi Heidegger, Varlık dediğimiz şeyin ne olduğu konusunda tam olarak neyi kastettiğimizi bilmesek de belirli bir anlayış içinde olduğumuzu belirtir. Buna göre Varlığın anlamı sorusuna yanıt olarak bulacağımız en doğru yoruma imkân veren aslında bu Varlık anlayışıdır. Biz eğer belirli bir Varlık anlayışı içinde olmasaydık, Varlığın anlamına dair soruyu da soramayacaktık. Dolayısıyla Varlık hakkında yorumda bulunamayacaktık. Heidegger'in ön-anlama olmadan yorumun imkânsız oluşuna dair bu düşüncesi bir başka hermeneutik gelenek filozofu Gadamer'de farklı bir şekilde bürünerek *önyargı* olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadamer için de insanın tarihselliğinin en büyük göstergesi olan ve içinde yaşadığı geleneğin kazandırdığı bu önyargılar, bizim yorumlarımıza olanak vermektedir.

Gadamer'e göre önyargılar kendilerinden kurtulmamız gereken şeyler değildir. Önyargılar bizim tarihi anlamamıza olanak sağlayan varlığımızın temelleridir. Dolayısıyla önyargısız yorum imkânsızdır. Kutsal, edebî ya da bilimsel bir metin, ön-fikirler olmadan yorumlanamaz. Anlamak, tarihsel olarak biriktiğinden ve tarihsel olarak işlem gören bir yapıya sahip olduğundan bilimsel yorumun da temelinde bulunmaktadır. Bilimin içinde ya da dışında önyargısız anlama bulunamaz (Palmer, 2008: 239). Önyargılar tarihsel bir anlam taşıdıklarından onlardan kurtulmak, ya da reddetmek aynı zamanda tarihselliği de reddetmek demektir. Sözelimi bir metnin hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığı, yazarının hangi yaşantılara sahip olduğu, tarihsel süreç içinde metnin hangi şekillerde yorumlandığı vs. göz ardı edilmiş olur. Bu nedenle tarihselliğin en önemli göstergelerinden biri olan önyargıların terk edilmemesi gerekir.

Aydınlanmanın önyargıya karşı olumsuz tutumuna karşın Gadamer, önyargıların anlama ve yorumlama sürecinde olumsuz değil, olumlu rol oynadığını belirtir. Önyargısız yorumun imkânsız olacağını düşünen Gadamer, önyargıların aşılma durumunda olan olumsuz değil, bizzat anlama ve yorumlama sürecinde aktif rol oynayan ve bu bakımdan da olumlu anlama sahip yargılar olduğunu gösterir. Önyargılar, basit olarak yanlış yargılar değil, insanın içinde bulunduğu gelenekten kazandığı ve onun tarihsel yönüne işaret eden hermeneutik sürecin en önemli öğelerindedir. Çünkü insan kendisini öncelikle içinde bulunduğu gelenek ve kültürle anlamaya çalışır. Bu bakımdan "... bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılardır." (Gadamer, 2009: 20).

3.3. Dil ve Anlama

Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu araştırmasında kendisini gösteren ve Dasein adına kurucu bir işleve sahip olan egzistansiyallerden biri de dil ve söylemdir. Dil ve söylem birbirinden ayrı olarak düşünülemez olan ve Dasein'ın ya da genel anlamıyla Varlığın kendisini açığa vurmasını ve anlaşılır yapmasını sağlayan unsurlardır. Bu bakımdan dil ve söylem Heidegger'in hermeneutiğinde hatırı sayılır bir öneme sahip olmaktadır. Çalışmanın bu başlığında Heidegger'in özellikle *Varlık ve Zaman*'daki dil ve söylem görüşlerinden hareketle dilin Varlıkla ve anlamıyla olan ilişkisi ortaya konulacaktır.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda vardır. Heidegger'in dil ve söylem üzerine görüşlerinin bir dil felsefesi olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü Heidegger dili, özü, anlamı ve yapısı bağlamında değil dilin Varlık ile olan bağı ve Varlığın kendisini açığa vurması, ifade etmesi ve anlamasıyla olan ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Bu nedenle Heidegger bir dil felsefecisi olarak değerlendirilmemelidir. Onun dil görüşü, yalnızca Varlık bağlamında düşünülmelidir. Kaldı ki Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da 'şeylerin kendilerine' dönebilmek adına tüm felsefi araştırmaların "dil felsefesini terk etmeleri gerektiğini" belirtmiştir (Heidegger, 2000/a: 209-210).

Dasein'ın içinde bulunduğu dünyada bir varolan olarak bulunan dil, klasik anlamıyla sadece iletişim aracı olarak anlaşılmamalıdır. Dil bir iletişim aracı olmaktan da öte Varlığın kendisini dile getirmesini, ifade etmesini sağlayan, böylece de onu anlaşılır yaparak açıklığa taşıyan bir varolandır. Kendisini ifade edebilen, anlayabilen ve Varlığı kendi Varlığında mesele edebilen bir varolan olarak Dasein'ın hermeneutik varoluşunu ortaya koyabilmesini sağlayan da dildir. Heidegger dilin yalnızca ifade aracı olmayışını şöyle dile getirir:

Dil, genel olarak bildirim aracı sayılır. O konuşmaya, sözleşmeye ve iletişime yarar. Ancak dil, sadece söylenilmek istenenlerin sese ve yazıya dökülmüş ifadesi değildir. O kast edilmiş olarak, gizli ve açıkları yalnızca sözcük ve cümlelerle taşımaz, bilakis dil, bir var-olan olarak var-olanı açıklığa götürür. Taş, bitki ve hayvan gibi oluşumlarda olduğu gibi, dilin bulunmadığı yerlerde var-olanın açıklığı yoktur, onlarda varolmayış ve boşluğun açıklığı da yoktur. Dil esas olarak var-

olanı adlandırır, bu adlandırma var-olanı dile getirir ve onu görünür kılar (Heidegger, 2011: 69-70).

