

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

T.C.

Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

147329

HEİDEGGER FELSEFESİNDE DASEİN'İN ONTOLOJİK KARAKTERİ VE
HERMENEUTİK DAİRE'YE MÜDAHALE GİRİŞİMİ

147329

Nedit UCAMAN

Danışman:

Doç. Dr. Sara ÇELİK

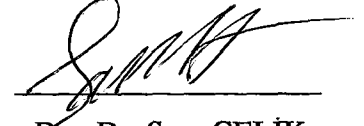
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2004

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan



Doç.Dr. Sara ÇELİK

(Danışman)

Üye



Yrd.Doç.Dr. Kâmuran GÖDELEK

Üye

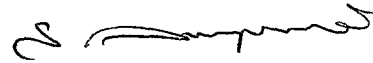


Yrd. Doç. Dr. Ayşe AZMAN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2004



Prof. Dr. Serra DURUGÖNÜL

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Akıl sahibi olduktan sonra türümüz; varolageldiğimiz dünyamız, kendimiz/ötekiler ve yaratımlarımız üzerine sürekli soru sorarak olageldi. Sürekli anlamlandırma çabamız, bilgisine sahip olduğumuza inandığımız şeyleri kendimizle ve onları birbirleriyle ilişkilendirerek yorumlama çabamızla devam etmiştir. İlkel insandan, Grek'lere, oradan günümüze öğrendiğimizi sandığımız en önemli şeylerden biri de; şeylerin ardında, bize göründüklerinin ötesinde, bir gerçekliğe sahip olabilecekleridir. Bu, doğadaki olaylar olabileceği gibi kendi yaratımlarımızda da olabilmektedir.

İşte, tez konum da bu noktada; kendi yaratımımız olan 'dil' in tarihsel evrimine bağlı olarak, yazılı metinlerin ne ölçüde bizim anlamlandırdığımız bir anlamla yazıldığıdır. Yani geçmişte ortaya konmuş bir yapıtı, günümüzde değerlendirirken, ortaya konuş amacını ve anlatılmak isteneni ne ölçüde doğru anlayabiliriz? Böyle bir anlama çabamızda, doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanma, konusu insan olan bu alanda çeşitli sakıncalar yaratır. İşte 'anlamını kavrama' ve 'yorumlama' gerektiren bu alana yönelmede, 'hermeneutik' yeni bir pencere açmıştır.

Tezimde hermeneutik yöntemin tarihsel gelişimi ve Heidegger'in bu gelenekte yarattığı temel değişimler anlatılmaya çalışılmıştır.

Lisans ve yüksek lisansta, öğrenciliğini yaptığım tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Sara Çelik'e, her türlü yardımını esirgemeyen değerli arkadaşlarım Birol Aktaş, Tahir Karaboğa ve Rana Gürbüz'e teşekkürü borç bilirim.

ÖZET

Bu çalışmada Heidegger'in –genelde felsefe tarihinde- özelde ise hermeneutik gelenekte yarattığı yeni ufuklar vurgulanmaya çalışıldı. Heidegger'in, felsefenin temel ve nihai amacının 'varlık'ın anlamının ne olduğunun soruşturulmasından hareketle nasıl ontolojik bir felsefe oluşturduğu gösterilerek, -buna bağlı olarak da- hermeneutiği epistemolojik temelli bir anlayıştan, nasıl ontolojik temelli bir anlayışa taşıyarak 'hermeneutik gelenekte' ki 'hermeneutik daire'ye müdahale ettiği üzerinde duruldu.

Heidegger'in 'hermeneutik daire'ye müdahale girişiminin daha anlaşılır olması adına; I. Bölümde, hermeneutik ve hermeneutiğe yaklaşım biçimleri II. Bölümde Heidegger genel hatlarıyla anlatılmaya çalışıldı. Hermeneutik yaklaşım biçimlerinden Schleiermacher, Dilthey, Gadamer ve Habermas'ın hermeneutik anlayışları üzerinde duruldu.

Çalışmanın III. Bölümünde ise, Heidegger'de 'hermeneutik döngü' nün iki ayağını oluşturan 'anlama' ve 'yorumlama' faaliyetlerinin 'varlığın anlamı nedir?' sorusuyla ilişkilendirilerek onun ontolojik bir alana çekilmesi üzerine durularak, Heidegger'deki 'Kehre' incelendi ve Heidegger'in hermeneutik kavramını 'Kehre'ye bağlı olarak gözden çıkardığı gibi yaygın bir anlayışa rağmen, Heidegger'deki hermeneutiğin, tam da bu tür eleştirilerin bizzat kendisinin de 'hermeneutik daire'ye dahil olmalarından dolayı asla yok olmadığı savı vurgulandı.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, hermeneutik

ABSTRACT

The latest horizons that Heidegger has created at history of philosophy in general and specifically at hermeneutic tradition were tried to emphasize in this study. It was dwelled upon that Heidegger has interfered to the 'hermeneutic circle at hermeneutic tradition' by showing how an ontologic philosophy he has formed with the motion of investigating the meaning of existence which is the main and final objective of philosophy to this, by transporting the hermeneutic from a epistemologically founded thought to an ontologic- founded thought.

For being more comprehensible of Heidegger's enterfrence to the 'hermeneutic circle' in the first part Heidegger, in the second part hermeneutic and forms of approach to the hermeneutic were tried to be explained with its general lines. From the forms of hermeneutic approach Schleiermacher, Dilthey, Gadamer and Habermas' hermeneutic thoughts were dwelled upon.

And in the third part of the study, by connecting 'comprehension' and 'interpretation' activities which form the two parts of the hermeneutic vicious circle at Heidegger with the question 'what is the meaning of axistence? And by dwelling upon its being transported to an ontologic area, the 'Kehre' at Heidegger was examined. In spite of a common thought that Heidegger has sacrificed the hermeneutic concept depending on 'Kehre', criticisms themselves being interior to the 'hermeneutic circle', the thesis that the hermeneutic at Heidegger has never been annihilated, was emhasized.

Key Words: Heidegger, hermeneutic

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
GİRİŞ	
BÖLÜM I- HERMENEUTİK VE TARİHSEL GELİŞİMİ	
II.1. Hermeneutiğin Kökeni	5
II.2. Hermeneutiğe Giriş	6
II.3. Özdeşim Kurma: Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher	8
II.4. Hermeneutik Alanın Genişlemesi ve Temellenmesi:	
Wilhelm Dilthey	11
II.5. Hermeneutiği Yeni ve Geniş Kapsamlı Bir Zemine Oturtma	
Girişimi: Hans-George Gadamer	17
II.6. Geleneğin Taşıyıcısı Olarak Dilin İdeolojik Boyutu:	
Jürgen Habermas	23
BÖLÜM II- HEIDEGGER'E VE HEIDEGGER FELSEFESİNE	
GENEL BİR BAKIŞ	
I.1. Heidegger'in Hayatı ve Eserleri	28
I.2. Heidegger'in Çağdaş Felsefedeki Yeri ve Önemi	32
I.3. Heidegger'de Ontolojinin Başatlığı ve 'Kaygı' nın	
Ontolojik Temellendirilişi	40
BÖLÜM III- HEIDEGGER'İN HERMENEUTİĞİ VE	
HERMENEUTİĞİN ONTOLOJİK ALANA ÇEKİLİŞİ	
III.1. Heidegger'in Hermeneutik Gelenekte Yarattığı Temel Değişim	46

III.2. Varlığın Mekanı Olarak ‘Dil’	54
III.3. Varoluştan Varlığa Hermeneutik: Heidegger Düşüncesindeki Keskin Dönemeç ya da Dönüş: Kehre...	59
SONUÇ	66
KAYNAKÇA	69
EKLER	72



GİRİŞ

Hermeneutik sözcük kökenini eski Yunan mitolojisindeki tanrı Hermes'ten alır. Hermes, tanrılarla ilgili haberleri ve mesajları insanlara ulaştırmakla yükümlü bir tanrıdır. Ancak Hermes'in getirdiği haberler, görünen - algılanan- anlamın ötesinde bir derinliğe sahiptir. Bu derinliğe ulaşma imkanı ise; ancak anlaşılma, kavrama, yorumlama ile mümkün olabilmektedir. İşte çağrışımını bu 'yorumlama' kavramının gücünden alan hermeneutik; imgesini, tanrı Hermes'ten almak yoluyla, içeriğinde pek çok değişimler yaşayarak günümüze dek ulaşmıştır (Özlem, 1994, 177). Bu konu I. Bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Ortaçağ boyunca, Hristiyan teolojisine hizmet eden hermeneutik, İncil'deki ve diğer kutsal metinlerdeki hakikati anlama ve yorumlama görevi üstlenmiştir. İncil'deki anlaşılması güç veya çelişik görünen metinleri, anlaşılır hale getirmede, biricik yöntem olarak kullanılmıştır.

'Hermeneutik' teriminin modern kullanımı, Friedrich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey'in eserlerine kadar dayandırılabilir. Genelde Schleiermacher, mevzii hermeneutik yaklaşımlara karşı, bir genel hermeneutik kurma yönündeki ilk adımları atan filozof olarak kabul edilir. Schleiermacher'den önce tekstüel yorum görevinin, yorumlanacak metin tipine göre belirlenmiş farklı yöntemleri gerektirdiği düşünülüyordu. Bu yüzden; hukuk metinleri bir hukuki hermeneutiğin, kutsal yazılar, bir kutsal kitaplar hermeneutiğinin, edebiyat metinleri, bir filolojik hermeneutiğin vs. doğuşuna yol açmıştır.

Schleiermacher'la birlikte hermeneutik tarihinde ilk kez, anlama fenomeninin bizi kendisine yönelir. Schleiermacher'ın 'genel hermeneutik' projesi, anlamada evrensel olarak işleyen yorumlama tekniklerini meydana çıkarmayı dener. Bunu, gramatik yorum ile teknik yorum arasında yaptığı ayırımla ortaya koyar. Söylem iki

unsurdan; -dilin bütünü ve düşünürün zihni- oluştuğu için, anlama sanatı bu iki unsurun etkileşimini içeriyor olmalıdır. O nedenle bu sanat gramatik yorumla, teknik yorum arasındaki diyalektiği çözerek ilerleyecektir. Bu yüzden onun ortaya koyduğu hermeneutik 'psikolojik' tonda bir hermeneutik olmakla itham edilir.

Wilhelm Dilthey, Schleiermacher'ın genel hermeneutik yöntem çağrısını izler. Schleiermacher gibi, Dilthey de hermeneutiği, yazılı ifadeleri anlamamanın metodolojisi olarak görür. Fakat o hermeneutiği, Schleiermacher'ın kabul ettiğinden daha geniş epistemolojik uygulama alanına sahip bir şey olarak görür ve zihinsel/manevi (geistige) hayatın bütün boyutlarının bilgisini kazanılmasını sağlayacak ve kolaylaştıracak şekilde, hermeneutik metodolojinin faaliyet alanını genişletme teşebbüsünde bulunur. Dilthey'in hermeneutik yöntemi, insan bilimleri-tin bilimleri (Geisteswissenschaften) için doğa bilimlerinde (Naturwissenschaften), bilimsel yöntemin sağladığı temel kadar, sağlam bir felsefi temel sağlamaktadır.

Dilthey, bu noktada insanın bilinecek veya açıklanacak bir varlık olmadığını, insanın anlaşılması gereken bir varlık olduğunu ve buna bütüncül yaklaşımını şöyle açıklar: “bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgilerimizin en önemli yapı taşları, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir” (Ormitson-Schrift, 2002, 21). Bu cümle aynı zamanda, tin bilimlerinin hem konumlandığı yeri hem de ufuklarını belli etmesi açısından, tin bilimlerinin karakterini gözler önüne seren bir simgedir.

Hermeneutik, Martin Heidegger'in çalışmalarıyla birlikte; yaklaşım ve söylemde temel bir değişime uğrar. Schleiermacher ve Dilthey'in eserlerinde ortaya çıkan epistemolojik sınırlamaları ve metodolojik yasaklamaları aşmak için Heidegger,

hermeneutik analizi varlık (sein) sorununa çevirir. Hermeneutik artık Heidegger'de insan bilimlerinin epistemolojik temellerinin keşfedilmesine veya insan bilimleri içinde objektif bilgiye götürecek yöntem ilkelerine yönelmez. Bunun yerine vurgu, bu tür bilgiye veya bilme iddialarına temel teşkil eden, ontolojik şartların ifade edilmesine yapılır. Heidegger, bir insan bilimleri metodolojisi olarak Schleiermacher ve Dilthey'in hermeneutik projesi'ni "içinde Varlığın otantik anlamının ve keza Varlığın, Dasein'in kendisinin sahip bulunduğu temel yapılarının,Dasein'in Varlığı anlaması için **bilinir kılındığı** asli anlamının birer türevi" olarak görür. (Ormitson-Schrift, 2002, 22).

Benzer şekilde Gadamer, tarih bilincini, nesnellik ve göreceliğin dışında, evrensel-genel bir hermeneutik yaklaşımla anlaşılmasının mümkünlüğü-gereği üzerinde durur. Gadamer anlamayı, varlığımızın doğal ve zorunlu bir ifadesi olarak görmesiyle hermeneutiği, hocası Heidegger'in temel aldığı – ontolojik alana – yönelmesine katkıda bulunmuştur. Habermas, hermeneutik gelenekte yaptığı katkılar ve getirdiği yeni perspektif ve eleştirilerle adından sıkça bahsedilmesi gereken bir başka çağdaş düşünürdür. Ricoeur, Derrida gibi hermeneutiğe getirdiği çağdaş ve güncel yorumlarla, kendisinden bahsedilmesi gereken daha bir çok çağdaş düşünür ve filozof vardır kuşkusuz. Ancak buradaki amacımızın doğrultusu, hedefi ve kapsamı düşünülüp göz önüne alındığında, Nietzsche gibi, bir çok kavrama ilham kaynağı olmuş, onsuz düşünülemezcek temalara izini bırakmış bir düşünürden bahsedemiyor oluşumuz en azında bu bölümde anlaşılır olacaktır. Hermeneutik, son yüzyıl içinde fenomenoloji ve varoluşçulukla birlikte filozofların ve düşünürlerin en fazla kafa yordukları konulardan biri olmuştur. Bu durum genel anlamıyla 'yaşam felsefesi' başlığı altında genel bir sınıflamaya tabi tutulmalarından da anlaşıldığı üzere 'gündelik hayatın' nabzının da içinde attığı bir değer taşıyor olmasından ileri geliyor. Bunda felsefi bir disiplinin, bir bilimin 'tin bilimlerinin' kendi

yaptığımız ve yarattığımız bir şey olarak tarihin anlaşılıp, anlamlandırılmasındaki bir yöntemin, gelişimine ve şekillenişine bizzat, çağdaş ve yaşayan bir birey olarak tanık olmanın ve katkıda bulunabilme şansına sahip olmanın da ürpertisi var kuşkusuz.



I. BÖLÜM: HERMENEUTİK VE TARİHSEL GELİŞİMİ

I.1. Hermeneutiğin Kökeni

Hermeneutik sözcüğü Grekçe'de hermeneien sözcüğünden gelir ve 'bildirme', 'çevirme', 'açıklama' vb. anlamlara sahiptir. Tanrı Hermes, tanrılarının habercisi olarak, ölümlülere tanrılarının sözlerini iletir (Özlem, 1994, 177). Ama onun ilettiği bu sözler içinde, insanlara bazı mesajlar ve buyruklar da vardır. Bu yüzden bu sözler sadece sözel anlamlarıyla kavranılmakla kalmaz, kalamaz. Çünkü denildiği gibi bu sözler içinde tanrılar, insani yaşam hakkında insanların göremedikleri şeyleri de 'söz kalıbı' içinde aktarırlar. Bu nedenle, bu sözlerin sadece sözel anlamları ile dümdüz anlaşılmaları doğru olmayacaktır. Onların belli bir çeviri ve açıklama etkinliğiyle açıklanmaları, yani onların yorumlanmaları gerekir. Bunun için bir 'yorum sanatı'na ihtiyaç duyulmuştur.

Grek dünyasında hermeneutik, bu nedenle daima 'başka' evrene ait anlamları 'bu' evrene göre çevirmek ve anlamak, yani yorumlamak sanatı sayılmıştır. Bu yorumlama da daima alegorik çalışır. Çünkü burada 'tanrı sözündeki hakikat' olarak sofoneia'yı açıklamak, yani sözcüğün ardındaki anlamı açıklamak söz konusudur (Özlem, 1994, 177). Böylece Grek dünyasında adına sofistlik de denen bir yorumlama sanatı görülür. Ama sofistlik sözcüğü daha sonraları olumsuz bir anlam içeriği kazanarak, 'ipsiz sapsız' kurgular (Özlem, 1994, 177) veya 'safsata' (sophisma) (Gökberk, 1985, 42) yapmak olarak da anlaşılacaktır.

Ancak, kelimenin 'filolojik kökeninin yukarıdaki gibi olduğu düşüncesi, bazı araştırmacılar tarafından kabul görmemiş ve kelimenin kökeninin daha çok 'dil', 'konuşma' veya 'söylemek' (Lat. Verbum, sermo) kelimesinden kaynaklandığı iddia edilmiştir (Sejdini, 2000, 11). Hermeneutiğin bazı kullanım formları da şunlardır:

"Herēmeneuúō: İfade-beyan (Aussage), tasvir-canlandırma (Darstellen), açıklama (Auslegen), açıklamak-anlatmak (Erklären) ve tercüme etmek (dolmetschen).

Hermēneús: İlan eden/umuma bildiren (Verkünder), anlatan (Erklärer), tercüman (Dolmetscher).

Hermēneutikós: Açıklamaya ait olan, hermeneutiksel (zum auslegen gehörig, hermeneutisch).

Hermēneutikē: Sanat, marifet, hüner, hazakat, maharet" (Sejdini, 2000, 11).

Kelimenin sözlük ve filolojik kökeni nereye dayanıyor olursa olsun, hermeneutiğin, sözle, dille ve anlamla ilgili olduğu kuşku götürmez. Ayrıca çağdaş felsefe için artık netleşmiş ve disiplinerliğini kazanmış olan hermeneutik kelimesi artık felsefi kimliğini kazanmış ve çağdaş felsefe cephesinde yeri kolay kolay sarsılmayacak bir mevzii ele geçirmiştir. O Hermes'ten başlayıp 20.yy başlarında Dilthey'in kurduğu tin bilimlerinin biricik yöntemi olmuştur. Hermeneutik kelimesini çağdaş olarak ilk kez 1654 yılında J. Dannhauser'in kullandığı görülür (Özlem, 1994, 177).

J. Dannhauser, hermeneutikten sadece teolojik hermeneutiği değil, filolojik ve hukuksal bir yorum sanatı olarak hermeneutiği de anlar. 18. yüzyıl sonlarına kadar hermeneutik böyle üç türlü bir yorumlama sanatı olarak anlaşıla gelir.

I.2. Hermeneutiğe Giriş

Hermeneutik, tarih boyunca birçok değişikliğe uğramış, türlü kılıklara bürünmüş ve türlü amaçlara hizmet etmiştir. Buna bağlı olarak bir hermeneutik gelenekten bahsetmek mümkün olup, bu bölümde, hermeneutik geleneği oluşturan bakış ve düşünüş tarzlarına değinilecektir.