Gadamer'e göre de dil, insanın her an kullanabileceği bir araç değildir. Bu bakımdan dil ona göre dilediğimiz zaman kullanıp, dilediğimiz zaman kaldırıp bir kenara fırlattığımız bir araç olamaz. Çünkü dil sadece bize ait olan bir şey değildir. Dil, bizim varlığımızdan da öte bir şeydir. Dil bizim diğer varolanlarla ve insanlarla kurduğumuz iletişimin ve konuşmanın sağlayıcısıdır. Bu bakımdan dil, kendi kendimize kullandığımız bir araç olmadığı için varolan bir şeyi gözler önüne sermeyi sağlar. Gadamer dilin bu işleviyle ilgili olarak şunları söyler:

Dilin varlığının ikinci bir temel özelliği bana ben-siz bir şey gibi görünmesidir. Kimsenin anlamadığı bir dili konuşan kişi, aslında konuşmamaktadır. Konuşmak başka birisine konuşmak anlamına gelir. Konuşulan kelime doğru kelime olmalıdır. Ancak bu, onun yalnızca benim için tasarlanan nesneyi temsil ediyor olması anlamına gelmez sadece, aynı zamanda onu kendisiyle konuştuğum insanın gözlerinin önüne sermem anlamına da gelir (Gadamer, 2002/a: 70).

Söylem (discourse) ise ruh durumları ve anlama gibi egzistansiyal karaktere sahiptir. Dilin (language) temelini oluşturan söylem, Dasein'in anlaşılabilirliğinin ya da kendisini anlamasının dile getirilmesi demektir. Sorgulaması yapılan şey anlam olduğuna göre, bu anlam ancak ve ancak kendisini dile getirebilirse anlam olmaktadır. Söylem, açığa vurulmuşluğun belirleyicisi olan bir egzistansiyal olması nedeniyle dünya-içinde-Varlık olmanın göstergesidir. Bu nedenle de söylem dünyasal karakterlidir. Sadece dünya-içinde-Varlık kendisini söylem vasıtasıyla dile getirerek anlaşılır yapabilmektedir (Heidegger, 2000/a: 203-204). Dasein kendi içinde var olan kapalı bir varolan değildir. O kendisini açığa vurarak Varlık yoluna adanmış, anlaşılır kılan ve diğer varolanlarla ilişki kurabilen bir yapıya sahiptir. Onun bu Varlık karakteri doğrudan dil ile ilgilidir. Dasein kendisini dil vasıtasıyla açığa vurarak belirli bir anlama sahip olur ve kendisini hem anlamış hem de anlaşılır kılmış olur. Dünya-içinde-Varlık olarak Dasein, kendisini dile getiren ve kendisi hakkında söylemde bulunabilen bir varolandır.

Dünya-içinde-Varlığın kendini anlaşılır yapmasını sağlayan söylemin ifade edilmesine ise dil (language) adı verilmektedir. Bahsi geçen bu sözcük bütünü dünyasal olmasından dolayı dünya-içinde-varolan (entity within-the-world) olarak dünyada karşılaşılan herhangi bir elde-hazır-olan (ready-to-hand) gibi karşımızdadır. Ancak diğer elde-hazır-olanlardan farklı olarak Dasein adına kurucu bir işleve sahip olan dil, söylemin egzistansiyal halidir. Söylem, dil vasıtasıyla kendisini ortaya çıkararak, Dasein'in varoluşunu kurmada önemli bir role sahiptir (Heidegger, 2000/a: 204). Dil, Dasein'in dünya-içinde karşılaştığı bir şeydir. Fakat özsel olarak diğer karşılaşılanlardan farklı olan dil, Dasein'in Varlığını kurar ve onun diğer varolanlar arasında seçkin bir konuma gelmesini sağlar. Bu bakımdan dil, basit olarak gündelik ihtiyaçları karşılamayı sağlayan bir araç değil, ontolojik karaktere sahip olan bir varolandır. Ancak dilin varlığı öyle bir varlıktır ki, o kendi kendisine varolamamaktadır. Dil, kendisini dile getirememektedir. Kendi varlığını konuşarak açığa çıkaramamaktadır. Çünkü dil, ancak başka bir Varlığın dile getirmesiyle varlığına kavuşmaktadır. Yani dil bir bakıma Varlığa önceden verili olmak durumundadır. Heidegger dilin bu karakteriyle ilgili olarak diyecektir ki:

Dil ile maruz kaldığımız tecrübeye dil kendisini dile getirir. İnsan bunun herhangi bir şekilde, konuştuğu herhangi bir zamanda vuku bulduğunu düşünebilir. Ancak, bir dili konuşmamız her ne zaman ve ne tarzda gerçekleşirse gerçekleşsin, dilin kendisinin asla söz söyleme hakkı yoktur. Konuşmada birçok şey, her şeyden önce hakkında konuştuğumuz şey seslendirilir: bir olgular takımı, bir olay, bir sorun, bir ilgi konusu. Yalnızca gündelik kullanımında dil kendisini dile getiremediği, tersine dizginlediği için biz kolayca bir dili konuşmayı başlatır ve konuşabilir ve bu yüzden bir şeyle ilgilenebilir ve bir şeyi konuşarak müzakere edebiliriz (Heidegger, 2002/a: 30-31).