"Ona söyleyeceğim şeyi bilmiyorum; fakat tecrübe onu açıkça ifşa ediyor; çoğu yorum hakikati (doğruyu, çev.) buharlaştırarak yok ediyor ve çiğniyor....dünyevi meşgalelerle ilgili zorlukları yorumlarıyla ortadan kaldırabilecek insan ürünü veya ilahi hiçbir kitap bulunamadığından, kimse şerhlerin kuşkuları ve cehaleti artıracığını söyleyemez. Yüzüncü yorumcu onu bir sonraki yorumcuya aktarır ve yine de o yüzüncü yorumcunun bulduğundan çok daha sorunlu ve karmaşıktır. Kendi aramızda şunda uzlaştığımızı düşünün: "bu kitap yeterli; hakkında söylenecek başka bir şey yoktur"....yorumlama ihtiyacının ortadan kalktığı bir nokta bulabilir miyiz? Her şeye rağmen barış istikametinde herhangi bir ilerleme ya da gelişme var mıdır ya da çok az sayıda avukat ve yargıç ihtiyacı içinde miyiz? Yorumları yorumlamak, şeyleri yorumlamaktan, kitaplar üzerine kitaplar başka herhangi bir konudaki kitaplardan çok daha heyecan vericidir ve onları birbirleriyle yorumlamak dışında hiçbir şey yapamayız. Her yer yorumlarla doludur...Bu her ilerlemenin ortak ve nihai sonu değil midir? Kanaatlerimiz birbirlerine aşılır, ilki ikincisi, ikincisi üçüncüsü için bir stok görevi yapar ve bu böyle sürer...." (Montaigne, 1982, 563-64, 565-66, Aktaran, Ormitson-Schrift, 2002, 2).

Kendinden yola çıkarak farklı bir metne yönelen ve sonra kendisine dönen yorumlama tarzıyla Montaigne, Batı düşüncesinin belirli bir epistemolojik ve metafizik geleneğin içinde ortadan kaldırılamaz ölçüde kurumlaşmış bulunan çizgisini dile getirir, aslında. Montaigne'nin metni böylece çağdaş felsefi analizdeki belirli bir akım için sığınağa dönüşen bir fikri müjdelere. 'Yalnızca yorumların yorumları vardır'. İşte bu düşünceye veya düşünce çizgisine verilen ad hermeneutiktir.

16. ve 17. yüzyıllarda İncil'in, protestanlık yönünden açılmanması kuramsal bir sorun haline geldiği sırada (özellikle Luther döneminde) ortaya çıkan hermeneutik, teolojik amaçları ve motifleri gereği sonraları teolojik hermeneutik olarak anılacaktır. Bunu takiben 18. ve 19. yüzyıllar arasında Schleiermacher, Schlegel, Fichte, Humboldt ve diğerleri İncil'i, özellikle filolojik temelli bir inceleme konusu yaparak ve bilindiği üzere Schleiermacher'ın filoloji örneğinden hareketle bir romantik hermeneutik sunuyor bize. Zaten Schleiermacher 'la birlikte hermeneutiğin bir genel felsefe haline geldiğine de önceki

bölümlerde kısaca değinmiştik. Şimdi daha önce kısaca değindiğimiz ve yukarıda genel hatlarını belirlediğimiz hermeneutik ve hermeneutik gelenek içinde yer alan isim ve düşünceleri daha ayrıntılı incelemeye geçeceğiz. Doğan Özlem '*Tarih Felsefesi*' adlı yapıtında 'hermeneutik' sözcüğünün üç anlamda kullanıldığında söz eder. Hermeneutiğin üç anlam başlığı altında sunulması II. Bölümün ilerleyen kısımlarının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır:

1- Hermeneutik, her şeyden önce, binlerce yıllık anlamıyla, yazılı metinleri, o metinlerin yazıldığı dildeki anlamıyla **yorumlama yöntemidir**.

2- Dilthey'la birlikte hermeneutik, **tinsel-tarihsel bilimlerin metodolojisi** olmuştur.

3- Heidegger ve Gadamer ile birlikte hermeneutik, insanın varlığa temel yöneliş ve açılış edimi (akt) sayılmış ve böylece o bir **tin felsefesi**'nin de adı olmuştur (Özlem, 1994, 181).

I.3. Özdeşim Kurma: Friedrich Daniel Ernst, Schleiermacher (1768-1834)

Schleiermacher'ın, tarih bilimini daha sağlam temellere oturtma çabası; hermeneutiğin tarihsel mirasını kullanarak onu daha sistemli bir hale getirmesiyle sonuçlanır. Alman idealist filozofu Schleiermacher; İncil'i yorumlama çalışmalarında hermeneutiği kullanmıştır. Daha sonraları hermeneutiği daha geniş ve evrensel bir yöntem olarak tinsel alana uygulama çabası içine girmiştir (Özlem, 1994, 77).

Felsefi hermeneutiğe ilk kez, önceden de değinildiği üzere Schleiermacher'ın İncil yorumlarında rastlanır. Çünkü, Schleiermacher için bir anlam sanatı olarak hermeneutiğin başvurduğu anlama, daha geniş ve daha evrensel bir yöntem olarak, tüm tinsel yaratıları, düşünsel ürünleri, bu yaratı ve ürünleri onların yapıcıları ile özdeşleştirerek ve bu arada kendimizi de onlarla özdeşleştirerek yeniden zihnimizde kurma yöntemidir. Bu yöntemle ele alınacak olan yazılı metinler, aslında dilsel ürünlerdir ve dil,

bireyin olduğu kadar, toplumun da evreni anlama ortamıdır. Yani birey de, toplum da her tarihsel çağda, dilsel sözcüklere yüklenen ortak anlamlar aracılığıyla evreni kurarlar ve kavrarlar. Öyle ki dil bu haliyle anlamların taşıyıcısıdır. Böyle olduğu içindir ki, dil aynı zamanda, her tarihsel çağda insanların evreni nasıl kavradıklarını, hermeneutik yoldan yorumlamamızı sağlayan ortam olarak tarihin de taşıyıcısıdır. Öyle ki, her dilsel yapıt belli bir tarihtir (Özlem, 1994, 177-178).

Dilin bulunduğu yerde ister istemez anlam da bulunur. Anlama dil ile ilişkindir. Anlama dilde diyaloga ilişkindir. Diyalog bir dile getirme ile bu dile getirmeye yönelen arasındaki bir ilişkidir. Her dile getirme doğrudan ya da dolaylı olarak ona yönelmek, onu anlayacak bir birey ya da bireyleri öngörür. Böylece diyalog; konuşmalarda olduğu gibi yazılı metinlerde ve dilin bulunduğu her yerde olasıdır. Her dil ortamı aynı zamanda bir diyalog ortamıdır. İster konuşma ister okuma biçiminde olsun, her diyalog ortamında bir anlama oluşumu iş başındadır. Anlama durumu; diyalogda dinleyen ya da okuyan kişinin içinde bulunduğu bir durumdur. Schleiermacher'e göre, işte içinde bulunulan bu anlama süreci hermeneutiktir (Erdemli, 1998, 267).

Schleiermacher'e göre, tüm insan yaratımı ürünleri, ancak yaratıcısıyla özdeşim kurarak anlayabiliriz (Özlem. 1994-178). Bu ürünleri yaratıcılarını göz önüne alarak zihnimizde tekrar kurarız. İncelediğimiz şayet yazılı bir metinse –ki hermeneutik asıl burada devreye giriyor– metnin yazıldığı çağda kullanılan dili anlamak-yorumlamak daha da önem kazanıyor. Toplamların dış dünyayı anlamlandırma çabalarında, sözcüklere yükledikleri ortak-ortalama anlam o çağda, o toplumun dilini yaratır (Özlem, 1994, 178).

Schleiermacher, hermeneutiğı 'bir yanlış anlamayı aşma sanatı' olarak da görür (Ricoeur, 2002, 175). Yanlış anlama neredeyse hermeneutik orada iş başındadır. Fakat bu durumda hermeneutik, yanlış anlamayı önceleyen mutlak ve doğru bir anlama varsayımına

dayandığı ölçüde bir yanlış anlama fikrinden bahsedebilir ki hermeneutik zaten bu yüzden vardır. Bu da şu anlam gelir; yanlış anlamayla, anlama homojen ve aynı türden bir şeydir. Dolayısıyla anlama yönteme indirgenemez.

Schleiermacher'ın hermeneutik yöntemi, ben sen ilişkisi içindeki erişilebilir olan dehalar arası bir anlamaya dayanır. Metinlerin anlaşılması aynı şekilde sen'in anlaşılmasında olduğu gibi, metinle tam olarak kurulan uygunluk ve denkleşme imkanına bağlıdır. Yazarın niyeti/amacı metinden doğruca görülebilir. Yorumcu, yazarla mutlak bir eşzamanlılık içindedir. Filolojik yöntemin zaferi de buradadır. Yani; geçmişte kalan tını, bugünkü tını, yabancı olanı tanışık olan olarak kavramaktadır (Özlem, 1996, 348).

Schleiermacher, yazılı bir metni incelemede, metin yazarının psikolojik-tarihsel kavrayışını göz önünde bulundurur (Özlem, 1998, 100). Metnin yazarının içinde bulunduğu toplumun tarihsel koşulları ele alınması gereğini vurgular. Ayrıca, metnin yazarının ruh halini anlama çabasına da girilmelidir. Schleiermacher'ın, metin üzerindeki çalışması, salt tarihsel bir dokümanı araştırma amaçlı değildir. O, bir başkasının iç dünyasını yazdığı metinden yola çıkarak anlamayı da amaçlar (Gadamer, 2002, 152).

Burada Schleiermacher'ın yaptığı, bireyi sadece tarihsel-toplumsal durumuna göre sınıflandırmanın ötesinde, bireysel özellikleri göz ardı etmemeye yönelik bir çabadır. Schleiermacher'ın, metin yazarını tarihsel-toplumsal alanın dışında, psikolojik-tarihsel alanda inceleme çabasının, -yaşadığı yüzyıl hesaba katıldığında- oldukça etkileyici olduğu görülür. Schleiermacher, metin yazarıyla bir tür empati kurmaya çalışır ki, bu o güne kadar denenmiş bir yöntem değildir. Schleiermacher'ın hermeneutiği psikolojik bir alana yönelerek, ötekiyle yazılı metin aracılığıyla bir empati kurmayı mümkün görür. Schleiermacher "tüm tinsel yaratıları, düşünce ürünlerini, bu yaratı ve ürünleri, onların

yapıcıları ile özdeşleştirerek ve bu arada kendimizi de onlarla özdeşleştirerek yeniden zihnimizde kurma yöntemidir" der (Özlem, 1994, 178).

Schleiermacher'a göre tarih, ancak bir akıl ilkeleri altında yorumlanabilir. Öyle ki, tarihte ancak her döneme damgasını vuran ahlaksal ilkeleri öne çıkarıp, bu ilkeleri yorum gereçleri 'hermeneutik maksimler' (Özlem, 1994, 96) olarak kullanmak yoluyla bir bilgiye ulaşabiliriz. Bu ilkeler ise, gözlemleyici bilmenin değil, ancak anlayıcı, kavrayıcı bilmenin konusu olabilirler.

I.4. Hermeneutik Alanın Genişlemesi ve Temellenmesi:

Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Dilthey her şeyden önce, 'Alman Tarih Okulu' içinde yetişmiş büyük bir tarihçi ve biyografi yazarıdır. Yani o, 'bilim' olarak tarihin sorunlarını bu bilimin içinden gelerek tanımış ve aynı zamanda tarihin Almanya'da gösterdiği güçlü gelişmeyi ve bu bilimin sorunlarını yakından izlemiştir. İşte Dilthey, 'Alman Tarih Okulu'nun tarihçiliğinde somutlaşan 'tarih bilimi' örneğinde, tarihsel, toplumsal gerçekliğe yönelecek bir bilimin dayanması gereken temellerin bir çoğunu görecektir ve bulduğu eksiklikleri gidermek üzere, bir 'tinsel bilim' kavramını bilgi kuramsal düzlemde temellendirmeye çalışacaktır (Özlem, 1996, 25).

Dilthey, hermeneutiği, Schleiermacher'ın kabul ettiğinden çok daha geniş epistemolojik uygulama alanına sahip bir şey olarak görür ve zihinsel/manevi (geistige) hayatın bütün boyutlarının bilgisinin kazanılmasını kolaylaştıracak şekilde, hermeneutik metodolojinin faaliyet alanını genişletme teşebbüsünde bulunur. Hermeneutiğin amacı insan hayatının, kendileriyle dile geldiği bütün nesnelerle bizzat ilgilenmektir. Bu yüzden

Dilthey, Schleiermacher'ın eserlerinde resmedilmiş bulunan filolojik prosedürlere ilaveten şöyle yazar:

Hermeneutik;

"bu tür bir teorileştirmenin ötesinde bir başka amaca sahiptir, aslında onun temel amacı şudur: yorumun genel gerçekliğini romantik kaprisin ve kuşkucu subjektivitenin (özneliğin, çev.) saldırıları karşısında korumak ve tarihsel bilginin bütün bir kesinliğinin üzerinde temellendiği bu tür geçerliliğin bir teorik doğrulamasını vermektir. Bilgi teorisi, mantık teorisi ve insan incelemelerinin metodolojisi konteksinden bakıldığında, yorum teorisi, felsefe ve tarihsel disiplinler arasındaki temel birleştirici halkaya, insan incelemelerinin bizzat kendilerinin temelindeki ana unsura dönüşür" (Ormitson-Schrift,2002, 20).

Dilthey, insanı ve toplumları anlamamanın temeline tarihi koyarak bunu bilimsel bir temele oturtmaya çalışır. Doğa bilimlerinin kullandığı rasyonalite, nesnellik, nedensellik vb. yöntemleri yadsımamasına rağmen, tin bilimlerinde kullanılmasına karşı çıkar.

"Tinsel bilimler tarih boyunca doğa bilimlerinin gölgesinde kalmıştır. Hukuk, politika öğretisi, devlet öğretisi sürekli normatif (kural koyucu) disiplinlerin konusu yapılmış, ya da çağlar boyunca bilim bile sayılmayan tarihin konusu olmuştur." (Özlem, 1996-26). Dilthey, tinsel bilimlerin ortaya çıkmaması ve bir yöntem geliştirilememesinde bu durumu bir sebep olarak görür. Kendisine sürekli adres olarak normatif bilimler sunulan tinsel alan, normatif disiplinlerin etik temellerden oluşması sebebiyle bir bilim olmaktan hep uzak kalmıştır.

Normatif disiplinler bilim olamazlar, ancak olaylar arasındaki düzenlilikleri saptamaya çalışan kural bulucu bir etkinlik olabilirler. Kant'ın yaptığı ayırımdaki gibi; normatif disiplinler 'Pratik Akıl' ın ürünüdürler ve bir ahlâklılık ve gereklilik taşırlar. Bilim ise "olması gereken" (sollende) ile uğraşmaz. Bilimin alanı, 'olan' (seiende) dır (Özlem, 1996, 26).

Dilthey, Yeniçağ bilgi kuramını, tinsel alanı sığ bir noktaya sürüklemeleri bağlamında eleştirir. Yeniçağ bilgi kuramları; insanı, akıl sahibi veya suje-obje temelinde ele almışlardır. Dilthey; Locke, Hume ve Kant'ın bilginin bir 'iç tecrübeye' veya 'bilincin olgularına' dayandığı fikrini kabul eder (Özlem, 1994, 117). Ancak öznenin, irade ve duygusal yönden ihmal edildiğini savunur. Bir tarih yorumu ve tinsel bilim yaratma çabası bu noktada temellenir.

"Locke, Hume ve Kant tarafından inşa edilen bilen öznenin damarlarında gerçek kan akmaz; akan, sadece sulandırılmış akıl sıvısıdır, yalnızca bir düşünce sürecidir. Bilgi dış dünya, zaman, töz ve neden gibi kavramları algı, imgelem ve düşünceden türetiliyor gibi görünür. Oysa, bir bütün olarak insana ilişkin tarihsel ve psikolojik araştırmaların, beni, bilgiyi ve bilginin kavramlarını arzulayan, hisseden ve hayal kuran bir varlık olarak insanın güçleriyle açıklamaya sevketti" (Dilthey, 1976, 161-162, Aktaran, West, 1998, 117).

Dilthey'a göre anlama, bir zihnin içinde ötekinin zihinsel nesneleştirmelerinin farkına vardığı süreçtir. Anlama, "Ben'in Sen'de yeniden keşfidir. Zihin kendini katılımın şu en yüksek düzeylerinde yeniden keşfeder. Zihnin ben ve sen'deki; bir cemaatin her öznesindeki, bir kültürün her sistemindeki ve nihayet, zihnin ve evrensel tarihin totalitesi içindeki bu özdeşleşmesi, insan incelemesindeki farklı süreçler arasındaki farklı ve başarılı işbirliğini mümkün kılar" (Ormitson-Schrift, 2002, 21). Schleiermacher'ın; bu yeniden inşa etme sürecini psikolojik terimlerle, yazarın psişik durumunun yeniden inşası olarak kavradığı yerde, Dilthey anlamayı; ister bir olay, ister bir nesne olsun, tarihsel ürünün yeniden inşasına yöneltir. Tek başına zihinden çok, zihin tarafından üretilen nesnelere veya olaylara vurguda bulunarak Dilthey, Schleiermacher hermeneutiğiyle özdeşleştirilen psikolojizmin problemlerinden kaçınmaya çalışır. Dilthey aynı zamanda bunu, hermeneutik dairenin boyutunu veya boyutlarını genişletmek için zorunlu hale getirir. Çünkü; bu durumda parçaların -ki bütünün onlara göre anlaşılması gerekir-

Schleiermacher tarafından görmezden gelinen bir fenomenler serisini (tarihsel arka bahçe, sosyal gelenekler, kültürel ve politik kurumlar vs.) içine alması kaçınılmaz hale gelecektir (Ormitson-Schrift, 2002, 20-21).

Dilthey'in hermeneutik yöntemi formülasyonu, yaşanmış tecrübeye, ifade ile anlama arasındaki ilişkiye göre sunulur. "Yaşanan tecrübe (*Erlebnis*) içinde beşeri varlıklar kendilerini anlamlı tarzlarda dile getirirler ve tarihsel gözlemcinin görevi, bu tecrübeleri anlamaktır. Yaşanan tecrübeye dile getirilen şey *Geist*'tir ve bu yüzden, söz konusu tecrübenin ifadesi (*Ausdruck*), tam anlamıyla dile getirmek gerekirse, insan zihninin veya tininin nesneleşmesidir (objectification) Bir nesneleştirmeler serisi olarak tarih, "bu sistemin yaratılmasıyla birleşen bireysel süreçler çözülebildiğinde ve bunların her bir parçasının oynadığı rol, hem zihinde inşa edilen dünyadaki olayların istikametinin inşasıyla, hem de onun sistematik doğasının keşfiyle gösterilebildiğinde anlaşılmış olur" (Ormitson-Schrift, 2002, 22).