Dasein'in kendini anlaması ya da kendisini anlaşılır kılması kendisini dile getirmesinde saklı olduğundan dil ve söylem doğrudan anlamayla ilgilidir. Ancak anlama ile dil ve söylem arasındaki ilişkiye eşlik eden bir başka öge daha vardır ki, bu da duymadır (hearing). Duymanın işlevi duyulan şeylerin doğru olarak anlaşılmasını sağlamaktır. Çünkü sadece doğru olarak duyulan şeyler doğru olarak

anlaşılabilir. Dasein da anladığı için duymaktadır (Heidegger, 2000/a: 206). Duyma, anlama açısından hem söylemin anlaşılması hem de Dasein'ın anlaşılması bakımından egzistansiyal karaktere sahiptir. Çünkü kendisini dile getiren Dasein'ın başkaları tarafından anlaşılabilmesi için öncelikle söyleminin doğru olarak duyulması gerekmektedir. Aynı şekilde Dasein'ın da başkalarının söylemini anlayabilmesi için doğru duyması gerekmektedir. Bu yüzden duyma tam ve doğru olarak gerçekleşmeden anlamının gerçekleşmesi olanaksızdır.

Dil, Varlık ile doğrudan ilgili olan Dasein için hayatî öneme sahiptir. Dil olmadan Dasein, ne kendisini ifade edebilir, ne başkalarını anlayabilir, ne kendisini anlayabilir ne de anlaşılır kılabilir. Bu bakımdan dil, onun Varlığının var olması ve anlaşılması, dolayısıyla da Varlığın bizzat kendisinin anlaşılması bakımından, yani Dasein'ın Dasein olması bakımından önemlidir. Heidegger dilin Varlık için ne kadar önemli oluşunu şöyle özetler:

Sözün olmadığı yerde hiçbir şey varolamaz. 'Şey' (thing) burada, geleneksel geniş anlamıyla, bir biçimde varolan herhangi bir şey anlamında anlaşılıyor. Bu anlamda, tanrı bile bir şeydir. Yalnızca şeyi temsil eden kelimenin varolduğu yerde şey bir şeydir. Yalnızca bu sebeple o vardır. Dolayısıyla biz şuna vurgu yapabiliriz: sözün, yani adın bulunmadığı yerde hiçbir şey yoktur. Şey'e yalnızca söz varlık verir (Heidegger, 2002/a: 32).

Heidegger'e göre herhangi bir şey dile getirildiği zaman varolmaktadır. Bu nedenle de herhangi bir şeye varlığını kazandıran eylem dile getirmedir. Sadece dile getirilen şey varlık kazanmaktadır. Dil, o şeyi dillendirmeden önce o şeyin varlığı da yoktur. Heidegger'in bu görüşünün benzeri onun öğrencisi Gadamer'de de görünmektedir. Gadamer'e göre de:

Dilin varlığının spekülâtif modunun evrensel bir ontolojik anlamı/önemi vardır. Dile gelen şey konuşulan sözün kendisinden farklı bir şeydir elbette. Fakat söz yalnızca onda dile gelen şeyden dolayı sözdür. Kendi fiziksel varlığı yalnızca söylenen şeyde buharlaşıp kaybolmak üzere vardır. Aynı şekilde, dile gelen şey dilden önce verili olan bir şey değildir;

aksine ona kendi kesinliğini/mevcudiyetini dil verir (Gadamer, 2009: 298).

Dil, Dasein (Varlık) için olmaklığıyla ön plana çıkan bir varolandır. Dasein için olması nedeniyle dil, kamusal olarak var olan ve kamusal yaşamı idame ettirmek için kullanılan, diğer varolanları kontrol etmek için bir araç olarak görülmemelidir. Dil, Varlığın ya da Varlığı soruşturan varolan olarak Dasein'in kendisini açığa vurduğu ve dile getirdiği, başkaları tarafından anlaşılır hale geldiği bir araçtır. Dil şayet bu şekilde değil de kamusal bir araç olarak görülürse bizi Varlığın hakikatinden uzaklaştırmaktadır. Heidegger bu konuda demektedir ki;

Fakat insan Varlığın yakınlığına yolunu yeniden bulacaksa eğer, önce isimsiz olanda mevcut olmayı öğrenmelidir. Aynı şekilde özel olanın iktidarsızlığı yanında kamu alanının yoldan çıkarıcılığının farkına varmalıdır. İnsan konuşmazdan önce, bu talep (*Anspruch*) karşısında nadiren söyleyecek şeye sahip olabileceği tehlikesini göze alarak, kendisinin yeniden Varlık tarafından talep edilmesine izin vermelidir. Ancak böylelikle söze yeniden özünün paha biçilmezliği ve insana Varlığın hakikati içinde barınmak için bir ev bahşedilmiş olur (Heidegger, 2002/b: 44).

İnsanın Varlığın hakikati içinde barınmasını sağlayan şey dildir. Fakat dil tek başına bunu sağlayamaz. Dil kendisini düşünmede dile getirmektedir. Düşünme sayesinde dile gelen dil, Varlığın da içinde barındığı bir ev durumuna gelmektedir. Kendisini dil aracılığıyla anlaşılır yaparak dile getiren insan, düşünerek hem dili kullanmış hem de kendi özüyle yani Varlıkla olan bağı kurmuş olur. Çünkü insan düşünerek diğer varolanlardan ayrılan bir yapıya sahiptir. Heidegger bu konuda demektedir ki;

Düşünme Varlığın insanın özüyle olan rabitasını gerçekleştirir. O bu bağı ibda yahut inşa etmez. Düşünce bu bağı sadece, kendisine Varlık tarafından bahşedilmiş bir şey olarak Varlığa sunar. Böyle bir sunma şuna dayanır: Varlık düşünmede dile gelir. Dil Varlığın evidir. İnsan onun evinde barınır. Sözcüklerle konuşan ve sözcüklerle yaratanlar bu barınağın muhafızlarıdır.

Onların muhafızlıkları, bu açılmayı dile taşıyıp, konuşmalarıyla muhafaza ettikleri ölçüde, Varlığın açılmasını (*der Offenbarkeit des Seins*) tamamlarlar (Heidegger, 2002/b: 37).

Dil, Varlığın evidir ve bu barınak anlamıyla dilin hayata geçmesi düşünmeyle gerçekleşmektedir. Dasein ya da insan Varlığı düşünebilen tek varolan olduğundan bu özelliği nedeniyle dili kullanabilen tek varolan da olmaktadır. Sözcükler, ifadeler ve söylemler dilde hayat bulurken, dilin hayata geçmesini sağlayan şey düşünmedir. Ancak dil olmadan da düşüncenin ifade edilmesi ve düşünmenin insanın Varlıkla bağının kurulması olanaksızdır. Bu yüzden her şeyden önce dil var olmak durumundadır. Heidegger'e göre,

Eğer dilin doğası içinde düşünmek zorundaysak, dil ilkin kendisini bize sunmuş olmalıdır veya önceden bunu böyle yapmış olmalıdır. Dil kendi tarzında bize kendisini-doğasını açıyor olmalıdır. Dil bu kendisini açma olarak varlığını sürdürür... O şöyle işler: dilin varlığı-varlığın dili (Heidegger, 2002/a: 35).

Dil, Varlığın kendisini dile getirme biçimi olarak Varlık açısından büyük öneme sahiptir. Dil olmadan Varlığın kendisini ifade etmesi, açığa vurması ve diğer varolanları anlaması beklenemez. Varlık, dilin içinde barınır, dil onun evidir. Varlık bu ev içinde bir dünyada varolur, başkalarıyla iletişim kurar, kendisini ifade eder, anlaşılır kılar, aynı zamanda kendisini de anlar. Bu yapısıyla dil, Varlık adına en önemli egzistansiyal karakterdir demek yerinde olacaktır.

SONUÇ

Çağdaş dönemin en büyük filozoflarından birisi olan Heidegger, gerek varoluşçu felsefe, gerek hermeneutik gelenek, gerekse de fenomenolojik hareket içinde değerlendirilebilir. Çünkü onun Varlığı konu edinen felsefesi, Varoluşçuluk, hermeneutik ve fenomenolojinin kesişim noktasında yer alır. Bu bakımdan konu edindiğimiz varoluşçu hermeneutiği de fenomenolojisi ve varoluşçu düşüncelerinin bir sentezi durumundadır.

Heidegger'in büyük filozofların düşüncelerinden hareketle bir sentez olarak kendi düşüncesini oluşturması onun felsefesini anlamayı zorlaştıran etmenlerin başında gelir. Heidegger, yöntem konusunda Husserl'in izlerini taşıdığı, Varlığın anlamı sorusu çerçevesinde aslında arayışı içinde olduğu birey konusunda ise eserlerinde neredeyse hiç bahsetmediği Kierkegaard'dan, tarihsellik konusunda da Dilthey'dan etkilendiği düşünülmektedir. Ayrıca Heidegger'in Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Michel Foucault gibi filozofların düşünceleri üzerinde oldukça etkili olduğunu da söylemek mümkündür.

Heidegger'in üzerindeki en büyük etkiyi ise kuşkusuz hocası Edmund Husserl yapmıştır. Husserl'in 'şeylerin kendilerine dönüş' çağrısı olarak ortaya koyduğu fenomenolojisini Heidegger, bu düsturdan hareketle Varlığın anlamını araştırma yöntemi olarak kullanmıştır. Varlığın anlamının ancak fenomenolojik tavırla bulunabileceğini düşünen Heidegger, çoğu eserinde bu tavrından hiç taviz vermemiştir. Onun Varlığın anlamı çerçevesinde geliştirdiği Dasein hermeneutiği de aslında bir fenomenolojik ontolojidir. Fakat Heidegger, Husserl'in fenomenolojisini Varlık alanına çekerek onu hermeneutik fenomenoloji olarak yeniden şekillendirir. Onun hermeneutik fenomenolojisinin görevi öz fenomenlerini ortaya çıkarmak değil, Varlığın anlamını doğru yorumlamaktır. Yani hermeneutik fenomenoloji, anlama ve yorumlamaya dayanmaktadır. Bu nedenle Heidegger, fenomenolojik bir tavırla geleneksel ontolojideki Varlığa dair tüm belirlenimlerin, düşüncelerin ve açıklamaların yıkıma uğratılmasını kendisine amaç edinir. Yani onun düşüncesinin özeti geleneksel ontoloji tarihinin yıkımı olup, yöntemi de hermeneutik fenomenolojidir.