Dilthey, insanın doğal yaşama alanından, toplumsal yaşam alanına geçmesiyle kendine kural, değer ve normlar yarattığını söyler. İnsan; yarattığı bu 'tinsellik' e o denli gömülür ki, bu tinsellik insanın tüm yaşantılarını ve evrene nasıl baktığını da belirler (Özlem, 1996, 29). Bu noktada insan artık tamamen tarihin bir ürünüdür. İçinde bulunduğumuz tarihsel konumumuzun bütünlüğünü kavramaya çalışırız ancak bu bütünlüğün içinde oluşumuz, bunu imkansız kılar. Dilthey'a göre adına tinsellik diyeceğimiz bu bütünlüğün içinde tutuklu kalmışızdır. Bu yüzden, içinde tutuklu olduğumuz bu bütünlüğü asla göremeyiz (Özlem, 1996, 30). Bu bütünlüğü göremeyecek olmamız böyle bir çaba içine girmememiz gerektiği anlamına gelmez. Aksine, bu bütünlüğü kavramak adına sürekli bir çaba içinde olmalıyız. Tinsel alanı incelememizin asıl güçlüğü, içinde yer alıyor olmamızdır. Bu alan, doğa gibi bize yabancı bir alan değildir

ki bundan dolayı 'içinden' bütünlüğünü kavrayacak şekilde göremeyiz. Bu yüzden tarihsel-toplumsal gerçekliği ancak bu günden bakarak yorumlayabiliriz (Özlem, 1996, 30). Ama bu çaresizliğimiz tinsel alana 'bilimsel' olarak bakma çabamıza da engel olmamalıdır. Önceden de değinildiği üzere Dilthey; bir yandan hermeneutiği doğa bilimleri gibi sağlam temellere oturtmaya çalışırken öte yandan da doğa bilimlerinin kökeninde tinsellik olduğunu söyler.

Dilthey, bir yandan tin bilimlerini yaratma ve sınırlarını çizmeye çalışırken öte yandan tin bilimlerini, doğa bilimleri gibi kabul görebilir bir temele oturtmaya çalışmıştır. "Dilthey doğayı açıklarız; insanı ise anlamamız gerekmektedir der" (West, 1998, 119). İnsanı 'anlama' çabası Yeniçağ bilgi problematiğine verilmiş yeni bir cevaptır. Bu anlama çabası suje'nin iç dünyasını deneyimleme çabasından daha öte bir durumdur. Suje'nin bireyselliğinin bilincine varması ancak, suje'nin kendini başkalarıyla (benzerleriyle) kıyaslaması sonucu mümkün olur. "Dilthey, ben, her şeyden önce kendi bireyselliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştırdığım zaman deneyliyorum der" (Özlem, 1996, 127). Ötekini anlamlandırma çabası da bu noktada başlar. Alıntıda değinildiği üzere, insanın bireyselliğinin ortaya konulabilmesi için bir ötekine ihtiyaç duyulur. Bilincimiz de kendini başkalarıyla bir arada olmaktan ortaya çıkan bir ürün olarak görür ki, bu 'yaşama' dediğimiz şeydir. Bu durum doğanın kendi başınalığı içinde bize 'yabancı' olmasına sebep olur. Biz de 'yabancı' doğayı kendi özümüze uyan bir biçimde ele alarak bir tür 'tanışıklık' durumuna yöneliriz (Özlem, 1994, 28).

Dilthey'a göre ister empirist, ister Kant'çı olsun Yeniçağ epistemolojisi, kendi tek yanlılığı içinde bir dış alanda verilmiş olan bir nesne algısına dayandığından, psikolojik olguların bir diğer türünü 'yaşamanın kendisini ve yaşantıyı' atlamıştır. Ve deneyimi ve

bilgiyi, öznenin kendini nesnenin önüne koyarak gerçekleştirdiği bir edimden hareketle açıklamıştır.

"Dilthey'a göre tinsel dünya, bir olgu dünyası, bir ampirik gerçeklik alanı değil, bir **anlam dünyasıdır**. Tinsel dünya, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki, bu dünya bir doğal olgu gibi **açıklamayı** (Erklaerung, explication) değil, öncelikle **anlaşılmayı** (verstehen) bekleyen bir dünyadır. Çünkü bu ilke, değer, norm, kural, ide, tasarım türünden şeylerin doğada karşılığı yoktur. Tinsel dünya, bu bakımdan, doğa bilimsel açıklamanın konusu olmazdan önce, bir anlamının konusudur (Özlem, 1996, 31).

Dilthey'in, 'Tin Bilimlerine Giriş'in önsözünde; bilen öznenin damarlarında akanın gerçek bir kan değil tersine salt düşünme etkinliği olarak aklın imbikten geçirilmiş özsuynunun dolaştığını söylediğine daha önce değinilmişti. Dilthey'la ilgili yazılarda sürekli alıntılanan bu metin genellikle yanlış yorumlanmaktadır (Özlem, 1996, 62).

"Oysa Dilthey'in söylemek istediği şudur: Böyle belirlenen bir akıl, bilme ediminin bağımsızlığı/kendiliğindenliği iddiasına, hele toplumsal-tarihsel dünyaya yönelen bilimlerin temellendirilmesi bakımından hiçbir şey katamaz. Tam tersine, duyum ve düşünme, algı ve tasarım, duyarlık ve zihin arasında kapatılmış olması gereken boşluk büsbütün açılır. Hele felsefe, deneyim denilen şeyin eylem koşullarına bağlı olduğunu, yani deneyimin bilgiye ve bilime öngelen yaşama bağlamına ait ve ondan çıkan bir şey olduğunu göstermeye ve dolayısıyla önce bu yaşama bağlamına ve bilgiyi ve bilimi önceleyen bu koşullara yönelmeye niyetlenmişse. 'İçinde yaşadığımız gerçeklik', bilinci koşul olarak öngerektirir. Bizim bu gerçekliği tanımak, serimlemek, değiştirmek için verdiğimiz uğraşlar yine bu gerçeklik içinde yer alır. Biz, bilgimizin nasıl meydana geldiğini, işte buradan hareketle araştırıyoruz. Bilgiyi yaşama gerçekliğinden yalıtılmış olsaydık ve buna bağlı olarak bilgi öğelerini ve bunlar arasındaki bağıntıyı bu yalıtılmışlık içinde araştırma konusu kılma olsaydık, bilgimizin nasıl meydana geldiğini asla ortaya koyamazdık. Böyle yalıtık bir yolu izleyen bir epistemoloji, önünde, yaşama gerçekliğiyle bağdaştırılamaz bir karşıtlık içinde duran bir teorik akıl dünyası bulur. **Bu karşıtlığın aşılmasına imkan sağlayacak olan şey, tüm bilme ediminin yaşama içinde gerçekleştiğinin**

görülmesidir ki, bu tek başına tarih ve toplum bilimleri için aranılan temel bilimin temel koşuludur da" (Özlem, 1996, 63).

Dilthey, Schleiermacher'daki filolojik çözümlemeyi yeterli görmeyerek filolojik çözümlemenin üstüne, filolojinin, dönemin ya da çağın tiniyle yüklü olduğunu düşünerek bu tini de anlamayı zorunlu kılar. Dilthey'a göre tinsel bilimler dilsel ürünler olarak yazılı metinler önce filolojik bir anlam eleştirisinden geçirilmelidirler. Bundan sonra yapılması gerekli olan, o dilsel ürünleri filolojik bir anlam eleştirisine tabi tutmaktır. Her çağın veya dönemin bir tinselliğinden hareketle, yazılmış metnin tinsel anlamı ortaya çıkarılmalıdır. Dilthey iki yöntemin kullanılmasını zorunlu görür. İlki, metnin filolojik çözümlenmesi, ikincisi ise yazıldığı çağın, dönemin tinini anlama. Yazılı metnin yazıldığı çağ içinde yüklendiği tinsel anlam aydınlatılırsa, o çağa egemen olan tinsellik de kavranabilir. Metnin filolojik çözümlenmesini yapmamız ve metnin yazıldığı çağda kendisine yüklenilen tinselliği kavramamız, metni doğru olarak anlayacağımızı garanti etmez. Çünkü biz bugünün tinsel donanımı altındayız ve geçmişi ancak nispeten anlayıp kavrayabiliriz (Özlem, 1994, 178).

1.5. Hermeneutiği Yeni ve Geniş Kapsamlı Bir Zemine Oturtma Girişimi:

Gadamer, Hans-George

Gadamer'e göre felsefenin günümüze kadar yaptığı ve yapmaya devam ettiği şey, yaşamı bütüncül olarak kavrama çabasıdır. Ancak bu kavrama çabası tarihin farklı dönemlerinde, değişik formlarla ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak farklı şekillerde serimlenen; toplumsal ilişkiler, sanat, hukuk, din felsefenin anlamlandırma çabasında, hermeneutik bu konuda bütünselci bir kavrayış çabasında değildir (Özlem, 1998, 118).

Hermeneutik yaşamın her alanını kavrayış çabalarının tarihsel etkileri ve bu etkiler sonucu şekillenen tarihin yaşamda ne tür anlamlar yarattığıyla ilgilenir. Gadamer hermeneutiği; Dilthey'deki gibi tinsel bilimlerin metodolojisi olarak görmekten çok anlama ve yorumlamadaki hakikatin özünün ve insanın tarihsel varoluşunu çözme yöntemi olarak kullanır (West, 1998, 148). Dilthey'dan farklı olarak tin bilimlerini; dilsel, ontolojik ve estetik bir temelde yükseltmeye çalışır. Özellikle ontolojik alana yönelmesi, Heidegger'in tin bilimleri (Geisteswissenschaftende)'ne (West, 1998, 148); yorum merkezli ve insanın sürekli içinde bulunduğu varlık dünyasını anlama çabasıyla benzerlik gösterir. Anlama, tarihsel bir çerçevede varolan bilinçli insanın ('bilinçli insan' terimi, Heidegger'in Existential-ontolojik varlığıyla ve -dünya-için de- varlık- terimleriyle içerik olarak benzerlik gösterir) dünya ile ilişki kurmasının temel yoludur. Bu noktada hermeneutik Heidegger'deki gibi ontolojik alana yönelir. Gadamer, ontolojik alana çekilen hermeneutikle, Aydınlanma'dan beri yükselen ve evrensellik iddiasındaki doğa bilimlerine evrensel bir hermeneutikle cevap vermeye çalışır.

Gadamer *'Hakikat ve Yöntem'* adlı eserinde süregelen tin bilimlerini yöneltmeye çalıştığı alanı şu sözlerle ifade eder: "Tin bilimleri kuramını daha geniş bir ontolojik zemine yerleştirmek gerekir... Tin bilimlerinde tarihe yabancılaşmanın yaygınlaşması olasılığına, bu bilimlerde sanat deneyimine başvurularak cevap verilebilir... İnsani yaşam deneyiminin esasında dilsellik içinde bulunuyor olması, besbellidir" (Özlem, 1998, 118-119).

Görüldüğü gibi Gadamer'in 'felsefi hermeneutik'i kendi başına konumlanmış bir hermeneutik değil, daha çok Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımını işleyen ve geliştiren bir hermeneutiktir. Yani Gadamerin hermeneutiği geleneksel hermeneutikten ziyade Heidegger odaklı bir hermeneutiktir. Ve daha çok Heidegger'in anlamının dilselliği

(*sprchlichkeit*) içinde gelişen düşünceleri baz alır buna göre dil “anlamanın bizatihi kendisinin içinde gerçekleştiği, evrensel ortam (*medium*), dilin tarzı veya gerçekleşmesi ise yorumdur. (Ormitson-Schrift,2002, 24). Heidegger gibi Gadamer’de hermeneutik sorgulamanın etkinlik alanını “insan bilimlerini metodolojisine elverişli” (Ormitson-Schrift, 2002, 24) problemlerle sınırlandırılmasını rededer. Ve yukarıda da kısmen değinildiği gibi anlama fenomeni ile anlaşılmış bulunan şeyin ideal ve doğru yorumunun incelenmesi ve çözümlenmesi olarak görür. Bütün bu süreçte dil aracılık ettiği ve bütün bu süreç bizzat dilde gerçekleştiği için hermeneutiğin görevi, gelenekle bu geleneğin anlamlandırılmış bulunan halinin kıyaslanması arasındaki, dilin aracılık ettiği diyalogun tasvir edici analizidir.

Gadamer, 'insani yaşam deneyiminin esasında dilsellik içinde bulunuyor olması'ndan hareketle, insan ilişkilerinin evrensel dilselliği'nin altını çizmekte ve hermeneutiğin dil zemininde temellendirilmesinin, öncelikle 'dilselliğin analizi'ni gerektirdiğini söylemektedir. Hermeneutik, Gadamer'e göre kendini 'yazıya geçmiş dilsellik alanları' ile sınırlandırmaktadır ki, bilindiği gibi bu, Dilthey'in da teziydi.

Dilsellik analizi, 'günümüzde bize yabancılaştırılmış gelenek ile' yazılı gelenek ile yorumlama gerektiren bir karşılaşmaya maruz kalmak zorundadır. Yorumlama, burada artık tarihi-geçmiş-geleneği günümüze 'tercüme etme' anlamına da gelir (Özlem, 1998, 119).

Gadamer'in yorumbilgisine göre, bir edimin (bir metnin ya da bir pratiğin anlamı) edimin içinde olan bir şey değildir. Bunun yerine anlam, daima birisi için anlam(lı)dır. Öyle ki, anlam yorumcuya göre değişir. Gadamer'e göre anlam sadece bir tek unsurdan (yani aktörler ve bunların niyetlerinden) oluşmaz; anlam iki unsurdan oluşur. Anlam bir edim ile bu edimi anlamaya çalışanlar arasındaki ilişkiden doğar. Yani iki

öznenin etkileşiminin ürünüdür. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Anlam, herhangi bir edimde sadece potansiyel olarak vardır ve bu potansiyel anlam yalnızca yorumlama sürecinin kendisi ile hayat bulur (Fay, 2001, 198).

Tin bilimlerinde araştırmacı, insani varlığın toplumsallığında derinden yer etmiş dilselliği keşfettiğinde, retoriği de keşfeder. Dilsellik, kendini zorunlu olarak bir retorik biçimde ifşa eder ve açar. Gadamer; retorik, hermeneutik ve tin bilimlerinin içiçe geçmişliği konusunda daha çok bunların evrenselliği üzerinde durur ve vurgu yapar. Retoriği doğrudan pratik bir amaca hizmet etmesi bakımından, kuramı, pratikten sonraya koyar.

Gadamer'e göre yorum, psikolojik bir empati süreci değildir. Yorum maksatlı bir edim ya da, nesnenin anlamının kendisini ifşa etmesini sağlama sürecidir. Gadamer yorumu; belli bir kavramsal dünyadan doğan anlamlı bir edim ya da nesnenin, başka bir kavramsal dünyanın terimlerine çevrildiği bir 'ufukların birleşmesi' olarak tanımlar (Fay, 2001, 200). Gadamer, 'ufuklar' ile, bir söylem geleneğinde doğan bütün yorumların konumlanmışlığını ifade eder. Ayrıca ufuklara bakan insanlar hareket ettikçe ufuklar da yer değiştirir; nitekim Gadamer 'ufuklar' ile aynı zamanda kavramsal paradigmalara açıklık ve esnekliğini göstermeyi de umar.

Ufukların kaynaşması tabiri, yorumcunun bir metni doğru anlayabilmek için o metnin ortaya çıktığı tarihsel bağlam içine yerleşme çabasına işaret etmez.. Gadamer, bu durumda sanki geçmişini anlamaya çalışan bir şahsın, kendi bağlamını güvenceye alacak bir konuma geldiğini kaydeder.

Burada Gadamer'in ima ettiği şey, nesnelci yaklaşımların metnin hakikat iddiasını anlamak yerine, geçmiş bağlamı yeniden inşa etmekle yetindikleri ve böylece araç olanı (tarihsel bağlam) amaç haline getirdikleridir. Buna karşılık, Gadamer'in

'ufukların kaynaşması' tabiri, insan bilincinin tarih tarafından etkilendiğini ve bu etki altında dünyayı anladığını varsayar. Bu şekilde anlaşılan dünyayı Gadamer, 'hermeneutik ortam' diye adlandırır. Bu kavrama göre, insan bilinci ortamın dışına çıkamaz ve onun hakkında tam anlamıyla nesnel bir bilgiye ulaşamaz. Böylece, insanın kendisinin hakkındaki bilgisinin kaynağı; 'herhangi bir geleneği, kendi değişkenliği içinde anlama imkanını belirleyen ve sınırlayan' ve tarihsel olarak önceden verilen şey olur.

Burada Gadamer'in vurgulamaya çalıştığı şey, içinde bulunduğumuz ufuk ya da bağlamın, geçmiş ufuklar olmadan teşekkül edemeyeceği, yani kendi başına mevcut bağlamın söz konusu olamayacağı ile ilgilidir. Bu nedenle, farklı tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan metin ile, mevcut bağlam arasında içsel bir gerilim vardır. Gadamer, hermeneutik görevin, bu ikisini basit bir şekilde asimile etmeye çalışarak, gerilimi gidermek değil fakat bu gerilimi bilinçli bir şekilde ortaya çıkarmak olduğunu söyler (Tatar, 2003, 11).

Gadamer'in; Schleiermacher ve Dilthey'in 19. yy'da yaptıkları çalışmalardan beri yorum tartışmalarında önemli bir yere sahip olan, 'hermeneutik döngü' kavramı, herhangi bir yorum ediminde ortaya çıkan hareketi kavramaya yöneliktir. Geleneksel olarak bu döngü, parça ile bütün arasındaki ilişki bağlamında tarif edilmiştir. Kişi bir parçanın anlamını, yalnızca bütünün anlamını bilerek kavrayabilir. Ancak bütünün anlamının kavranmasının tek yolu ise, bütünü oluşturan parçaların kavranmasına ve bilinmesine bağlıdır.

Gadamer'ci yorum bilgisinde ise, yorumbilgisel döngü çok farklı bir şekilde açınıyor. Burada döngünün parçaları, yorumlanacak nesnelerden oluşuyor. Bütün ise; bu nesneler ile bunları farklı şekilde yorumlayan muhataplar arasındaki ilişkiye dayanıyor. Başka bir deyişle, Gadamer'ci yorum bilgisinde, 'yorumbilgisel döngü' yorumlanacak olan şey ile bunu yorumlayanlar arasında süre

giden bir çatallaşmadan oluşuyor. Gadamer'e göre anlam bir nesnenin özelliği değil de, yorumun bu nesneyi konumlandığı bir alan olduğu için, nesnelerin ya da olayların anlamının hayata geçirilmesi, bunların kendi yorumcuları ile ilişkilendirmesine bağlıdır. Nitekim, yorumlayıcı muhatapları değiştikçe, yorumlanan varlıkların anlamı da değişecektir.

Anlamalı bir nesne ile yorumlayıcı bir topluluk arasındaki etkileşim, bir defaya mahsus bir olay değildir. Yorumlayıcı topluluğun doğası, yeni yorumlarla birlikte yeniden oluşacak ve bu şekilde yeniden biçimlenen bu topluluk ise, hiç kuşkusuz, eski nesnenin anlamını yeniden yorumlayacaktır. Sonuç sürekli evrilen bir etkileşim sürecidir ve bu süreçte hem nesnenin anlamı, hem de yorumcu topluluğun doğası değişir. Bu anlamda yorumbilgisel döngü bir karşılıklık spiralitydır. Geçmişteki anlamalı nesnelere ilişkin yeni yorumlar, yorumlayıcı topluluğun doğasını değiştiriyor; bu ise, anlamalı nesnelerin yeniden yorumlanmasına sebep oluyor ve bu sonsuza dek böyle sürüp gidiyor. (Fay, 2001, 203).