Varlığın anlamı sorusunu böylece yeniden gündeme getiren Heidegger, bu soruya yanıt olarak verilebilecek en doğru yorumları arar. Onun bu arayışı ise Dasein hermeneutiğinde temellenir. Dasein hermeneutik, Varlığın anlamı sorusunun yaşama

geçirilmiş hali olup Dasein, Varlık sorununu kendi Varlığında konu edinen bir varolandır. Dasein'in varoluş olanakları, ruh durumları, tarihselliği ve zamansallığı bu bakımdan bizlere Varlığın anlamını verebilecektir. Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu Dasein gibi bir varolan yoluyla sormasının sebebi, felsefe tarihinde Varlığın insanla bağının koparılmış olmasıdır. İşte bu koparılmış bağı yeniden kurabilecek olan varolan insan olma olanağı olarak tabir edebileceğimiz Dasein'dir.

Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu neden insanî bir varolan ile aradığı sorusunun cevabı ise gayet açıktır. Çünkü Varlık fenomeni, diğer başka varolanlarca anlaşılabilir olan yapıda değildir. Varlığı sadece insanî olan anlayabilir. Varlık hakkında yapılacak olan bu anlam soruşturması, bilinçli bir soruşturmadır. Bu nedenle, bu bilinçli soruşturmayı bilinçli bir varolanın yürütmesi gerekecektir. İşte tam da bu yüzden Heidegger, Varlık denildiği zaman aslında insana işaret etmektedir. Ona göre, sadece insan bu soruya cevap arayabilecek bir Varlık yapısına ve karakterine sahiptir. Çünkü insan, Varlığın çobanıdır. Varlığa açılan pencere insandır, Varlığın anlamını ortaya koyabilecek olan insandır, onu anlayabilecek olan insandır. Dolayısıyla insandan başka bir varolanın bu görevi gerçekleştirebilmesi de olanaklı değildir.

Heidegger'in Varlığın anlamı sorusu, aslında tüm varoluşçu filozoflarda bulabileceğimiz bir arayışa dayanmaktadır: Kendi olma arayışı. Heidegger'in Varlık sorusunu soran Dasein'i aslında kendi olma yolundaki varolandır. Çünkü Varlık sorusu, sadece diğer insanların içinde (das Man) eriyip kaybolmayan, her daim kendisi olabilen ve kendi olanaklarını kendi özgür iradesiyle seçen bir insanla olanaklıdır ki, bu tam olarak birey demektir. Heidegger'in birey olma konusundaki düşüncelerinin onun varoluşçu karakterini yansıttığını ve varoluşçu temaları (kaygı, ölüm, birey, kendi olma v.s.) izlediğini söylemek yerinde olacaktır. Çünkü varoluşçu felsefede insan, özgür seçimleriyle özünü arayan ve bu seçimlerinde kendisi olma karakterini kaybetmeden varoluş sürecinde olan bir birey özelliği taşımaktadır. Sözgelimi Heidegger'in Dasein'in psikolojik yanını yansıtan bir egzistansiyal olan kaygının, Heidegger'den çok önce bu kavramı ele alan varoluşçu felsefenin babası Kierkegaard'ın kaygı konusundaki düşüncelerinden esinlenerek ve geliştirilerek ortaya konulduğu düşünülmektedir.

Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin hermeneutik geleneğe kazandırdığı en önemli anlayış, anlama problemine verdiği yeni şekildir. Daha özelinde anlama olmadan yorumun imkânsız olduğunu ortaya koyduğu anlamanın ön-yapısı düşüncesi,

Heidegger'in hermeneutik geleneğe en önemli katkısıdır. Heidegger, bir şeyi yorumlamaya olanak veren şeyin, o şeyin önceden anlaşılması olmasına bağlamıştır. Sözelimi Varlığın anlamı sorusunu yeniden gündeme getirmemizi sağlayan şey, bizim önceden belirli bir Varlık anlayışı içinde olmamızdan kaynaklanır. Yani biz yanlış bir Varlık anlayışına sahip olsak bile, doğru yorumlara ulaşmamızı sağlayacak olan da Varlığa dair bu ön-anlamadır. İşte Heidegger'in anlamının ön-yapısında dair bu düşünceleri öğrencisi Gadamer'de önyargı kavramına dönüşmüş ve önyargı kavramı, yorumlamaya olanak sağlayan ve insanın tarihselliğinin en önemli göstergelerinden birisine dönüşmüştür.

Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin önemli yanlarından bir tanesinin de diğer hermeneutik filozoflarında görüldüğü gibi hermeneutik döngünün farklı bir şekilde bulunuyor oluşudur. Sözelimi hermeneutik döngü, Schleiermacher'de bütün-parça ilişkisinin oluşturduğu bir döngü iken, Heidegger'de hermeneutik döngü kendisini yorumun bir başka yoruma olanak tanınmasıyla göstermektedir. Yani yapılan her bir yorum, bir sonraki yorum için bir ön-yapı oluşturmaktadır. Yani Heidegger, geleneksel hermeneutik döngü/daire anlayışını da değiştirerek, bu döngüyü de Varlık alanına taşımıştır. Bu döngüde yorumlanan Varlık'tır. Yorumlayan da bir başka Varlık'tır. Böylece her bir Varlık yorumu diğeri için ön koşul durumuna gelmektedir. Anlama da ancak bu şekilde gerçekleşebilmektedir.

Heidegger'in anlama problemine ilişkin olarak şekillendirdiği dil ve Varlık arasındaki bağlantı, onun hermeneutiği açısından büyük önem sahiptir. Dil, Varlığın kendisini açığa vurmasını sağlaması nedeniyle anlama ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü dil vasıtasıyla kendisini dile getiren Varlık, olanaklarını, varoluşunu, hakikatini dil yoluyla gerçekleştirmektedir. Dil olmadan Varlığın anlaşılması olanaksızdır. Aynı şekilde Varlık olmadan da dilin olması olanaksızdır. Anlamı sorgulanan Varlık, kendisinin anlaşılmasını sağlamak için dile bir bakıma muhtaçtır. Çünkü Heidegger'e göre dil, Varlığın evidir. Varlık ancak ve ancak dil evinde barınabilir. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde de Logos'un söylem anlamını ön plana çıkarmasının da aynı nedenle olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Dil olmadan ne yorum olabilir, ne de anlama gerçekleşebilir.

Bir nesne ya da olgu gibi açıklanamayacak olan ve sadece anlaşılmaya elverişli olan Varlık, anlama yetisine sahip olan bir varolan tarafından anlaşılabilir ki, bu varolan Heidegger'in Dasein adını verdiği varolandır. Anlamayı da Dasein'ın dünyaya uyumunu sağlayan ve olanaklarını fark etmesini sağlayan temel bir yetisi olarak gören Heidegger, Varlığın anlamını kendi Varlığında sorgulayacak olan bu varolanın öncelikle kendisini, daha sonra da Varlığı anlayabileceğini belirtmiştir. Böylece Heidegger, anlamayı ne bir metnin mesajının anlaşılması olarak düşünmüş, ne de Dilthey gibi tin bilimlerinin yöntemi olarak görmüştür. Heidegger anlamayı insan varlığının temel bir yetisi olarak görmüş ve Varlığın anlamına götüren yolun anlamadan geçtiğini belirterek hermeneutik gelenek içindeki biricik yerini almıştır. İşte bu nedenle anlamayı Varlık alanına çeken Heidegger'in hermeneutiği, Dasein'ın varoluş olanaklarını, zamansallığını merkeze alarak Varlığın anlamına giden yolu açtığından dolayı varoluşçu hermeneutik adıyla anılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar Vanleene, Sengün M. (2012). Wilhelm Dilthey'da "Anlama" Üzerine. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52 (1), 155-168.
- Akarsu, Bedia. (1994). *Çağdaş Felsefe*. (Birinci Basım). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Babu, M. N. (2010). *Heidegger's Hermeneutical Phenomenology A Philosophy of Being*. (First Published). Chalakudy: Priya Ofset Printers.
- Barrett, William. (2003). *İrrasyonel İnsan-Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*. (Çev. Salih Özer). (Birinci Basım). Ankara: Hece Yayınları.
- Becermen, Metin. (2004). Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 5 (6), 35-66.
- Bilen, Osman. (2007). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. (Birinci Basım). İstanbul: Şûle Yayınları.
- Birand, Kamıran. (1998). Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama. İçinde-*Kamıran Birand Külliyyatı*. Basım Tarihi: Temmuz 1998. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Borchert, M. Donald. (Editor). (2006). *Encyclopedia of Philosophy. (Volume 4)*. (Second Edition). Macmillan: Thomson Gale.
- Brock, Werner. (2008). Hakikatin Özü Üzerine. (Çev. Ahmet Aydoğan). İçinde-Ahmet Aydoğan. *Heidegger*. Birinci Basım. İstanbul. Say Yayınları, ss. 205-234.
- Cevizci, Ahmet. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. (Yedinci Basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çelgin, Güler. (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. (Birinci Basım). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Çüçen, A. Kadir. (1994). Heidegger Felsefesinde Varlık'ın Anlamı Üzerine. *Felsefe Dünyası*. (14), 36-41.
- Çüçen, A. Kadir. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. (Üçüncü Basım). Bursa: Asa Kitabevi.
- Delacampagne, Christian. (2012). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. (Çev. Devrim Çetinkasap). (Üçüncü Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Denker, Alfred and Schalow Frank. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. (First Published). USA: Scarecrow Press.
- Dilthey, Wilhelm. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (Çev. Doğan Özlem). (Birinci Basım). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Drummond, John. (2008). *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. (First Published). USA: Scarecrow Press.
- Erhat, Azra. (2011). *Mitoloji Sözlüğü*. (Ondokuzuncu Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ertürk, Ramazan. (2003). Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Önyargı Kavramı ve Düşündürdükleri. *Felsefe Dünyası*. (38), 58-71.
- Fischer, Alois. (2012). Dasein'ın Hermeneutiği. (Çev. Rahman Akalın). *Özne Felsefe Dergisi Heidegger Sayısı*. (16), 222-227.
- Gadamer, Hans-Georg. (2002/a). İnsan ve Dil. (Çev. Hüsamettin Arslan). İçinde-Hüsamettin Arslan (Derleme ve Çeviri). *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. Birinci Basım. İstanbul. Paradigma Yayınları, ss. 65-73.
- Gadamer, Hans-Georg. (2002/b). Hermeneutik Problemin Evrenselliği. (Çev. Hüsamettin Arslan). İçinde-Hüsamettin Arslan (Derleme ve Çeviri). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları, ss. 61-72.
- Gadamer, Hans-Georg. (2003). Hermeneutik. (Çev. Doğan Özlem). İçinde-Doğan Özlem (Derleyen ve Çeviren). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Basım. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ss. 13-32.
- Gadamer, Hans-Georg. (2008). *Hakikat ve Yöntem- I. Cilt*. (Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan). (Birinci Basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg. (2009). *Hakikat ve Yöntem- II. Cilt*. (Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan). (Birinci Basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg. (2010). Yaşam-dünyası Bilimi. (Çev. Deniz Soysal). *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (6), 297-309.