Gadamer'in büyük ölçüde Heidegger'den aldığı 'hermeneutik' anlayışını toparlayacak olursak; onun hermeneutiği: Anlamın anlamı üzerine bir felsefi reflexiyon olarak tanımlandığını görürüz. Bu aynı zamanda şu demektir; bu yansıma ilk bakışta anlamanın kendini kendi ile sınaması gibi totolojik bir görüntü çizse de özünde hermeneutik döngünün geleneksel doğası olan ve Heidegger'inde "önemli olan hermeneutik daireyi aşmak değil de onun içinde doğru konumlanmaktır" tespitinde olduğu gibi hermeneutik döngüde doğru mevzilenme kaygısını içerir. Bu durumda, zaten daha önce değinildiği üzere Gadamer'in Heidegger odaklı bir hermeneutik anlayışı benimsediğinin işaretidir

"Ona göre tarih bizi daima önceden koşullayan şeydir. O şöyle der: Tarih, olmuş ve olmakta olduğumuz şeydir; o kaderimizin bağlayıcısıdır. Gadamer, hermeneutikteki

dogmatizmi şurada bulur ve onu onaylar: 'Biz, bizi sarıp çevreleyen tinsellik içinde gerçi 'tarihten bağımsız bir süje' gibi hareket edemeyiz; ama yine de, 'her şeyi anlayabilen ve kavrayabilen bir süje hareket etmek ve bu tinselliğin bütününe yönelik bir açıklama, yani bir 'tarihsel açıklama' yapmak, bir 'tarihsel olanak' olarak karşımızda bulunmaktadır. İnsan bu 'dogmatik olanak' a başvurmadan tarihin bütünü hakkında konuşamaz" (Özlem, 1994, 179).

Gadamer'e göre felsefi hermeneutik bu dogmatik noktadan hareket eder. İnsan kendine özgü bir 'oyun uzayı', bir 'anlamlar dünyası' (Özlem, 1994, 179) içinde yaşar ve onu ancak refleksiyonlu anlama yoluyla bilebilir. Felsefi hermeneutik tarihi kendine temel konu edinir. Burada sözü edilen tarih, doğa bilimsel bir yoldan incelenecek, açıklanacak bir tarih değildir. Tarihi anlamak "bizi tarih içinde konuşan ve ona ait bir şey kılan şey'i" (Özlem, 1994, 179) anlamaktır. Hermeneutiğin bu anlamda yöneldiği tarih ve dil bütüncül bir yaklaşıma sahiptir. Dilin içinde dünyada asla 'karşılaşmadığımız' şeylerle tanışabiliriz (Özlem, 1998, 131).

Dil, tarihsel süreçte toplumların ve eylemlerin bütününde bulunan bir nesneleştirme aygıtıdır. Günlük yaşamda hepimizin uğraştığı bir yorum oyunudur (Özlem, 1998, 132). Bu oyunda herkes eşit pozisyonudadır ve herkesin her dediği yorumlamaya açıktır. Felsefenin dil ile yapılıyor olmasından hareketle felsefi kavramlar da hermeneutik yöntemle ele alınmalıdır. Felsefi terimler de kökenleri yüzlerce yıl öncesine dayanıyor olmasından dolayı hermeneutiğin alanı içindedirler. Gadamer, bu yönüyle hermeneutik alanı genişletmekle kalmaz, felsefeyi, hermeneutik alanına yerleştirir.

I.6. Geleneğin Taşıyıcısı Olarak Dilin İdeolojik Boyutu: Habermas, Jürgen

Hegel ve Marx'ın sadık izleyicisi Habermas, Marksist geleneği eleştirel tarzda değerlendirip, tarihsel maddeciliği yeniden inşa çabası içine girmiştir (Cevizci, 1999, 393).

Habermas'ın, Marksist ve materyalist yönü hermeneutiğe bakış açısını da etkilemiş ve bundan hareketle özellikle Gadamer'in hermeneutik yöntemine pek çok eleştiride bulunmuştur. Bu eleştirilerin temeli, Gadamer'in dil ile ilgili görüşleridir. Habermas, dili, Gadamer'in öngördüğü 'yorum oyunu' gibi masum bir noktada görmez. Habermas; "dil aynı zamanda tahakküm ve sosyal iktidarın da aracıdır. Dil, ilişkilerin veya organize edilmiş gücün meşrulaştırılmasına hizmet eder" der (Ormitson-Schrift, 2002, 27-28).

Habermas'ın hermeneutik anlayışı; Gadamer'in, hocası Heidegger'den alarak devam ettiği hermeneutik öngörü (insight) (Ormitson-Schrift, 2002, 27), anlamının peşinen gerçekleşen bir önyargı olduğu tezini kabul eder. Ancak bu tarihsel anlamda önceden varolan yapıları meşrulaştırmaktadır. Habermas, hermeneutik gelenekten farklı olarak tarih, dil ve hermeneutiği ideolojik bir boyuta sürükler.

Gadamer, Habermas'ın 'ideoloji eleştirisi' kavramının önemini kabul eder. Ancak 'ideoloji eleştirisi'ni hermeneutik refleksiyonunun etkinlik alanının içinde olup olmadığını sorgular. Gadamer hermeneutik probleminin evrensel olduğunu, içinde anlam barındıran insanlar arası deneyim, tarih vb. alanlarda yöntem olarak kullandığını ve bunlardan ötürü onu ideoloji ile sınırlandırmamız gerektiğini vurgular. İdeolojiyi bir sosyal grup tarafından benimsenen ve benimsetilmek istenen bir anlamın ifadesi olarak görür (Özlem, 1998, 130).

Habermas'a göre "dünyamızda iletişim ve yorum sistematik bir şekilde çarpıtılmaktadır. Bu çarpıtmanın büyük bölümü ise 'bilimcilik' olarak görüp eleştirdiği, bilim ve teknolojiye abartı bir önem atfetme tavrından kaynaklanmaktadır" (Cevizci, 1999, 396). Habermas; hermeneutiği ve beraberinde yorumu, geleneğin diğer temsilcilerinden farklı olarak otoriteyle ilişkilendirir ve dünyadaki varoluşumuzu anlama çabasına yönlendirir.

“Geleneğin taşıyıcısı olarak dilin ideolojik boyutu Habermas’ın Gadamer’in hermeneutiğin evrenselliği tezine meydan okumasına yol açar. Habermas’ın psikoanalitik derin hermeneutik analizi onu, belirli iletişim biçimlerinin 'sistematik şekilde tahrif edildiği' sonucuna götürür. Habermas'a göre, Gadamer'in evrensellik iddiası, lingüistik geleneğin ontolojik önceliğinde temellenir ve bu iddia yalnızca, eğer lingüistik geleneği şekillendiren konsensus 'baskıya maruz kalmaksızın veya tahrif edilmeksizin gerçekleşmiş' ise savunulabilir. Hem tarihsel hem de psikoanalitik analiz bu tür bir uzlaşmanın öznelarasılığını deforme eden ve sistemli biçimde gündelik iletişimi tahrif baskı altına alıcı güçlerin mümkünliğini ortaya çıkardıkları ölçüde, der Habermas, bir 'eleştirel olarak aydınlanmış hermeneutik' öngörü ve yanılığı birbirinden ayırdetmeli; 'sistematik olarak tahrif edilmiş iletişim ihtimalinin şartlarıyla, metahermeneutik bilinci' bir araya getirmelidir (Ormitson-Schrift, 2002, 28).

Habermas, hermeneutik yöntemin sadece dile dayanmasının kısıtlayıcılığını sık sık vurgulayarak, çalışma ve eylemin de bu geleneğe katılmasını ve dolayısıyla hermeneutik refleksiyonun aynı zamanda bir ideoloji eleştirisine de dönüşmesi gereğinden dem vurur.

"sembolik anlamdan oluşan 'geleneğin vuku buluşunun' objektivitesi yeterince objektif değildir. Hermeneutik, tabiri caizse, içeriden geleneksel çerçevenin duvarlarına çarpar. Bu sınırları tecrübe edilerek fark edildiği süreç, kültürel gelenekler artık mutlak gelenekler olarak konumlandırılamazlar. O, dilin bütün sosyal kurumların bağlı bulunduğu bir metakurum olarak kavranılmasını anlamlı kılar; Çünkü sosyal eylem yalnızca gündelik dilin iletişimi içinde oluşur. Fakat gelenek olarak bu metadil kurumu alternatif olarak, apaçık şekilde, normatif ilişkilere indirgenemez olan sosyal süreçlere bağlıdır. Dil aynı zamanda bir egemenlik ve sosyal güç/iktidar aracıdır. Meşrulaştırmalar, kurumlaşmalarını mümkün kıldıkları güç/iktidar ilişkilerini ifade etmedikleri ölçüde, bu ilişkiler kendilerini yalnızca meşrulaştırmaları için de açığa çıkardıkları ölçüde dil aynı zamanda ideolojiktir de. Buradaki sorun, bir dil içindeki hilelerle ilgili bir sorun değil, dil olarak dille ilgili hile sorunudur. Sembolik çerçevenin fiili şartlara bu bağımlılığıyla karşı karşıya gelen hermeneutik tecrübe, ideoloji eleştirisine dönüşür" (Habermas, 2002, 229).

Frankfurt Okulu geleneğinden gelen Habermas, Marksist ideoloji eleştirisi anlamında anlamının, özellikle de, hermeneutik bilimlerde başvuru refleksiyyonun 'yaşam pratiğinin dogmatizmini sarsması' gerektiğini söyler. Gadamer'e göre Habermas'ın örneğın otoriteye bakışı, otoritenin 'aydınlanmanın' mirasına karşı savunulamaz bir iddia ve ihanet olduğı şeklinedir ki, önyargıların yapısının yorumlanması, belki otoritenin onaylanması ile sonuçlanacaktır. Otorite, Habermas'ın tanımlamasına göre dogmatik bir güçtür. Habermas, Gadamer'in geleneğı dogmatik bir şekilde kabul etmesiyle ortaya çıkan sorunları şöyle ifade eder:

"Geleneğın dogmatik kabulü –bu geleneğın hakikat-iddialarının kabulü anlamına gelir- yalnızca, güçten özgürlük ve gelenek konusuna sınırlanmamış uzlaşma önceden bu gelenek içinde teminat altına alındığında bilginin kendisiyle eşitlenebilir. Gadamer'in argümanı, meşrulaştırıcı rızanın ve otoritenin dayandığı uzlaşmanın güçten bağımsız olarak doğabileceğini ve gelişebileceğini varsayar. Tahrif edilmiş iletişim tecrübesi, bu önkabulle çelişir. Güç herhangi bir durumda, yalnızca bir baskıdan uzak sahte-iletişime dayalı uzlaşmanın objektif görünüşü içinde süreklilik kazanır. Bu şekilde meşrulaştırılan gücü biz, Max Weber'le birlikte otorite diye adlandırıyoruz. Bu yüzdendir ki, dogmatik kabul ile hakiki konsensus/mutabakat arasında temel bir ayırım yapmak için, evrensel bir uzlaşmanın başlıca şartı, tahakkümden kurtulma/özgürleşme olmak zorundadır. Rasyonel söylemin ilkesi anlamında akıl, şimdiye kadar olgusal otoritelerin üzerine inşa edildiğı bir şeyden çok, muhtemelen, olgusal otoriteleri parçalayan bir şeyi temsil eder" (Habermas, 2002, 256).

Habermas, Gadamer'in otorite ve us arasındaki ilişkinin önemini göremediğini, geleneğı edilgen bir şekilde kabul ederek hermeneutiğe etkisini ihmal ettiğini söyler. Gelenekten bize devrolan önyargıları üzerine düşünmememiz onları eleştirmemizi de engellemektedir. Bu ise bizi salt edilgen alıcılar haline getirmektedir. Aydınlanmadan beri otorite-gelenek ve akıl arasındaki ilişki bu yönüyle ele alınmamıştır. Habermas şöyle

devam eder: "Bu durumda eğer otorite ile akıl arasında, Aydınlanma'nın daima iddia ettiği gibi, gerçekte bu tür bir karşıtlık var ise ve eğer bu karşıtlık hermeneutik araçlarla ispat edilemiyorsa, bundan yorumcunun aydınlanmaya bağlılığına temel sınırlamalar yükleme girişiminin de problemli hale geleceği sonucu çıkar" (Habermas, 2002, 256).

Yukarıda da değinildiği üzere Frankfurt Okulu'nun bir temsilcisi olan Habermas, Marxist ve Hegel'ci argümanlardan olduğu kadar, Dilthey'ci argümanlardan da yararlanarak oluşturduğu hermeneutik anlayışını, özellikle de Gadamer'le girdiği uzun tartışmalar ile şekillendirmiş, çağdaş hermeneutik gelenek içinde daha sonraları Paul Ricoeur, Betti, Derrida, Foucault gibi isimlerin de aralarında olduğu çağdaş felsefi ve hermeneutik gelenekteki yerini alarak bir çok düşünceye kaynaklık etmiş, hermeneutiği bir ideoloji eleştirisine de dönüştürme girişimiyle, bu gelenekte orijinal ve içi hala dolmaya devam eden büyük bir parantez açmıştır.

II. BÖLÜM: HEIDEGGER'E VE HEIDEGGER FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

II.1. Heidegger'in Hayatı ve Eserleri:

Felsefe tarihinin basamakları olan filozofların yaşam deneyimlerinin felsefeleri üzerindeki etkisi spekülâtif bir alandır. Oluşturdukları felsefenin ne ölçüde kişisel yaşamlarından kaynaklandığı ya da, düşünsel serüvenlerinin kişisel yaşamlarına yansımaları konusunda söylenen ve söylenebilecek pek çok şeyin ispatı mümkün değildir. Nietzsche, Schopenhauer'ın *'İstem ve Düşünce Olarak Dünya'* kitabını okumasaydı ya da Hegel'in diplomasına "felsefe alanında işe yaramaz" (Stranhern, 1998, 11) notu düşülmeseydi ne olurdu?

Bu sorular bir cevap beklentisinden çok, bize yaşamımızın çok yönlülüğünü, olası şeylerden ancak olanları üzerine konuşabilmeyi anlatıyor.

Neyse ki, Heidegger Franz Brentano'nun *"Aristoteles'e Göre Varlığın Çok Anlamlılığı Üzerine"* kitabını okumasaydı ne olurdu diye sormuyoruz. Çünkü Heidegger, bu kitabın kendi felsefesini oluşturmasında temel teşkil ettiğini söylüyor. 26 eylül 1889'da Almanya'da (Messkirch) dindar bir babanın oğlu olarak dünyaya geldi. Cizvitlerin yanında başlayan eğitimine, Katolik teoloji ile devam etti. Yukarıda adı geçen kitabı okuması, ilgisinin teolojiden felsefeye kaydığı döneme rastlar ve "Varlığın Anlamı Nedir"? temelli felsefesine dayanak oluşturur. 1911'den itibaren tamamen felsefeye yönelerek teolojiden uzaklaşmaya başlar. İlgi alanı artık felsefe, insan ve doğa bilimleridir. Alman şairlerinden; Hölderlin, Rilke, Georg Trakl, romancılardan; Dostoyevski, felsefecilerden; Sören Kierkegaard ve Friederich Nietzsche'nin eserlerine ilgi duyar (Çüçen, 1997, 14).

Kierkegaard ve Hegel ontolojisi okuması onu, varlık üzerine düşünmeye yöneltir. Bu dönemde Husserl fenomenoloji üzerine çalışmaktaydı. Heidegger; Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche'den aldığı ilham ve hocası Husserl'den etkilenecek varlık ve zaman sorusuna doğru cevabın tarihsel problem çerçevesinde ele almaya yönelir. Varlığın anlamının doğru yorumunu araştırmak için, başta Aristoteles olmak üzere Grek felsefesinden günümüze kadar yapılmış varlık yorumlarıyla ilgilenir.

1916 yılında, *'Duns Scotus Üstüne Doktora Tezi'* (Die Kategorien und Bedeutungslehre des) (Duns, Scotus-Duns Scotus'un kategori öğretisi) çalışmasını tamamlar. Çalışmasında varlığı sorgulayarak, anlam teorisinde dilin varlıkla ilişkisinin metafiziksel refleksiyon olduğunu savunur (Çüçen, 1997, 15).

1917 yılında, 1914 yılında başlayıp iki ay süren askerlik hayatına geri hizmette çalışmak suretiyle geri döner. Birinci Dünya Savaşı sürerken Heidegger askerlik ile beraber üniversitede ders ve seminerler verir. Aynı yıl evlenir ve birkaç yıl içerisinde iki erkek çocuk sahibi olur.

1922 yılında Marburg Üniversitesi'nde doçent kadrosuyla ders verir. 1923 yılında aynı üniversitede profesör olur. Nicolai Hartman ile Marburg üniversitesinde çalışma arkadaşlığı yapar. Bu dönem tamamladığı Varlık ve Zaman çalışmasında varlığın anlamı sorusuna cevap arar. 1933 yılında, 1928'de Husserl'den boşalan Freiburg Üniversitesi'ne rektör seçilir. Bu dönemde Hitler-Naziler gittikçe güçleniyordu. Ve Heidegger'inde içinde bulunduğu akademik grup tarafından destekleniyordu. Aynı yıl Heidegger, Nazilerin NSDAP partisine üye olur. Nazi politikalarını destekler mahiyette konuşmalar yapar, makaleler yayınlar. 1934'te partinin üniversite çalışmalarına müdahale etmesiyle gerilen ilişkileri, aynı yıl kopar. Bir yıldan kısa süren, NSDAP partisi üyeliği ile ilgili yorum ve suçlamalar, hayatının sonuna kadar kendisini takip etmiştir.

İkinci Dünya Savaşı ve takip eden yıllarda Heidegger, Heraclitus, Parmenides ve Aristoteles üzerine çalışmalar yapar, seminerler verir. 1947'den sonra yayımlanan eserlerinde Heidegger, varlık problemini fenomenolojik ve varoluşsal açılardan sıyrılarak ele almaya çalışır. İnsanın varlık tarafından ele geçirilişi ve kuşatılmışlığı üzerinde durur.

Heidegger'de ontoloji, varoluş ve hermeneutik birbirleriyle ilişkide, iç içe geçmiş ve birbiriyle temellenen alanlardır. Heidegger'in varoluşçu felsefe ile ilişkilendirilmesi, varlık problemini araştırması ile başlar.

Heidegger'e göre dünya, insan için tasarlanmış ve insanın içine yerleştirildiği bir mekân değildir. Dünya, insanın kendisine ilgi duyduğu bir alandır ve dünyanın varlığı, bu ilgiden bağımsız değildir. Dünya ile karşılıklı iletişimimizde, bir aile içinde, soru soran, merak eden, gözetleyen, söz veren, seven bir varlık olarak var oluruz. İnsan kendi varoluşunu tamamlayıp sonra epistemolojik yöntemle dünyayı tanımlayan bir varlık değildir. İnsan, varlık dünyasında, varlık tarafından kuşatılmıştır. Varlık insanın tasarrufunda değildir. Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta, "İnsan olsa olsa sadece 'varlığın çobanı' dır" der (Pöggeler, 1994, 26). Burada insanı varlık dünyasının merkezine koyan anlayışlara karşı çıkış vardır. Heidegger, Grek'lerden Aydınlanmaya, oradan yüzyılımız felsefesine uzanan varlığı tanımlama çabasındaki suje-obje sorunsalını yadsımayla işe başlar.

İlerleyen bölümlerde Heidegger'in daha iyi anlaşılması açısından, Heidegger'in eserlerinde sıkça kullandığı ve tezimde yer verdiğim bazı terimleri açıklamada yarar görüyorum. Özellikle Heidegger'in, varlık-dil ve felsefe-dil ilişkisine verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda bahse konu terimlerin –ki bunların bir kısmı Heidegger tarafından yaratılmıştır– Heidegger tarafından içeriklerinin nasıl doldurulduğu veya

yaratılma gerekçelerindeki içerikleri daha da önem kazanmaktadır. Başta *Varlık ve Zaman* olmak üzere eserlerinde geçen bazı terimlerin anlamları aşağıda derlenmiştir.

Ankziyete. Alm., Angst. İng., anxious: Varlığı olmayan bir şey karşısında duyulan endişe, tedirginlik veya kaygı.