- Gray, Glenn J. (2008). Heidegger'in Varlık'ı. (Çev. Ahmet Aydoğan). İçinde-Ahmet Aydoğan. *Heidegger*. Birinci Basım. İstanbul. Say Yayınları, ss. 151-160.
- Güçlü, A. Baki, Uzun, Erkan, Uzun, Serkan ve Yolsal, Ümit Hüsrev. (2002). *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. (Birinci Basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Habermas, Jürgen. (2003). Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim. (Çev. Doğan Özlem). İçinde-Doğan Özlem (Derleyen ve Çeviren). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İkinci Basım. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ss. 139-167.
- Heidegger, Martin. (1984). *Early Greek Thinking*. (Trans. David Farrell Krell & Frank A. Capuzzi). (First Published). New York: Harper Collins Publishers.
- Heidegger, Martin. (1997). *Özdeşlik ve Ayrım*. (Çev. Necati Aça). (Birinci Basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, Martin. (1998). Bilim ve Düşünüm. (Çev. Hakkı Hünler). İçinde-Martin Heidegger. *Bilim Üzerine İki Ders*. (Çev. Hakkı Hünler). Birinci Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları, ss.13-44.
- Heidegger, Martin. (1999). *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*. (Trans. John Van Buren). (Second Published). Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2000/a). *Being and Time*. (Trans. John Macquarrie & Edward Robinson). (Eighteenth Edition). Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger, Martin. (2000/b). *Introduction to Metaphysics*. (Trans. Gregory Fried & Richard Polt). (First Published). USA: Yale University Press.
- Heidegger, Martin. (2001/a). *Zaman ve Varlık Üzerine*. (Çev. Deniz Kantı). (Birinci Basım). A Yayınevi.
- Heidegger, Martin. (2001/b). Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü. (Çev. Levent Özşar). İçinde-Martin Heidegger. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (Çev. Levent Özşar). Birinci Basım. Bursa: Asa Kitabevi, ss. 11-63.
- Heidegger, Martin. (2002/a). Dilin Doğası. (Çev. Hüsamettin Arslan). İçinde-Hüsamettin Arslan (Derleme ve Çeviri). *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. Birinci Basım. İstanbul. Paradigma Yayınları, ss. 29-63.