Atılmışlık veya fırlatılmışlık. Alm., werfen, Geworfenheit, Wurf. İng., throw, throwness: Dünya-içinde-Varlık olma durumu. Dünya içinde tek başına olmak veya kendi geleceği ve varoluşunu yani kendi özünü gerçekleştirme için kendisine terk edilen Varlık olma durumu. Bir yere veya duruma bırakılmışlık ve terkedilmişlik.

Dünya-içinde-Varlık. Alm., In-der-Welt-sein. İng., Being-in-the-World: Varlığın kendisini fırlatılmış olarak bulduğu yer veya ortam. Varlık her zaman için bir Dünya ile varolmaktadır. Dünya-içinde olmadan Varlık varolamaz; çünkü Varlığın temel yapısı bir Dünyada kendini açığa çıkartmasıdır. Fakat bu Dünya yalnızca fiziksel dünya ya da yeryüzü değildir. Dünya ile yeryüzü arasında fark vardır. Yeryüzü diye adlandırdığımız dünya gezegeni fiziksel dünyadır. Buna karşılık Varlığın Dünyası fiziksel + ontolojik dünyadır. Kısacası Varlığın kendisini içinde bulduğu her tür varolma ortamıdır.

Ektanz. Alm., Ektanze. İng., ecstasis: Varlığın zamansallık içinde kendini varoluşsal-anlarda ortaya koyması veya meydana çıkarması. Ansal zaman.

Existentiale. Alm., Existenzial. İng., existentielle: Ontolojik varoluşa sahip Varlık için kullanılan sıfat.

Existentiell. Alm., existenziell. İng., existentiell: Ontik varlıkların ontolojik olmayan varolma haline verilen sıfat. Tek tek varolan nesneler.

“Gibi” olmak. Alm., das “Als”. İng., the “as”: Bir şey önermek veya bir şeyi bir şey “gibi” yorumlamaktır. Bu yorumlama iki çeşit olabilir. a) Hermeneutik “gibi ya da b) Apophantic “gibi”. Heidegger için yorumlama Hermeneutik “gibi” olmalıdır; çünkü önermenin ne olduğunu bu tür yorumlama açığa çıkartabilir.

Kaygı. Alm., Sorge. İng., care: Kaygı, ilgi, endişe, tedirginlik ve sıkıntı olarak, Dasein’in ontolojik yapısının temel belirleyicisidir. Kaygı, objesi veya nesnesi belli olmayan korku ve ruh-durumdur.

Ontik. Alm., ontisch. İng., ontical: varluşa sahip olmayan nesnelere verilen genel ad. Bilgi açısından ele alınan şeyler ve nesneler.

Varlık. Alm., Sein. İng., Being: Büyük harfle yazılan Varlık ile küçük harfle yazılan varlık arasında ontolojik fark vardır. Varlık (Sein), Varlığın anlamını sorgulayan olarak Dasein’in varoluşunda kendini serimler. Varlık ve varlık arasındaki fark varlıkbilim açısından ortaya konmalıdır. Çünkü varlık ontik yapıda

olup bir varoluşa sahip değildir. Buna karşılık Varlık, varoluşunu kendisi ortaya koyar. Taş, masa, ve ağaç gibi varlıklar ontik nesnelerdir ve bir varlığı yoktur.

varlık. Alm., Seiendes; seiend. İng., being, entity: Varoluşa sahip olmayan varlıklar, nesneler veya şeyler. Ontik nesnelere verilen genel isim.

Varoluş veya varolma. Alm., Existenz, eixistent. İng., existence, exist: Varlığın kendi varlık olanaklarını gerçekleştirerek varolma durumu. Otantik varolma hali. Kendisi için kendi olması.

Varoluşsal, varoluşçuluk. Alm., existenzial, Existenzialitat. İng., existetial, existatality: Varoluş veya varolma durumlarının ortaya konulma hali. Varoluşsal olagelmelerin açığa çıkması.

Zaman. Alm., Zeit. İng., time: Varlığın kendini gerçekleştirdiği sonlu süreç. Varlığın ontolojik anlamı (Çüçen, 1997,187-196)

Heidegger'in eserleri Ek 1'de verilmiştir.

II.2. Heidegger'in Çağdaş Felsefedeki Yeri ve Önemi:

Martin Heidegger, 20.yy. düşüncesine en fazla etkide bulunan filozofların başında gelir kuşkusuz.... Varlığın anlamı nedir? Bu soruya sistematik bir yanıt vermesi onun engin felsefe tarihi bilgisine ve felsefenin dil ile yapıldığı düşünülecek olursa, yine onun kavramlar konusundaki titizliğine bağlanabilir. "Dil varlığın evidir" der (Heidegger, 1998, 14). Varlık incelemesi ve varlık kavramı üzerine yaptığı etimolojik çalışmalar onu, Sokrates öncesi doğa filozoflarına yöneltmiştir. O, bugünden sorduğu bu soruyu, insanlığın felsefi serüveninin ta en başından sorgulamaya başlamış, doğa filozoflarının, varlığı önsel ve dolaysız bir biçimde kavradıklarını, Platon'la birlikte varlığın bu tür kavranışının üstünün metafiziğin etkisiyle kapandığını öne sürmüştür. Heidegger'e göre Platon, Batı metafiziğinin de başlatıcısı olmuştur. Felsefe artık, metafiziğin varlığı açıklama evreni olmuştur. Aristoteles ile devam eden bu metafizik varlık anlayışı, Ortaçağda dilsel bir anlam kazanarak, ilahi varlık alanına dönüşmüştür. Descartes ile başlayan Modern Batı Felsefesi'nin, varlığı epistemolojik temelli metafizik anlayışla ele alındığını ileri süren

Heidegger, en büyük karşı çıkışını da, Kartezyen geleneğe yapmıştır. Heideggerin amacı, Kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temelli düalist varlık anlayışını yeniden yorumlayarak-tahrip ederek-sökerek, yerine ontoloji temelli varlık kuramı geliştirmekti.

Martin Heidegger'in yukarıda ortaya koyduğumuz anlayış ve amacını daha iyi anlamamız ve açığa çıkarmamız için onun kıyasıya ve radikal olarak eleştirdiği, adına felsefe tarihinde 'Aydınlanma' denen ve 17. yy. sonlarında Descartes'le başlayan ve çağdaş felsefenin de orijinini oluşturan dönemi ve bu dönemdeki gelişmeleri iyi anlamak ve yorumlamak gerekir.

Tanrıyı her şeyin temeline koyan, kutsal kitapları ve metinleri tek bilgi ve gerçeklik kaynağı kabul eden, mutlak bir din baskısının hüküm sürdüğü Ortaçağ'ın, -bir Avrupa Ortaçağı'nın- yadsınıp, değillenip, değiştirildiği bir sürecin adıdır Aydınlanma... Ve Antik Yunan'daki sofist aydınlanmadan sonra, felsefi literatürde ikinci aydınlanma olarak yer alacaktır daha sonraları. "Tanrı öldü" (Megill,1998,169) yaşasın insan ve insan aklı parolasıyla hareket eden Aydınlanma hareketi, pek çok bilimsel keşif ve yepyeni insan merkezli felsefi düşünceler yaratmıştır. İngiliz empiristleri; Bacon, Hobbes ve Locke'nin deneyciliği ile başlayıp, Fransa da Descartes, Spinoza, Bayle, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Almanya'da Leibniz, Wolff, Lessing, Herder ve Kant ile gelişmiştir (Cevizci, 1999, 89).

İnsan ve insan aklını temel alan Aydınlanma hareketi ile, ateizm ve hümanizm geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmuş, daha önce kutsal kitaplarda bildirilen pek çok bilgi, rasyonel bir süzgece tabi tutulmuştur. Ayrıca bilimsel bilginin ne'liği ve bilim yapma geleneğinin günümüzde de benimsenen pek çok kısmı Aydınlanma hareketiyle şekillenmiştir.

“Descartes’ı modern felsefenin kurucusu ve babası yapan nedir? Descartes felsefesinde ne vardı ki felsefenin akışı ve bakış açısı değişti? Niçin modern felsefeyi Descartes’la başlatıyoruz da Bacon, Galileo, Kopernicus ya da Kepler’le başlatmıyoruz? Descartes’ı Descartes yapan nedir?

Yanıt tek kelimeyle ‘COGITO’ dur. Çünkü Descartes sonrası tüm filozoflar, felsefenin temeline cogito’nun değişik formlarını koyarak, felsefe yapmaya başladılar. Bunlar Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey ve Husserl’dir. (...)

Cogito’nun temele alınması ve bunun bilgi kuramsal bir ontoloji ile açıklanma çabası aynı zamanda bilimlere de ön plana çıkarttı. Çünkü cogito’dan hiç sarsılmadan ve açık olarak var olan kesinlik, bilimlere matematik öğelerin kesinliği olarak yansıdı. (...)

Cogito, Spinoza’da BİR, Leibniz’de MONAD, empiristlerden Locke ve Hume’da içi boş levha olan ÖZNE, Berkeley’de RUH, Kant’ta Transendental ÖZNE, Fichte ve Schelling’te BEN ve son olarak Hegel’de MUTLAK TİN oldu. Tüm modern filozoflar cogito’yu öznenin değişik formları olarak kavrayıp onu açıklamaya çalıştılar. Heidegger’e göre, tüm modern felsefe aslında Cogito felsefesinden başka bir şey değildir.’ (Çüçen, 1997, 10-11)

Yalnız Heidegger, 17. ve 19. yüzyıllar arasındaki bu genellemesinden, 19.yüzyıl sonuna damgasını vuran dört filozofu muaf tutar. Bu filozofların yaşam felsefesi anlayışlarının, epistemoloji temelli Kartezyen geleneği yerinden sarstığını ifade eder. Bu filozoflar Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche ve Husserl’dir (Çüçen, 1997, 11).

Kierkegaard; Hegel’in sistem felsefesini eleştirmesi ve bireye önem vermesi, Dilthey; tin bilimlerine önem vermesi sonucu, yaşam ve tarih kuramları geliştirmesi, Nietzsche; Batı metafiziğini ve Kartezyen geleneği acımasızca eleştirmesi, Husserl; geliştirdiği fenomenolojik yöntemden dolayı Heidegger’in bu Kartezyen gelenekten

ayırıldığı isimler arasındadır ki, (Çüçen, 1997, 12) bu düşünceler Heidegger'in "Varlık Nedir" sorusunu kurarken ve yanıtlarken, onun dayanaklarını oluşturan bilgi ve metaforlar olarak da onun düşünsel yaşamında yer alacaktır daha sonra. İşte Heidegger'in felsefesindeki temel kavram olan Varlık, ne Aristoteles'in ontolojisinde olduğu gibi realist/nesnel bir felsefe tipi, ne Ortaçağ Skolastik'inde olduğu gibi teolojik, ne de Kartezyen düşüncede olduğu gibi özne merkezli düalist bir inceleme konusudur.

Heidegger felsefesinin temel kavramları olan 'varlık, zaman, dasein, gestell' gibi kavramlar da, aynı geleneğin kavramları olamazlar. Heidegger'in hemen her kavramı çok anlamlılığı içinde ortaya koyması ve bunların herhangi birisini ilan etmemesindeki anlam da, Sokrates'le başlayan ve Aristoteles ile devam eden, 'klasik' Batı metafiziği kapsamı içinde anlaşılmasını engellemeye yönelik bir çabadır.

Heidegger'in en ünlü eseri olan *'Varlık ve Zaman'* in ilk bölümünü 1927 yılında yayınladı. Edmund Husserl'in yayımcılığını yaptığı *'Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı'*ndan yayınlanan eserin bu ilk bölümü hayli yankı uyandırmıştır. Heidegger o sıralar, Husserl tarafından başlatılan fenomenolojik felsefe hareketinin içindedir. Ancak bu dönemde bir çok düşünür, Heidegger'in, Husserl'in fenomenolojik yıllığının dümenini, ani bir hareketle yeni bir yöne doğru çevirdiğini belirtir (Pöggeler, 1994, 19).

Husserl'in felsefeyi, fenomenoloji ve fenomenolojik araştırma olarak kavramak suretiyle, felsefeden artık tasarımları ve ön kabulleri bırakıp 'şeylerin kendisine' dönmeyi talep etmesi, onun kurtarıcı girişimi olarak kabul edilir. Husserl'e göre fenomenler; tasarımsız ve çıplak olarak göz önüne getirilmeliydiler. Tüm geleneksel saplantılar ve dünya görüşlerinden kaynaklanan ön yargılar, metafiziksel eğilimlerle ve sistem kurma arzusuyla felsefe yapma etkinliğine taşınmış olan tüm ön tasarımlar, ön belirlenimler ortadan kaldırılmalıydılar. 'Şeylerin kendileri'ni görmeye açmak isteyen fenomenoloji, bu

'görme' ile fenomenlerin gösterdiği tüm değişimler içinde, değişmez olarak kalan şeyi eidos'u veya varlık'ı açığa çıkarmayı deniyordu.

Varolanın kendi varlığı içinde, bilinç etkinliği ile nasıl kurulduğunu sorgulayan fenomenoloji, kurucu ya da 'trancendental fenomenoloji'dir. İşte Heidegger'in fenomenoloji'yi çektiği yön, her şey den önce, onun transendental 'Ben'i eksistens (varoluş) olarak kavranması ile karakterize olur.

Bu yüzden olsa gerek, *'Varlık ve Zaman'* ilk kez yayımlandığında, onun felsefesi 'Varoluşçuluk' akımı ile özdeşleştirilmiş, daha sonra Heidegger felsefesinin 'varlık' felsefesi olduğu düşüncesine doğru bir kayma gerçekleşmiştir (Pöggeler, 1994, 20). Heidegger'e göre felsefe geleneği, Grek'lerden beri, insanın kendisini anlamasının, hep bir teoria'dan, hep bir transendental 'Ben'den hareketle mümkün olacağını sanmıştır ve Husserl de bu geleneği sürdürmüştür. Bu nedenle, Heidegger için Husserl'in konumlanmasını eleştirmek, bütün bir felsefi geleneği eleştirmek anlamına gelmektedir. Yani Heidegger 'Ben'i felsefi gelenekte ve Husserl'de olduğu gibi trancendental (aşkın) olarak değil, existens olarak görür.

Heidegger, 'Ben' i existens olarak görmekle anlatmak istediği şudur; insan, varlık dünyasının içinde ve diğer insanlarla ilişkide yaşayan insandır. Bu insanın düşünsel yaratım çabaları olsa da gerçekte varlık ve diğer insanlarla kuşatılmış durumdadır . Her zaman, nesnelerle etkin bir praxis içindedir. İnsan sonunun ölüm olduğunu bildiği bir yaşamda geleceğe yönelik projeler yapar. Sonsuz zaman içinde sonlu yaşamından dolayı sürekli bir kaygı içinde yaşar. Bu yüzden 'Ben' ancak ölüm, kaygı, korku, vicdan, tarihsellik vb. terimlerle ele alınmalıdır. Somut 'Ben' diyebileceğimiz bu 'Ben' tarihsel ve toplumsal bir belirlenimin etkisi altındadır. O, dışındaki her şeyle etkin bir praxis içindedir. Bu yüzden transendental 'Ben' somut ya da etkin ekzistens'i aşan, bu ekzistens kuran bir

şey değildir. Tam tersi bu transendental ben, bu ekzistens tarafından kurulan bir şeydir (Pöggeler 20, 21).

Heidegger daha sonraları bu 'etkin ekzistens'i olası yanlış anlamalardan koruyabilmek ve Kartezyen düşüncenin geleneksel anlayışından (transendental özne) ayırmak amacıyla ve en önemlisi kendi 'varlık' felsefesinde doğru tonlanmasını sağlamak için ona; -da sein (orada-olan) diyecektir. Bu söylem, Heidegger felsefesini yaşamdan kopuk, klasik metafizik gelenek içinde görenler için, onun felsefesini 'gündelik yaşamın' nabzından ve aciliyetinden uzak bulanlar için de bir yanıttır aslında. Heidegger "varlık nedir?" diye sorarken "insan nedir?" der. "varlığın anlamı nedir?" derken "insanın anlamı nedir?" diye sorar. Ancak o bunu sorarken doğal olarak kendi felsefi anlayışının ve disiplinin kavramlarıyla hareket eder.

Bir filozof için başkaları adına anlaşılır olmak, ikincil derecede bir öneme sahiptir. Asıl olan konunun başkaları için anlaşılır olması adına, söylenecek 'şey' lere ihanet edilmemesidir.

Heidegger'in dilinin, felsefe tarihindeki en ağır ve içine en zor girilebilir dil olması yaygın düşüncesinin ana kaynağı da, bu olsa gerekir. Oysa bütün bunların aksine Heidegger; felsefesinde; çağı, bugünü ve en genel anlamıyla 'gündelik yaşam'ı ilgilendiren sayısız söylem bulunmaktadır.

Örneğin Heidegger bir yazısında 'varlığı unutulmuşluk' ya da varlığın 'düşünüyor olmaması'nın (İyi, 2003, 19), Yeniçağ'ın her şeyi nesneleştirme çabasından kaynaklandığını söyler. Ve bu çaba düşünmeyi metafizik bir alana çekmektedir. Metafizik alanına çekilen düşünce, hakikati anlama çabasına girer. Varolanın nesneleştirilmesi, varolanı varlık sanan, varlığı düşünmeyen bir yanılgıya sebep olur (İyi, 2003, 19).

Heidegger'in, Kartezyen düşüncedeki transendental ben kavramı yerine ikame ettiği, Dasein kavramının serimlemesine geçebiliriz artık.

Heidegger, varlığın anlamı hakkındaki sorusunu, Dasein'in varlığının varoluşsal yapısını serimleyerek yanıtlamayı kendisine ödev edinir. Bu nedenle varlığın anlamı, Dasein'in temel yapısının ortaya çıkması ile anlaşılır.

Dasein öncelikle sürekli kendisini kendisine konu edinerek özünün ne olduğu arayışına girer. Dasein kendi özünü varoluşunda bulur. Yani Dasein kendisinin varlık olarak ne olduğu sorusuna, varoluş açısından yönelir. Çünkü varoluşu; ontolojik yapısından başka bir şey değildir. Heidegger, Dasein'in özü derken, öz kavramını, geleneksel felsefenin 'essence' kavramından, varoluş kavramını da 'existentia' kavramındaki varlık anlayışından ayırır (Çüçen, 1997, 33). Kısaca Heidegger için, Dasein'in özü onun varoluşudur.

Dasein'in temel yapısı, her tür varoluşunda, kendisine kendisini konu yaparak, her durumda ve kesintisiz olarak kendisi olan varlıktır. Dasein hiç bir zaman ve hiç bir durumda, önümüzdeki bazı nesneler gibi bir şeyin türü olarak ele alınamaz.

"Dasein'in varoluşu, özüne önseldir ve her durumda kendisidir. Dasein'in bu iki karakteristiği, onun kendisine ontik olarak ne kadar yakınsa, ontolojik olarak o kadar uzak olduğunun da göstergesidir." (Çüçen, 1997, 33). Dasein'in varoluşu ve bu varoluş yapısının incelenmesi kendini ilk bakışta psikolojik, biyolojik araştırma gibi gösterse de aslında Dasein'in yani insanın nezdinde (varoluşunda) Varlığın ontolojik incelenmesini yapmaktır.

"Dasein'in varoluşsal varlığı ve kendiliğindenliği Dünya-içinde-varlık olarak kendini temellendirebilir ve anlayabilir. Dünya içinde varlık olmak, Dasein'a verilmiştir. O kendini dünya içinde bulmuştur, bu onun varoluşsal karakteridir" (Çüçen, 1997, 34).

Dünya içinde varlık olma zorunluluğunu kendi varoluşunda barındıran Dasein, ancak kendi varlığını kendisine ve dünyasında var olanlara yönelik ilgi veya kaygısında olanaklı yapabilir.

Heidegger *'Varlık ve Zaman'*ın ikinci bölümünde kaygının, Dasein'in zamansallığını ifşa ettiğini bildirir. Fakat zamansallık ve zaman nedir? Heidegger bu soruyu geliştirmek üzere, geleneksel Aristoteles'çi zaman kavramından yola çıkar. Zaman, hareket içinde sayılmış olandır. Zaman diye bir şey varsa, onu sayan birisinin var olması zorunludur. Gerçekten de hemen tüm felsefe geleneği, zaman konusunda daima 'ruh' la ilişki içerisinde söz etmiştir. Fakat Heidegger şunu sorar; zamanın ruh'la ve Dasein'la bu ilişkisi nasıl düşünülebilir? Ben saate, ilgiden tamamen yoksun ve nötr bir halde zamanı saptamak üzere bakmıyorum. Öyleyse zaman; bir şey için zamandır (Zeit um Zu), zaman hep bizim için zamandır. Theoria'nın öğrettiği ve 'gerçek' zaman dediği şey zamansızlıktır. Zamanın sadece ve ancak bir şey için zaman olması, en nihayet, onun kendisini Dasein'in zamanı olarak göstermesi demektir. Ve bu şu da demektir. Dasein ölümlüdür, o kendisini ölüme çağıran bir şey olarak zamanı yaşar, o daima, insani/tarihsel durum (stiation) içindedir. Kısacası Dasein, sadece tarihsel olarak 'kendi' olabilir. Bu, 'kendinin'; transendental felsefenin 'kendi'si ve 'ben'i olmadığı açıktır (Pöggeler,1994,54).

Dasein, zamanın açılımları olarak, geçmişe, şimdiye ve gelecekle temas halindedir ve hepsinde izler taşır. Bu izler aynı zamanda Dasein'in varoluş uzamlarıdır. Bunlar Dasein'in tarihsellik kipi içinde yani tarihsellik kapsamında zamanı yaşamasının, onun içinde devinmesinin özgül biçimleri olarak şimdiki anın içinde geçmişe döner, geleceğe uzanır ve hatta şu anda olmak bilincini bile şimdinin içinde gerçekleştirir.

Heidegger, varlığın anlamlarını, bölümlenmesi bakımından transendental ufuk olarak düşündüğü zamanı 'temporalite' olarak adlandırır. Heidegger, felsefesini

oluştururken kendi terimlerini yaratmayı tercih etmesi burada da kendini gösterir. Zamanı, günlük yaşamda kullandığımız anlamdan ayırmak için onu Latince kökenli bir adla adlandırır. Heidegger zamanın boyutlarını da, buna uygun olarak, Latince kökenli adlandırmak ister. Örneğin şimdiki hali (prezenz, prasens) olarak adlandırılır.

"Varolanı el-altında-olan (zuhanden) veya el-altında-olmayan (unzuhanden), mevcut- olan (vorhanden) veya mevcut-olmayan (unvorhanden) olarak aldığımda onları şimdiki halde- olan ve şimdiki-halde-olmayan olarak almış olurum ki, bu demektir ki ben ilk planda şimdiki hal (prezenz) boyutu içinde gark olmuşumdur" (Pöggeler, 1994, 58).

Varlık olarak 'Varlık' hakikatini 'Zaman'a borçludur. Çünkü Varlık, ölüme varlığın (Dasein'in) şimdiki anı içine gömülmüştür. Varlık zaman içinde kendini değişik varlık tarzları olarak sunar. Bu Dasein'in her seferinde yeni bir varlıkla karşılaşmasından çok Dasein'in farklı bir kendisiyle karşılaşması sonucu olur. Dasein'in her seferinde varlığı şimdiki anda görmesi onun varlığı tam ve kökensel anlamıyla görmesi önünde en büyük engeldir. Geleneksel ontoloji varlığın bu çok çeşitli imlemlerini ancak zamanın ışığında görebileceğini ıskalamıştır.

II.3. Heidegger'de Ontolojinin Başatlığı ve 'Kaygı'nın Ontolojik Temellendirilişi.

Heidegger varlığa yönelik bir çözümlemeyi ancak varoluşsal bir analizle mümkün görür. Felsefe varlığı anlamlandırmak için usavurmayı, dedüksiyon veya klasik

mantık vb. yöntemleri denemiştir. Heidegger'e göre bu yöntemlerin tümü sonuçta bize varlığa ilişkin hiçbir bilgi vermeyen soyutlamalar olarak kalmışlardır.

Heidegger varlığa ilişkin soruşturmanın Dasein'den hareketle ve yaşamla ilişkili olması gerektiğini sürekli vurgulamıştır. Heidegger *Varlık ve Zaman* da bunu şöyle vurgular; "Temel varlıkbilim(Fundamentaontologie) Buradavarlık'ın (Dasein) varoluşsal analitiğinde aranmalıdır." (Bozkurt, 1995 113). Çünkü varlık soyutlama ile değil yaşama ile ilişkili bir şekilde anlaşılabilir ki bunu mümkün kılabilen tek varlıkta insandır. Kendi ve kendi dışındaki varlığa yönelik düşünebilme yetisi sadece insana özgüdür.

Heidegger ontolojiyi kurarken iki şeye gereksinimimiz olduğunu söyler. Bunlar; existentiel çözümleme ve existential çözümlemedir. Existentiel çözümleme, insanın kendi üzerinden düşünerek çözümleme yapması yani Dasein'in insana ilişkin varoluşsal çözümlemesini yapmaktır. Existential çözümleme ise varlığı varoluşundan hareketle çözümlemedir.

Ontoloji kendine alan olarak existential çözümlemeyi seçer ancak existentiel çözümleme yapmadan varlığın anlamına yönelik bir cevap bulma olasılığı mümkün değildir. Bunu şöyle özetleyebiliriz; varlığın anlamını ancak varolanlardan hareketle yönelebiliriz. Ve bunu ancak varlık dünyasında düşünme yeteneği olan biricik varlığın (insanın) varoluşsal analizi ile başarabiliriz.

Heidegger felsefesindeki en büyük sorunun Varlığın anlamı nedir? sorusu olduğunu ve bilginin de ancak bu sorunun ışığında görülebileceğini savunur. Heidegger ontolojinin başatlığını şu sözlerle vurgular:

"Demek ki, varlık sorununun amacı, varolanı yalnızca, şöyle ya da böyle oluşuna göre inceleyen bilimlerin değil,(...) deneysel bilimlerden önce gelen ve onları temellendiren tüm varlıkbilimlerin de olabilirliğinin önsel koşulunu belirlemektir. Her varlıkbilim(...), varlığın anlamını gerektiği gibi aydınlatmakla işe

başlamadığı ve bu aydınlatmayı temel görevi saymadığı zaman, körelir ve en gerçek amacına ihanet etmiş olur” (Bozkurt, 1995, 122).

Varlıkbilimin ancak Dasein’in varoluşsal analizi ile yapılabileceği tezi bir önceki bölümde ele aldığımız, zaman ve Dasein’in zamansallığı konusundan dolayı, bize Dasein’in çözümlemesinin olanaklarını içeren bir zemin de sağlar aynı zamanda.

Etkin egzistens olarak Dasein, kendisinin durağan, değişmez, zaman ve tarihten bağımsız bir özü olmadığını anlayınca, aynı zamanda aynı Dasein, tüm bu oluş, değişme ve tarihselliğin kendisini bir imkanlar varlığı olarak görmesini sağladığının da farkına ve bilincine varır. Bunu anlamak Dasein’in kendisi hakkındaki bilincini yapar (Özlem, 1999, 15). “V.v.Z. da ‘Varoluş’ ne anlama gelmektedir? Bu kelime, bir Varlık tarzına ona katlanarak içinde durduğu, Varlığın açıklığı için açıkta duran Varolanın Varlığını ifade eder. Tecrübesi edinilen bu katlanmaya ‘kaygı’ denir” (Heidegger, 1994,15)

Kendisini bu şekilde anlayan Dasein, artık Kaygı (sorge) olarak anılacaktır. O halde kaygı, etkin egzistens olarak Dasein’in kendisi hakkındaki bilinci olmaktan da öteye bizzat Dasein’in kendisidir (Özlem, 1999, 15).

"Heidegger Kaygı olarak Dasein'i; 'teorik' bir söylem içerisinde belirlemeyi reddeder. Kaygı olarak Dasein, hep bir çevre (Umwelt), bir yaşama dünyası (Lebenswelt) içerisinde. Ve en önemlisi, onun bir 'dünyayı-istemesi' (Umwillen) vardır. O dünyayı belli bir heyecan ve iştiağ doğrultusunda, her ne kadar kalıcı olmadığını bilincinde olsa da, biçimlendirme iradesine sahiptir. Onun Varlık'a yönelttiği soru, teorik olmaktan önce pratik bir sorudur (...) 'Kaygı' teriminin kendisi, durağan bir seyre, temâşâya gönderme yapan 'teori' ye (theoria: seyretmek, temâşa etmek, nazar etmek) değil; duyguya, heyecana, irâdeye, yönelime (Intention), iştiağa ve bunların hepsini içerecek şekilde 'praksis'e gönderme yapar. Heidegger için, Kaygı olarak İnsan-Özne, kendisiyle, diğer Dasein'lerle ve şeylerle hep 'birşey-için-olma' ya (Um-zu-sein) bağlı bir ilişki içindedir" (Özlem,1999, 15-16).

Kaygı, tarihin içinde olmak, zamanın içinde olmak , hem kendisine hem de bu kendisi ile ötekilere ve diğer şeylere yönelen Dasein'dir. Kaygı Dasein'ı etkin ekzistens kılan bu şeylerin tümüdür. Yani kaygı etkinliktir, hatta praksisttir. Dasein değişmez kalıcı bir özünün olmadığını veya özünün kesintisiz bir akış içinde sürekli değiştiğini ve bu sürekli değişen özünün Varlık'a yöneltilen soruyla ilişkili olarak yeniden ve yeniden belirlemesi gerektiğinin bilincinde olduğu ve tüm bunlardan dolayı da sürekli huzursuz olduğu için kaygıdır.

Dasein'ın etkin eksistans oluşu ve bu oluşun olanaklarını kullanması dolayısıyla tasarlanmış hazır bir mekan olmayıp tasarımı Dasein'ın eylemleri ile değişen, dönüşen ve şekillenen bir yapıya sahiptir. Dünya ile karşılıklı iletişimimizde bir aile içinde, soru soran, merak eden, heyecan duyan, isteyen, reddeden, söz veren, seven ya da nefret eden bir varlık olarak var oluruz. İnsan kendi varoluşunu tamamlayıp sonra, epistemolojik yöntemle dünyayı tanımlayan bir varlık değildir. Dasein 'kaygı' dır. Ve dünya bu kaygı ile şekillenir. Çünkü Dasein bir varlık türünün örneği değildir, o bu evrende var olmaktır (in-der-weltsein). Bu evrende varolmak demek 'kaygı' dır. Zira 'kaygı'nın nesnesi yoktur, kaygı bir durumdur, bir belirsizliktir, korku gibi değildir (Çüçen, 1997, 42). Korkunun bir nesnesi vardır. Şundan ya da bundan korkulur. Oysa kaygının böyle bir nesnesi yoktur. Kaygı bu dünyada olmaklığımızdan kaynaklanan bir durumdur. Ve bu dünyada olan herkes -adı saptanmamış, kimliği ve kişiliği belirsiz, gelişigüzel: Das mann- (Bozkurt, 1995, 118) varolmak temelinde kaygıyı taşır. Kaygının birinci türünde Das mann, toplumda ortalama bir kişiliğe işaret eder. Das mann varlığın yapısının bilindiğine, bütün bireylerin bunu kavrayabileceğine inanır. O bütün değerleri yadsır, gerçeğin önemini küçümser ve varoluşu olabildiğine basit bir noktadan ele alarak toplumda bu konuda değerler oluşmasını engeller.

Bu yönleri onu kendine ve evrene yabancılaştırır (Bozkurt, 1995, 118). Bu noktada Heidegger'in *Das mann*'ı, Nietzsche'nin cahil insanı –doğru bilgiyi edinme konusunda korkaklık gösterme- olarak değerlendirmesine benzetilebilir. Kaygının ikinci türünde *Das mann*'da vicdan, ahlâk ve ölümle ilgili sorgulamalar başlar. *Das mann* bütün canlıların öleceğini düşünerek avunmaya çalışır (Bozkurt, 1995, 119). Ama herkesi ölüme taşıyan, aynı şekilde kendisini de ölüme çağıran zamanı bilen insan, sıkıntı ve endişeyle yüzleşir.

Ölüm, insanın doğar doğmaz taşımaya başladığı varolma tarzıdır. O, varlığı için bir gerekçeye ihtiyaç duymaz. Ölüm herkes için kişiseldir ve herkes kendi adına onunla yüzleşmekten kaçınır. Ölümle yüzleşme endişesi *Dasein*'in Dünya-İçinde-Varlık olmasını sağlar (Çüçen, 1997, 62). Kaygıyla temellenen ölümün günü birlik yaşamda üstü örtünmeye ve gizlenilmeye çalışılır. Bir *Dasein*'in ölümü, onu diğer *Dasein*'lar için önünde-hazır nesne durumuna getirir. Diğer *Dasein*'lar bunun tecrübesini 'Varlığın Anlamı Nedir?'e yöneltirler (Çüçen, 1997, 61). Kaygı, Dünya-İçinde-Varlık olmanın zorunlu başlangıcıdır.

Varlığın anlamı nedir? sorusunu Heidegger'i ta en başından *'Varlık ve Zaman'da* , varoluşsal bir analize yöneltir. İnsan gerekçeleri temellendirilmemiş bir şekilde kendini dünyada var bulur. Shakspeare 'in Hamlet'e dedirttiği gibi : 'olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu'. Olmamak durumu üzerine çok sığ veya çok derin söylemler olasılık dahilindedir. Ancak konumuz 'olmak' çerçevesinde işlenecektir. Olmaktan temellenen problemler –ki bu tüm problemleri zorunlu olarak temellendirir- karşısında insan dünyayla ilişkisini sorgular. Sartre'ın İnsanı :”dünyada iyi gitmeyen bir şeyler vardır”. (Bozkurt, 1995, 130) la varoluş sorgusuna girer ve dünyanın acımasız düşmanca ve saçma olduğu tespiti ile devam eder. Dünyanın bizde yarattığı öncelikli tepki güvensizliktir ki Heidegger de buna benzer bir söylem içindedir. “ölmeğe hüküm giymiş

bulunmak biçimindeki durumunu bilebilen bir kimse için, bir iç sıkıntısı duygusu doğar” (Foulpule , 1995 , 48) . Kaygıyla devam edecek bu iç sıkıntı, Dasein’ı ilgi duymaya, yönelmeye ve projelerini yaratmaya iter. “o, tek ve yalnızdır. O birey olarak kendi varoluşuna yönelendir” (Çüçen, 1997, 176). Kimse insana dünyaya gelmeyi isteyip istemediğini sormamıştır. Dünyada oluşumuz bir zorunluluktur. Bu oluş, cansız veya hayvanların oluşundan farklıdır. İnsan, dünyayla bir tür karşılaşma ilişkisi içine girer. Dünya-içinde-Varlık olmakla insan dünyayı var eder. “dünya bir insan ürünüdür, insan yaratmasıdır. İnsan ortadan kalkar kalkmaz dünya da ortadan kalkar”(Bedia, 1994, 216) Çünkü insan varlığın bir anlamı olduğundan hareketle varlığın anlamını sorgular, onu anlamlandırma çabası içine girer. Bu çaba Dasein’ı kendisini sorgulamaya iter. Dünya-içinde-Varlık olarak sebebi belirsiz (belki ölüm) bir kaygıyla yaşar.

Dünyaya atılan veya fırlatılan insan sadece kendine ve projelerine karşı sorumludur. Varlığını bu iki durum haricinde başka bir şeye borçlu değildir. Başka bir deyişle, dünyada yapıp etmeleriyle ilgili hiç kimseye verilmiş bir sözü yoktur. Bu bağlamda insan bu fırlatılmışlığıyla özgürdür.

Heidegger felsefesinin temel karakteri olan ontoloji, yukarıda değinildiği üzere ölüm sorgulamasında da kendini gösterir. Dasein’ın çözümlenmesi yapılırken onu varlık dünyasından soyutlamadan, varlığın anlamı nedir?, insan nedir?, ölüm nedir? vb. soruların tümü bir döngü içinde gerçekleşir. ‘Varlığın Anlamı Nedir?’ ile başlayan soru yaşam felsefesi dalıyla budaklanır.

Görüldüğü üzere Heidegger felsefesinin temel karakteristiği olan ontoloji, Dasein’ın çözümlenmesi ile oluşan-oluşabilen soyutlamacı olmayan ‘yaşama kaynaklı’ olmasıyla tüm geleneksel ontoloji anlayışlarından radikal bir biçimde ayrılır.

III. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN HERMENEUTİĞİ VE HERMENEUTİĞİN ONTOLOJİK ALANA ÇEKİLİŞİ

III.1. Heidegger'in Hermeneutik Gelenekte Yarattığı Temel Değişim

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere Schleiermacher'la başlayan 'felsefi hermeneutik' geleneği, W. Dilthey'in 'tinsel bilimleri' temellendirme girişimi içinde temel yöntem olarak kabul edilmiş, sınırları ve kapsamı genişletilmiş olmasına rağmen epistemolojik sınırlamaları ve metodolojik yasaklamaları aşamamıştır. İşte Martin Heidegger'in yazılarıyla birlikte hermeneutik yaklaşım ve söylemde temel bir değişme gerçekleşir. Öyle ki bu temel değişim Heidegger'den sonra, 'hermeneutik gelenek' olarak adlandırılan sürecin de seyrini belirler. Heidegger yukarıda bahsedilen epistemolojik sınırlamaları ve metodolojik yasaklamaları aşmak için, hermeneutik analizi varlık sorununa çevirir. Hermeneutik artık Heidegger'de, Dilthey'de olduğu gibi insan bilimlerinin epistemolojik temellerinin keşfedilmesine veya tinsel bilimleri içinde objektif bilgiye götürecek yöntem ilkelerine yönelmez. Artık yöntem, bu tür bilgiye veya bilme iddialarına temel teşkil eden ontolojik şartların ifade edilmesi olarak değişir. Daha sonraları hermeneutik gelenek içindeki tartışma veya rekabetlerin odağını da bu iki temel yaklaşım oluşturur. Epistemoloji temelli ya da ontoloji temelli hermeneutik... Hatta hermeneutik, Heidegger'de Dilthey'de olduğu gibi bir 'yöntem' olmaktan çıkıp insanın 'varlık tarzı', 'dış dünyaya açılma' tarzı olarak konumlanır. 'Varlık analitiği' olarak, Dasein'ın hermeneutliği bu yüzden Heidegger'e göre 'evrensel fenomenolojik ontoloji' olarak bilinen felsefe için kalkış noktasıdır. Başka bir söyleyişle; varlığın anlamının örtüsünün kaldırılması olarak, temel ontolojiye giden yoldaki ilk adım, varlığın; anlama ve yorumlama faaliyetlerini içerdiği yapılara yönelik bir hermeneutik soruşturma olacaktır.