- Heidegger, Martin. (2002/b). "Hümanizm" Üzerine Mektup. (Çev. Ahmet Aydoğan). İçinde-Ahmet Aydoğan (Çeviren). *Hümanizmin Özü - Martin Heidegger / J. P. Sartre / T. S. Eliot / Irwing Babbitt*. Birinci Basım. İstanbul. İz Yayıncılık.
- Heidegger, Martin. (2003). *Nedir Bu Felsefe*. (Çev. Ali Irgat). (Birinci Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Heidegger, Martin. (2007/a). Avrupa ve Alman Felsefesi. (Çev. Ömer Albayrak ve Tayfun Salcı). İçinde-Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan (Derleyenler). *Avrupa'nın Krizi Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü*. Birinci Basım. Ankara. Dost Kitabevi Yayınları, ss. 348-358.
- Heidegger, Martin. (2007/b). Zaman Kavramı. (Çev. Saffet Babür). İçinde-*Aristoteles/Augustinus / Heidegger -Zaman Kavramı*. (Çev. Saffet Babür). İkinci Basım. Ankara: İmge Kitabevi, ss. 57-101.
- Heidegger, Martin. (2009/a). *Metafizik Nedir*. (Çev. Yusuf Örnek). (Üçüncü Basım). Ankara: TFK Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2009/b). *Düşünmek Ne Demektir*. (Çev. Rıdvan Şentürk). (Birinci Basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Çev. Fatih Tepebaşı). (İkinci Basım). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Hofstadter, Albert. (2008). Varlığın Hakikati. (Çev. Ahmet Aydoğan). İçinde-Ahmet Aydoğan. *Heidegger*. Birinci Basım. İstanbul. Say Yayınları, ss.183-203.
- Hoy, David Couzens. (1993). Heidegger and The Hermeneutic Turn. In-Charles B. Guignon (Editor). *The Cambridge Companion to Heidegger*. First Published. New York. Cambridge University Press, pp. 170-194.
- Husserl, Edmund. (1983). *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology and To A Phenomenological Philosophy First Book - General Introduction To A Pure Phenomenology*. (First Published). (Trans. F. Kersten). Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (İkinci Basım). (Çev. Harun Tepe). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Husserl, Edmund. (2007). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. (İkinci Basım). (Çev. Abdullah Kaygı). Ankara: TFK Yayınları.
- Husserl, Edmund. (2010). Fenomenoloji. (Çev. Aydın Gelmez). *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (6), 29-47.
- Hühnerfeld, Paul (2006). *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*. (İkinci Basım). (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- İnam, Ahmet. (1995). *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*. (Birinci Basım). Ankara: Vadi Yayınları.
- Johnson, Patricia Altenbernd. (2013). *Heidegger Üzerine*. (Birinci Basım). (Çev. Adnan Esenyel). Bursa: Sentez Yayın ve Dağıtım.
- Kartal, Onur. (2010). Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (6), 159-181.
- Kierkegaard, Søren. (2004). *Kaygı Kavramı*. (Çev. Vefa Taşdelen). (Birinci basım). Ankara: Hece Yayınları.
- Kierkegaard, Søren. (2005). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). (Birinci Basım). İstanbul: Anka Yayınları.
- Kierkegaard, Søren. (2007). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu). (Dördüncü Basım). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, Søren. (2009). *Concluding Unscientific Postscript*. (Trans. and Edit. Alastair Hannay). (First Published). Cambridge: Cambridge University Press.
- Koç, Emel. (1992). Edmund Husserl Felsefesinde Cogito. *Felsefe Dünyası*. (6), 74-84.
- Koç, Emel. (2004). *Gabriel Marcel'de Bağlanma ve Sadakat*. (Birinci Basım). Ankara: Art Basın Yayın.
- Küçükalp, Kasım. (2009). Fenomen. İçinde-Ahmet Cevizci (Editör). *Felsefe Ansiklopedisi. (Cilt:6)*. Birinci Basım. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Küçükalp, Kasım. (2010). *Husserl*. (İkinci Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. (2006). *Ölüm ve Zaman*. (Çev. Nami Başer). (Birinci Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Levinas, Emmanuel. (2010). Martin Heidegger ve Ontoloji. (Çev. Elis Simon). *Cogito-Heidegger: Varlığın Çobanı Özel Sayısı*. (64), 19-49.
- MacIntyre, Alasdair. (2001). *Varoluşçuluk*. (Birinci Basım). (Çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MacIntyre, Ronald and Smith, David Woodruff. (1989). *Theory of Intentionality*. pp. 1-28. Web: <http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf> 1 Ocak 2013'te alınmıştır.
- Magill, Frank N. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. (Çev. Vahap Mutal). (İkinci basım). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. (1945). Fenomenoloji Felsefesi. *Felsefe Arkivi*. 1 (1), 47-74.
- Misgeld, Dieter. (2002). Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine. (Çev. Hüsametdin Arslan). İçinde-Hüsametdin Arslan (Derleme ve Çeviri). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. Birinci Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları, ss. 73-98.
- Öktem, Ülker. (2005). Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 45 (1), 27-55.
- Ökten, Kaan H. (2006). *Heidegger Kitabı*. (İkinci Basım). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Palmer, Richard. (2008). *Hermenötik*. (Üçüncü Basım). (Çev. İbrahim Görener). İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Preus, Anthony. (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. (First Published). USA: Scarecrow Press.
- Primožic, Daniel Thomas. (2013). *Merleau-Ponty Üzerine*. (Birinci Basım). (Çev. Zeynep Zafer Esenyel). Bursa: Sentez Yayım ve Dağıtım.
- Richir, Marc. (2007). Avrupa'nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu. (Çev. Ömer Albayrak). İçinde-Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan (Derleyenler). *Avrupa'nın Krizi Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü*. Birinci Basım. Ankara. Dost Kitabevi Yayınları, ss. 101-115.
- Rockmore, Tom. (2010). Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine. (Çev. Senem Kurtar). *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (6), 145-158.

- Safranski, Rüdiger. (2008). *Heidegger Bir Alman Üstat*. (Çev. Ali Nalbant). (Birinci Basım). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schmidt, Lawrence K. (2010). *Understanding Hermeneutics*. (Second Published). Durham: Acumen Publishing Limited.
- Smith, David Woodruff. (2007). *Husserl*. (First Published). Oxon: Routledge Taylor & Francis Group.
- Sözer, Önay. (1976). *Edmund Husserl Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*. (Birinci Basım). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Taşdelen, Vefa. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi*. (Birinci Basım). Ankara: Hece Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2004). *Hermenötik*. (Birinci Basım). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Topakkaya, Arslan. (2009). Edmund Husserl'de Noema ve Noesis Kavramları. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. (7), 121-136.
- Utku, Ali. (2007). Eidetik. İçinde-Ahmet Cevizci (Editör). *Felsefe Ansiklopedisi*. (Cilt:5). Birinci Basım. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Uygur, Nermi. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. (İkinci Basım). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Velarde-Mayol, Victor. (2000). *On Husserl*. (First Published). Belmont: Wadsworth / Thomson Learning.
- Waldenfels, Bernhard. (2010). *Fenomenolojiye Giriş*. (Birinci Basım). (Çev. Mesut Keskin). İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Apophanesthai*. (2013).

<http://www2.hawaii.edu/~zuern/demo/heidegger/terms/apoph.html>

09.05.2013'de alınmıştır.