Heidegger'e göre anlama, bu dünya içinde olmamızla kendini ortaya koyar ve temellendirir. Dünya içinde varlık olma, Dasein'a verilmiştir. Dasein kendi dünyası içinde ontolojik olarak vardır ve bu onun yazgısıdır (Çüçen, 1997, 35). Ontolojik olarak varolan Dasein imkanlar dünyasında yaşar. Bir anlama imkanı olarak 'yorumu' anlamının yansıması ve gerçekleşmesiyle bulur. Yorum, anlamaya yansımış şeyin dile gelmesidir. Yorum, daha önceden anlaşılmış olan şeyi açar. Yorum, önceden anlaşılmış olanın, Dasein'ın, dünya-için'de olmasından kaynaklanması çerçevesinde ortaya çıkar. Yorum, bir şeye yönelim esnasında anlama temelinde ortaya çıkar. Yani bir şeyi algıladığımız anda, onu anlama temelinde yorumlamış da oluruz. Bu bağlamda klasik olarak bilinen; algılama, anlama ve yorumlama sıralaması Heidegger'in hermeneutik yaklaşımında yer bulmaz. "Yorum daha çok, anlamının ön-anlama yapılarıyla önceden anlaşılan şeyin ifşa edici ifadesi olarak görev yapar" (Ormitson-Schrift, 2002, 22).

"Varlık ve Zaman'da Heidegger, temsili düşüncenin özne-nesne ilişkisini, Dasein ontolojisi üzerine kurduğu temel ontolojiden hareketle eleştirir. Burada varlık sorusu, metafiziğin ve modern bilimin örttüğü varlığı açmak üzere geliştirilmiş bir araç, Dasein ontolojisi de bu soruya yanıt bulmaya açılan geçittir. Heidegger, varlık sorusunu ve anlamını 'zaman'la birleştirir. Başka bir deyişle varlığın anlamını teslim eden zamandır. Diğer yandan Dasein, bizzat kendi varlığı itibarıyla Varlık'a olan ilişkisinden geçerek, yani varlığın farkında olduğu, varlık sorusunun kaygısına düştüğü ve ona kendisini anlayarak açtığı sürece kendisi olabilir. Kısacası, anlayarak, kendisini varlığa açan uyarlayan birşeydir. Fakat başka varolanlar arasında herhangi bir şey değil, varlığın açabileceği bir açıklıktır. Dasein'la kurulan, aynı zamanda Dasein'ı da kuran bu süreç 'aşkınlık'tır. Dasein kendisi de dahil, bütün var-olanları aşarak, onların varlıklarını anlayarak varlığa ulaşır. Yoksa; dünyanın karşısında kendisi özne, şeyler de nesneymiş gibi durmaz. Geçmiş, gelecek, şimdi ve buna bağlı olarak varlık, Dasein'ın anlaması ve yorumlaması ile burdalaşır. "Böylece, ancak bir düşünce hali, anlama, yorumlama ve söylemle kurulabilecek en derin, en kökensel hakikate Dasein'ın açıklığı içinde ulaşılabilir. Yani hakikat özünü yegane hakikatten, Dasein'ın varlığından alır" (Nalbantoğlu, 1997, 126).

Görüldüğü üzere Heidegger, Dilthey'in 'yaşama' kavramı yerine varoluşu koyuyor ve varoluşun tasarlanan, teorik akıl yoluyla özne-nesne ilişkisi içinde kavranan bir şey olamayacağını dile getirerek, 'anlama'nın insanın düşünsel bir yetisi olmayıp, insan varoluşunun temel hareketi olduğunu vurguluyor. Heidegger'e göre varoluş, insanın sahip olduğu tüm olanakların dışlaşmasıdır. Böyle olunca insan evreni ya da dış dünya diye adlandırılan şeyi değil bizzat, kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta ve anlamaktadır. Yani insan hermeneutik yapmaktadır. Böylece Heidegger'de hermeneutik, insanı varoluşun bizzat kendini anlama biçimi olur.

Heidegger'in 'Varlığın Anlamı Nedir?' sorusuyla felsefe yapmaya başladığını, Varlığı sorgulamayla ve onu yanlış yorumlamalardan kurtarma çabasıyla devam ettiğine daha önce değinmiştik. Heidegger, Batı metafiziğinin insanın özü ve yapısını, varlıkla içiçe olduğunu ve varlıkça hükmedildiği gerçeğini yadsıdığını söyler (Nalbantoğlu, 1997, 127). Heidegger'e göre Platon'la başlayan batı metafiziği varlığın anlamını mutlak tinde, Kant sonrası filozoflar ise Cogito'da aradılar (Çüçen, 1997, 11). Bu durum varlığın değil, sürekli varolanın sorgulanmasına yol açmıştır. Varlık evinden uzaklaşmış, dil de rastgele araç olarak kullanılarak tüketilmiş, varlığın içi boşaltılarak insanın varlıkla ilişkisi tamamen tahrip edilmiştir (Nalbantoğlu, 1997, 127).

Adile Arslan, 'Patikalar' adlı kitaptaki yazısında Heidegger'in felsefesi boyunca eleştirdiği, Batı metafiziğinin, varlığı değil de varolanı sorguladığı suçlamasına rağmen, onun logos-merkezciliği ve hakikati Batı metafiziğinin etkisinden kurtaramadığını ve beraberinde varlık felsefesinin de aynı yerde kaldığını söyler. Dasein kavramıyla metafiziğin çerçevelerini yerinden oynatabilmiştir ancak kendisi de her şeyi Varlık ve hakikate bağlayarak yeniden aynı çerçeveye döndüğünü söyleyerek eleştiride bulunur (Nalbantoğlu, 1997, 154).

Heidegger'in hermeneutik yaklaşımını diğer eserlerinde olduğu gibi '*Tekniğe İlişkin Soruşturma*' adlı makalesinde de bulabiliriz. Heidegger makalenin hemen başlangıcında "Tüm düşünme yolları, az veya çok farkına varılabilir şekilde, dil aracılığıyla olağandışı bir tarzda, dil içerisinden yol gösterirler. Biz tekniğe ilişkin bir soruşturma yapıyoruz ve onunla serbest bir bağıntıyı hazırlamak istiyoruz" (Heidegger, 1998, 43) der. Heidegger burada soruşturmanın kendisinin dil içerisinde gerçekleşmesi ve dil aracılığı ile yapılması dolayısıyla hermeneutik bir etkinlik olduğunu vurgulamak ister. Zira o bunu gerçekleştirirken doğrudan *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'nın yalnız şimdiki zamanda bizim için anlamını sorgulamakla yetinmeyip başka çağlarda varolan tekniğin o çağlardaki düşünme yöntemleri ile ne olup olmadığı sorusu da bizim için yanıtlanması gereken zorunlu bir soru olarak görür.

Örneğin Heidegger tekniğin hem araçsal hem amaçsal anlamları arasındaki ilişkide yaptığı soruşturmada, tekniğin hem eski çağlarda hem de modern çağlarda aldığı anlamların dökümünü yapması ile aslında şimdiye değin gerçek anlamda tekniğe ilişkin bir soruşturma yapılmadığını da vurgulamış olur. " (...) tekniğin 'tinsel yönden elde tutmak' gerekir. Ona hakim olunmalıdır. Tekniğe hakim olma iradesi ne kadar elzem hale gelirse teknikte o kadar insanın denetiminden kaçıp kurtulma tehdidinde bulunur." (Heidegger, 1998, 45) Heidegger zaten Batı metafiziğine yaptığı genel eleştiride de benzer bir sıkıntıyı vurgular. Heidegger tekniğin araçsal ve amaçsal anlamlarını sorguladıktan sonra tekniğin sadece bir araç olmadığından dem vurur. " teknik, gizini açmanın bir tarzıdır. Buna dikkat ettiğimiz taktirde tekniğin özü hakkında tamamen başka bir alan bize kendini açar. Bu alan, gizini- açmanın, yani hakikat- olmanın (Wahrheit) alanıdır." (Heidegger, 1998, 52) bahsedilen bu hakikat olmanın alanı bizzat hermeneutiktir. Biz tekniğe ilişkin sorgulamada tekniğin ne olduğu yada bizim için ne anlama geldiği sorusunu

sorgularken gizini açmanın, yani hakikat olanın şahitliğini yaparız. Bu şahitlik hem sorgulayıcı hem yorumlayıcı hem de anlamlandıran bir şahitliktir ki bu aynı zamanda bizi şahit olduğumuz şeyin faili de yapar.

Heidegger, *'Varlık ve Zaman'*'da ise Varlığın anlamını, bir imlemler çok çeşitliliği olarak görmek ve bu imlemleri birbirinden ayırmak, öncelikle de yerel ontolojilere ve tek tek bilimlere temel oluşturacak ve insani ilişki ve tutum tarzlarının bir düzenini mümkün kılacak bir 'varlık bilimi' ortaya koymak ister. Heidegger'in varlık sorunu, varlığın 'anlamına' ilişkin bir sorun olarak ele alma fikri onu daha en başında hermeneutik gelenekte; 'hermeneutik döngü' denen bir problematiğe dahil eder. *Varlık ve Zaman'*ın daha ilk sayfalarında sorulan 'varlığın anlamı nedir?' sorusu, ancak onun bir anlamı olduğu varsayımına ya da önyargısına sahip olmasıyla, ortaya konabilecek bir soru olmasıyla 'hermeneutik döngü' bahsine girilmiş olur.

Heidegger'e göre yorum daima bir önceden sahip olma, ön-görünüş ve bir ön anlayıştan hareket eder. Heidegger'de yorumlamanın algı ile aynı anda olduğuna daha önce değinmiştik. Ön-kavrama, yorumlayıcı eyleme başladığımız anda elimizde hazır olarak bulunur. Ön-görünüş, sahip olduğumuz görünüş noktası, yorumlama eylemine soktuğumuz perspektifimizdir (Ormitson-Schrift, 2002, 23). Önceden sahip olmayı daha anlaşılır kılmak için aşağıdaki örneği inceleyelim:

"Amacımız Kafka'nın bir kısa hikayesini yorumlamaktır. Sizin peşinen sahip olduğunuz şey; diliniz, edebiyata iştirakınız vs. olacaktır. Ön-görünüşünüz; edebiyat türüyle ilgili anlayışınız, siyasi ideolojiniz vs. olabilir. Ön-anlayış Kafka'nın diğer eserlerine aşinalığınız, bir yazar olarak Kafka ile ilgili düşünceniz vs. olabilir. Her bir peşinen sahip olduğunuz yapı hikayeyi yorumlama tarzınızda bir rolü yerine getirir". (Ormitson-Schrift, 2002, 23)

Örnekte görüldüğü üzere, önceden sahip olma başlığında bizde varolan ön-görünüş, anlayış, eylem ve yönelimlerimizde ortaya çıkar. Heidegger 'orada duran şeyin', Dasein'ın (Ormitson-Schrift, 2002, 23) yorumlamaya yönelirken, onun, anlaşılması kolay bir önceden sahip olmayla davrandığını söyler.

Ontiko-ontolojik yapıdaki Dasein (Çüçen, 1997, 31) bir anlama sahiptir. Anlam, nesnelerle ilgili bir özellik olmaktan çok, Dasein'ın varlığıyla ilgili bir durumdur. Anlamlı veya anlamsız olmak Dasein'a özgüdür. Kafka örneğinde değinildiği üzere ön-anlama yapılarında ortaya çıkan anlam, oradaki varlığı yani Dasein'ı ortaya çıkaran yorum olarak açılır. "Anlam, epistemolojik bir kategori değildir –anlam, anlama olarak varlığın birşey olma- yapısını dile getiren Dasein olarak doğan Dasein'ın ontolojik yapısının parçasıdır" (Ormitson-Schrift, 2002, 25).

Heidegger *'Varlık ve Zaman'*da yorumsamanın yöntem olarak değil, gerçek anlamıyla ele alındığını söyler (Nalbantoğlu, 1997, 127). Heidegger hermeneutiğe ilgisinin öğrencilik yıllarında başladığını söyler. Birinci Dünya Savaşı öncesinde dışa vurumculuğun yükseldiği yıllarda, Hölderlin ve Trakl'ın şiirleri ve Husserl ve Brentano'nun çalışmalarından dolayı varlık sorusuyla karşılaştığını, yorumsamanın (hermenetic) ise, teolojik çalışmalardan ve Dilthey ve Schleiermacher'dan dolayı ilgi duyduğunu, kutsal kitaplarla teolojik-spekülatif alana hep ilgi duyduğunu, bu ilişkinin dil ile varlık arasındaki ilişkiyle aynı olduğunu ifade eder (Nalbantoğlu, 1997, 161-162).

"Heidegger, Varlık ve Zaman'dan sonra, yorumsama (*hermeneutic*) ve fenomenolojiyi terk etse de, yorumsamanın kökensel olarak hep varolduğunu, yorumsama ve dilin aynı şey olduğunu, zaten *'Varlık ve Zaman'*da da yorumsamanın, bir yöntem olarak değil kökensel anlamıyla yereldiğini söyleyecektir (...): Heidegger'e göre 'dil varlığın evidir' ve o aynı zamanda 'bir yorumsama' ilişkisidir. Ya da dil ve yorumsama aynı şeydir; insan özünün Varlık (Sein), Varoluş (Existenz) ve varolanlar (seiende) la yorumsamacı ilişkisidir. Sözü

edilen 'ilişki' öyle matematiksel, mantıksal bir neden-sonuç ilişkisinin çok ötesinde, insanın ikileme ile ilişkisi içinde varolması anlamına gelmektedir. İnsan tam da varoluşu ile kendisini yazgıdüzene bağlayan gereksinir ve aynı zamanda onun tarafından gereksinilir. Bu ilişki içinde varolabilmesi gel-gitleri getirmesiyle, mesajı alıp kollamasıyla mümkündür. Aynı zamanda bu, insanın sözü edilen ikilemeyi kollaması için yine çağırın tarafından gereksinilmesi ve kullanılması anlamına gelir. Var-olanlar ve varlık ikilemesi, açıklığın, varolan şeylerin ve varoluşun insan tarafından açılıp yayılacağı bir açıklıktır. İşte salt anlamlandırma, gösterme işareti olmaktan öte varolana ilişkin bir ima, bir ipucu olan sözcüklerde ölümlülerin yavaşça gidip geleceği bu açıklıkta salınırlar (Nalbantoğlu, 1997, 128).

“Dünyadaki-Varlığın, *Dasein*’ın özünü kuran, onu diğer var-olanlardan ayıran, işte dil-dünyada, yani yeryüzü, gökyüzü, insan ve tanrıları bir araya getiren söyleşide yerleşmedir. Böylece dil, insan ve dil arasındaki bir ilişki olarak düşünülemez” (Nalbantoğlu, 1997, 128-129). Heidegger’de dil sadece *Dasein*’ın dünya içindeki varlıklarla ilişki kurmasından öte varlığın özü üzerine düşünmektir. Dil, *Dasein*’ı diğer tüm varlıklardan ayırır. *Dasein* ancak dil sayesinde yeryüzündeki şeylerle ilişki kurar, yüzleşir ve kendisini düşünür. Bu açıdan Heidegger dili, varlığın ve *Dasein* varolmalarının temeline koyar.

Heidegger’e göre bir şeyin ontik açıdan bilinmesi, o şeyi varoluşsal yapmamaktadır. Bir şeyi varlık için-olanaklılığı açısından ele almak ve ona ilgi duymak, o şeyi varoluşsal yapısında bilmeyi ve kavramayı da içerir. Bilmek veya anlamak, *Dasein*’ın kendi varlığının olanaklarını görmesi ve onları kullanmasıdır. *Dasein*’ın olanakları, onun projelerine, tasarımlarına ve planlarına yönelmesidir. Varlık içine atılmış *Dasein*, kendi tasarımları ve projeleriyle kendi varlığının olanaklarını (potansiyellerini) anlar. Böylece *Dasein* her zaman kendini anlar ve yine her zaman kendini kendi gelecek tasarımlarıyla anlamaya devam eder.

Dünya-içinde varlık olarak Dasein'ın kendini bir olanaklar dünyasında bulduğuna daha önce değinmiştik. Dasein, kendini içinde bulunduğu bu imkan ve olanakları geliştirme çabasına girer. Varlık olarak kavranmasını ve anlamasını geliştirir. Bu, kendini anlamayı geliştirmesi Dasein'ın kendini yorumlamasıdır. Yorum, anlama ve bilmeye dayanır. Olanaklar dünyasında Dasein kullanıma hazır nesnelerin ne için olduklarını yorumlar. "Dasein, önsel olarak anlayan ve yorumlayandır. Birşeyi birşey olarak yorumlama, Dasein'ın kullanıma-hazır-nesneleri ön-sahip olmasına (fore-having) öngörmesine (fore-sight) ve ön-kavramasına (fore-conception) bağlıdır. Önsel olarak Dasein'a verilen, sahip olma, görme ve kavrama, Dasein'ın temel varoluşsal yapısıdır" (Çüçen, 1997, 43).

Dasein'ın, olanaklar dünyasında hem kendini hem de kullanıma hazır nesneleri yorumladığını daha önce anlatmıştık. Zira Heidegger 'Varlığın Anlamı Nedir?' diye sorduğunda, varlığın bir anlamı olması gerektiği gibi ön-sahip olmayla hareket ettiğini yani 'Varlığın Anlamı Nedir?' sorusunu sorduğunda hermeneutiğe de giriş yapmış oluyor. Dasein, anlamı, yorum formunda serimler. Bu bakımdan yorum daima önceden varolan yapılar tarafından oluşturulmuş bir ön-anlamada temellenir (Ormitson-Schrift, 2002, 23). Heidegger anlama ve yorumlamanın yarattığı bir dairenin varlığı problemini kabul ederek sorunun, bu daireden kurtulmak olmadığını söyler. Dasein karşı karşıya kaldığı şeyleri, kendi kavrayış imkanları içinde ele almalı, bu şeylerin işleyiş tarzını ortaya çıkaracağının farkında olmalıdır (Ormitson-Schrift, 2002, 23).

III.2. Varlığın Mekanı Olarak ‘Dil’

Heidegger, modern insanın Varlık’la ilişkisinin temelinde Varlık’ı düşünmek olduğunu unuttuğunu, oysa Varlık’la serbest bir ilişkinin ancak onu düşünmekle ve dil aracılığıyla mümkün olduğunu söyler. Varlık’la insan arasındaki ilişki dille kurulur. Dil burada nesneleri sadece adlandırma ya da kupkuru bir soyutlama değildir. Dil, Varlık’ın zaman içinde kendini farklı şekilde serilmediği bir alandır.

Varlık ile insan arasında dil aracılığıyla gerçekleşen karşılıklı bağıntı, bu yüzden, bir yeniden görünüşe çıkmanın vuku bulduğu her zaman, değişir ve dönüşür. Yine bu yüzden, dilin kendisi de hep yoldadır. Dilde sözcükler sabit kalmakla birlikte, bu sözcüklerin anlamları, Varlık’ın her yeniden görünüşe çıkmasında değişir. Sözcüklerin çokanlamlılığı, Varlık’ın her defasında kendisini yeniden görünüşe çıkarmasından ötürüdür. Dolayısıyla insanın Varlık’la kurduğu ilişki, tarihsellik içerisinde, bizzat dilin tarihselliği dolayımında kurulabilir. Öyle ki, sahici düşünme tam da bu yüzden bir soyutlama ve açıklama etkinliği değil, bitimsiz bir anlama etkinliğidir. Varlık, onunla bağ kuran insan için daima bir tarihsellik kipi içerisinde o insana açıktır. (Özlem, 1997, 15)

Heidegger, yarattığı terimolojide de sözcükleri çok anlamlılık veya tarihsel kökenleriyle sunmayı tercih eder. Bu iki yaklaşımı da hermeneutikle doğrudan ilişkilidir. Sözcüklerin tarih boyunca içerdikleri anlamlar değişir ve bu yüzden geçmişte yazılmış bir metni okuduğumuzda onun gerçekliğini ıskalama olasılığımız yüksektir. Zaten hermeneutiğin çözüm bulmaya çalıştığı problem de budur. Heidegger de tam da bu sebepten dolayı terimleri hem çok anlamlılık hem de tarihsel kökenleriyle ortaya koymaya çalışır. Heidegger daha felsefenin tanımını yaparken bile hermeneutikle ilişkili bir yöntem izler.

Şimdi göstermek istediğim yol, direkt olarak önümüzde durmaktadır. Ve onu sırf çok yakın olduğu için zor buluyoruz. Ama onu bulduktan sonra bile hala ne yapacağımızı bilmez halde üzerinde yol alacağız. Soruyoruz : nedir bu-felsefe?

Şimdiye kadar 'felsefe' sözcüğünü sıkça kullandık. Artık 'felsefe' sözcüğünü aşındırılmış bir başlık olarak kullanmayıp bunun yerine 'felsefe' sözcüğünü kaynağından dinlersek, o zaman şu duyulur: *philosophia*. 'Felsefe' sözcüğü şimdi Yunanca konuşuyor. Yunanca sözcük, Yunanca sözcük olarak bir yoldur. Bu yol bir yandan önümüzde durmaktadır, zira bu sözcük bizden çok zaman önce konuşulmuştur. Öte yandan artık gerimizdedir, çünkü bu sözcüğü hep duymuş ve söylemişizdir. Buna göre Yunanca sözcük *philosophia*, üzerinde yolda olduğumuz bir yoldur. Ancak, Yunan Felsefesi hakkında birçok tarihsel bilgiye sahip olmamıza ve yayabilmemize karşın, bu yolu biz sadece belli belirsiz tanımaktayız, *philosophia* sözcüğü felsefenin ilk olarak Eski Yunan Uygarlığı'nın varlığını belirlemiş şey olduğunu bize söylemektedir. (Heidegger, 1995, 28-29)

Heidegger, '*Nedir Bu Felsefe*' adlı kitabında 'felsefe nedir'i sorgularken adını zikr etmesede hermeneutik yapar. Heidegger, Dilthey gibi hermeneutik yöntemin özünde bir çaba olduğuna işaret eder. Çünkü alıntıda da değinildiği üzere Yunan Felsefesi hakkındaki bilginin zenginliği bile *philosophia'nın* neliği üzerine kesin bir ifade kullanmamızı sağlayamamaktadır.

Önceki alıntıda Dasein'in anlama ve yorumlama yapısının üç ayağı olduğundan, bunların; ön-sahip olma, ön-görme ve ön-kavrama olduğuna değinmiştik. 'Varlığın Anlamı Nedir?' sorusunun yorumu da bu üç önsel yapıda şekillenir.

"1- Önsel olarak sahip olma; varlığın anlamı hakkında soru sorulmasıdır.

2- Varlığın anlamını Dasein'in analitik serimlemesine indirgemek, yorumlamanın ön-görmesini içermektedir.

3- Dasein'in varlığın anlamının zamansallık açısından ele alınıp yorumlanması ise ön-kavramsallaştırmayı gerektirmektedir.

İşte yorumlamanın bu 'önsel' üçleme yapısı bir tür hermeneutik döngü problemini ortaya çıkarır" (Çüçen, 1997, 44).

Yorumlamanın bu üç ayağı, hermeneutik daire problemini yaratır. Yani ön-sahip olmayla, anlamın üç ayağıyla, anlama ve yorumlama faaliyetine girdiğimizde

hermeneutik dairede tekrar anlamaya döneriz. Bu daireden kurtulmamız mümkün değildir ve böyle bir çaba içine girmemizin de gereği yoktur. Amacımız bu daire içinde doğru olarak kalmayı başarmak olmalıdır (Ormitson-Schrift, 2002, 23).

"Varlık ve Zaman'ın analitiğinde anlama ve yoruma verilen ikilik statüsü Heidegger'i tezin (Ausage; önermenin, çev.), ikincil bir yorum tarzı olduğu sonucunu çıkarmaya götürür. Yorum gibi önerme de, anlaşılabilirliğin dile getirilişi olarak söylem (Rede) içinde temellenir. Fakat önermeler -bununla Heidegger 'S p' dir' (onun örneği, 'çekiç ağırdır' önermesidir) formundaki tasdik edici önermeleri kasteder- türetilmiş iddialardır, çünkü yorumlar gibi onlar da önceden varolan-anlama yapılarında temelleniyorlarsa da, yorumlardan farklı olarak ilgili ön-yapıları ifade edilmemiş halde bırakılır. 'Birşeye belirli bir karakter veren ve bunu ileten bir işaret etme' olarak önerme, birşey olma-yapısını değişikliğe uğratar. Bu yüzden Heidegger'e göre, yorumun 'varoluşla ilgili-hermeneutik birşey olma'sı ile önermenin 'apophantic (kategorik, çev.) birşey olma'sı arasında bir farklılık söz konusudur. 'Hermeneutik birşey olma (as)' birşeyi 'dünya'yı oluşturan içerilmeler totalitesi kontekstinde birşey olarak yorumlar, halbuki 'kategorik birşey olma' bir nesnenin belirli bir özelliğini el-de mevcut, kullanıma hazır birşey olarak gösterir. Önerme bir kendiliğin, kendisinden yola çıkarak iletilebilen, belirli bir özelliğe sahip birşey olarak görülmesine imkan sağlar ve gerçekte o, yorumun 'hermeneutik birşey olma' sınıfı türevidir" (Ormitson-Schrift, 2002: 23-24).

Anlamanın sonucu ortaya çıkan yorumlama kendini önermede ya da yargıda gösterir (Çüçen, 1997, 44). Önerme sözel ya da sözel olmasın bir dile ihtiyaç duyar. İster bir inanç ister bir yargı belirtelim, kendi içinde tutarlı bir söz dizimine ihtiyaç duyarız. Önermenin yapısı beraberinde dil yapısını da ön plana çıkarır. "Hermeneutik (yorumsal) önermeden teorik önermeye geçişle önermenin nasıl dilin bir aracı olduğunu gösterir" (Çüçen, 1997, 44).

1- İleri sürmek, ortak olanın bir tür işaret edilmesidir (Çüçen, 1997, 44). Heidegger'in bu konudaki örneği "çekiç çok ağırdır" (Ormitson-Schrift, 2002, 23) önermesi, savı ortaya atan kişinin bunu bizle, ortaklığında uzlaştığımız bir dille sunmasıdır.

2- Yükleme olarak ileri sürmek, yüklemi kullanım bazında diğer kullanımlardan ayırmaktır. 'Çok ağır' yüklemi bize 'çok gürültülü' anlamından farklı bir anlam bildirmektedir (Çüçen, 1997, 44).

3- İleri sürmek ya da önermek, içinde bir iletişim taşıyıcı ve yukarıda değinilen iki anlamı da içinde barındırır. Önerme ortaya konduğunda bir diğeriyle iletişime geçilir. İleri sürmek ve iletişim, anlama ve yorumlama olarak ortaya çıkar (Çüçen, 1997, 44).

Heidegger'in önermeleri yorumun bir türeği olarak gördüğünü önceden alıntılanmıştı. Önermenin -her ne kadar bir dil ve ortak uzlaşım temelinde belirirse ve ifade edilirse- referansı yine kendisidir. Bu yüzden önermeler hermeneutikteki önceden varolan anlama yapılarından temellenmezler.

"Heidegger'e göre ileri sürmek, ayırma ve birleştirme sonucu ortaya çıktığı için Antikçağ'da bu görev ve işlevi 'logos' üstlenmiştir. Logos, kelimeleri birleştirip veya ayırarak önermeleri meydana getirmektedir. Platon'a göre 'logos' şeyler hakkındaki terimlerin birlikteliğini sözel olarak vermektedir. Aristoteles, bunu destekleyerek 'logos'u doğrulayıcı ya da evetleyici yargılar olarak kabul etti. Böylece Antik ontoloji 'logos'u, birşeyi, birşeyle ilişkili olarak ya da birşey gibi anladı. Heidegger 'gibi' anlamının Aristoteles tarafından existential algılanmadığını öne sürer. Bu nedenle Antik görüşün hermeneutik veya yorumlayıcı olmadığını düşünür. O halde 'gibi' olmak yorumlayıcı olmalıdır. 'Existential-hermeneutik gibi olmak' varlığın anlamını yorumlanmasını ve kavranmasını verebilir" (Çüçen, 1997, 45).

Existential-hermeneutik gibi olmak, varlığın anlamını ve bu dünyadaki hakikati söyleme çabası içinde dünyamızda olması zorunlu bir şeydir. Hakikati arayış çabamızda felsefe tarihinde bazen 'logos', bazen 'köken', bazen 'anlam', bazen de bunların tümünü kapsayan 'Varlık' ile karşılaşırız. Logos, Antik Yunan'da konuşma ve sözle aynı anlamda kullanılır. Georgias'da logos, karşı konulmaz bir gücü olan söz anlamındadır (Cevizci, 1999, 553).

Heidegger'e göre logos'u ve hakikati bilmenin tek yolu, söylem biçimidir. Konuşmayla içsel olması nedeniyle, logos'un bizzat hakikat olmasına tanık oluruz (Nalbantoğlu, 1997, 151). Heidegger burada logos'un içeriğine gönderme yapar. Logos, Antik Yunan'da; söz, konuşma, akıl, açıklama hatta insanda varolan ve evrendeki düzeni ve zorunluluğu anlama olanağı veren akıldır. Heidegger'e dönecek olursak o, dünyada şeylerin varolmasını varlığın kendilerini adlandırmasına bağlar. Dünyadaki şeyler adlandırılarak çağırıldıkları için varolabiliyor ve hakikate kavuşabiliyorlar (Nalbantoğlu, 1997, 152). Varlık bütün sözcüklerin sözcük olabilmesini sağlar. "Varlık, kavram (gösterge) ve var-olanlar (gösterilenler) arasında bir şekilde mutlak ve indirgenemez bir farklılığa koşullayan aşkın bir gösterilen olarak (transcendental signified) olarak durur" (Nalbantoğlu, 1997, 152).

Heidegger, varlığın anlamının 'Varlık' sözcüğünün olmadığını, bu kavramla gösterilemeyeceğini ancak varlığın anlamının dilden başka bir şeyle de açıklanamayacağına vurgu yapar. Bu açıdan varlık, sözcüğün olasılıklarıyla sınırlıdır. "Yani varlık, 'bütün belirli kategoriler ve anlamlandırmalar, bütün anlam biçimleri ve dizileri, ve buna bağlı olarak bütün dilsel göstergeler'dir" (Nalbantoğlu, 1997, 152).

Heidegger tam da burada dile getirdiği şeyler ve bu şeyleri dile getiriş biçimiyle neredeyse tüm felsefe tarihi, özellikle de 'çağdaş felsefe' diye adlandırılabilir bir süreçte felsefe 'yaparken' hermeneutik girişimi en çok kullanan filozoftur. Onun, eski unutulmuş dillere ve özellikle de etimolojiye olan düşkünlüğü, kendi felsefesini özgür terimlerini eski Almanca'da bazılarının dediği gibi, en eski şekliyle 'köylü Almanca'sı'ndan türetmesi onun bu tavrından kaynaklanır. Heidegger bu yönüyle Gadamer'in 'kavram

tarihçiliği' dediği bir etkinliği sürdürür. O, birçok yerde düşüncesini birçok kavramla ve bunların hiçbirini de öne çıkarmadan bir 'çok anlamlılık' bağlamı içinde sunar.

Heidegger varlık'tan ve onun içeriğinden bahsederken de aynı tutumu, Dilthey'in 'hermenet' (anlayan/açımlayan) dediği bir tutumu sergiler (Heidegger, 1998, 15). Ancak Heidegger'in 'hermeneutik' gelenekte yarattığı bu köklü değişime rağmen, kendi total felsefesindeki farklılaşma ve değişimler nedeniyle, daha doğrusu adına 'die Kehre' (Gadamer, 2002, 286) denilen dönüşten sonra, hermeneutiğe bakışında da temel değişimler olmuş, yaygın kanıya göre onun hermeneutik kavramı elden çıkardığı söylenir. Şimdi Heidegger'de Kehre'yi incelemeye geçebiliriz.

III.3. Varoluştan Varlığa Hermeneutik: Heidegger Düşüncesindeki Keskin

Dönemeç ya da Dönüş: Kehre...

Heidegger, '*Hümanizm Üzerine Mektup*'ta hiçbir zaman varoluşçu olmadığını, böyle anlaşılmaktan rahatsız olduğunu belirtir. Aynı mektupta '*Varlık ve Zaman*'dan beri düşüncesinde bir 'dönüş' ya da 'dönemeç' (Kehre) olduğunu bildirir (Megill, 1998, 236). '*Varlık ve Zaman*' adlı eserinde varoluşsal analitikle Dasein'in çözülmesini yapan Heidegger, 1930'lu yıllarla birlikte bu tutumundan vazgeçtiğini bildirir. İlgili alan artık Dasein değil, Sein (Varlık) olmuştur (Çüçen, 1997, 24). Bu 'dönüş' ya da 'dönemeç'e kehre denir. Bundan sonra Heidegger'in ilgi alanı Antik Çağ düşünürlerinden; Heraclitus, Parmenides, Anaxagoras, Platon ve Aristoteles'e yönelerek aletheia, logos ve physis benzeri kavramlarla Hölderlin'in şiirlerini tecrübe edebileceğini söyler. (Çüçen, 1997, 24).

Heidegger, felsefesini '*Varlık ve Zaman*' adlı kitabında sıkça söz ettiği Dasein temelinde yükseltmekten vazgeçer. Varlık dünyası içinde serimlenen Dasein'in analizi Heidegger için artık başat konu değildir. '*Hümanizm Üzerine Mektup*'ta; 'Varlık ve

Zaman'dan, zaman ve varlığa dönüşten söz eder. Varlığın zaman içinde nasıl anlaşılmakta olduğu sorusunu sorar. Şeylerin bir özü olduğu fikrinin Grek'lerden beri Batı düşüncesini belirlediğini ve metafiziğe zemin hazırladığına vurguda bulunur. Öz'ün oluşu bir öz olmayanın da varlığını gerektirir. Oysa kendi varlığı içinde varolan insan tarafından bir özne-nesne ilişkisi içinde bir açıklık yoktur. İnsan, varolanı epistemolojik bilme imkanlarıyla saptayamaz, varolanın insan tarafından anlaşılır olması, varlığın kendisini bir şekilde açmasıyla mümkündür (Pöggeler, 1994, 27).

Burada Dasein'dan Sein'a (varlığa) açıkça dönüş yapıldığını ilan eden Heidegger, bunun daha açık biçimde anlaşılması için şu örneği verir:

“Üzerinde yazı yazdığım masayı bir mobilya, bir kullanım nesnesi, makineler kullanılarak üretilmiş ve kullanılmak veya tüketilmek üzere orada olan bir nesne olarak görürsem, bu, naif olgucuların inandıklarının tersine, hiç de kendiliğinden anlaşılır bir şey olamaz. Çünkü bu masa, sadece bizim her şeyi dünyevileştiren, her şeyi yararlılık ölçütüne vuran zamanımıza göre anlaşılması gereken bir nesnedir. Oysa daha önceki zamanlarda masa bir kullanım nesnesi değildi. Belki de masa, bir mitik-dinsel dünya yorumunun bütününü simgesel yoldan bu güne bağlayan bir şeydir. Üstelik öyle zamanlar, insanların yaratmış oldukları öyle dönemler vardır ki, bu zamanlarda ve dönemlerde insan dünyası için masa diye bir şey olmamıştır. O halde bugün masayı ‘dünyevi’ bir kullanım nesnesi olarak gösterdiğimizde bu onun bize belli bir varlık tarzı içinde açık olması anlamına gelir. Bu aynı zamanda masayla ilgili diğer varlık tarzlarının (mitik, dinsel vd.) örtülmesini de beraberinde getirir. Demek ki masanın neliği, ‘öz’ü diye bir şey yoktur. Sadece varlığın kendisini şu veya bu şekillerde açması diye bir şey vardır” (Pöggeler, 1994, 27-28).

Heidegger, hermeneutik gelenek içinde özellikle Dilthey'in bu durumu ortaya koyduğunu söyler. Batı metafiziğinin temel yanılgılarından birinin şeylerde bir öz arayışı olduğuna daha önce değinmiştik. Heidegger, varlığı anlama çabasında varoluş kipleriyle yönelmemiz durumunda, varlığı ancak o zaman, o çağ göreceliğinden anlayacağımızı ve

bunun da varlığın tüm zamanlar içindeki varlık hakikatinden farklı olduğunu söyler. Heidegger insanlık tarihinin, insan varlığının kendisini açma ve geri çekme tarihi olduğunu söyler. "Tam tersine insan bu tarihin ellerindedir. Düşünme ancak, içinde sadece bir masanın değil hatta insanın ne olabildiğini örtülmüş olduğu bu tarihe yöneldiği takdirde, yani ancak böyle bir dönüş (Kehre) içinde insanın ne olduğunu öğrenebilir. Bu insanın kendi 'varlık'ına yönelmesidir" (Pöggler, 1994, 28) der.

Heidegger düşüncesindeki bu dönüşü (Kehre) ve Heidegger'in bunu beyanını daha belirgin hale getirmek için şu örnek yerinde olacaktır. Heidegger'in 'Varlık ve Zaman'daki bakış açısını ifade ettiği varsayılabilecek *'Fenomenoloji ve Teoloji'* adlı yazısında Heidegger "birşey kavranamaz olduğu ve hiçbir zaman akıl yoluyla ifşa edilmediği halde, kendini kavramsal olarak kavrama imkanını dışlamış olmayabilir pekala. Tam tersine, kavranamaz olanın, doğru düzgün ifşa edilmesi isteniyorsa, bu sadece uygun kavramsal yorumlama yoluyla yapılabilir" (Megill, 1998, 237).

Heidegger bir başka yazısında-*'Hümanizm Üzerine Mektup'ta'*- bu konumu terk ettiğini açıkça beyan eder. Burada 'kavramsal dil'in (Begriffssprache) ihtiyaç duyulan şeyi karşılayamadığını ifade ederek; hatta bir 'temel ontoloji' projesinin tamamen sakat olduğunu belirtir. Çünkü ontoloji 'varlığın hakikatini düşünmez ve bu yüzden de kavramsal olandan daha katı bir düşünme yolu olduğunu görmeyi başaramazlar. Bu durum aynı zamanda Heidegger'in hermeneutikten de vazgeçişinin bir belirtisi olarak yorumlanmaya uygun gibi görünse de, onun 'hermeneutik döngü' için söylediği "sorun hermeneutik daireyi aşmak değil onun, yani dairenin içinde doğru mevzilenmektir" (Gadamer, 2002, 286) sözü düşünüldüğünde tartışmaya açık bir hal almaktadır.

Heidegger 'dönüş'ten (Kehre) söz ederken aynı zamanda *'Varlık ve Zaman'* da 'hermeneutik döngü' olarak üzerinde durmuş olduğu konuyu etraflica geliştirmeyi de dener.

Varlık ve Zaman varlığın anlamına ilişkin soruyu bir varolanın (varlığı anlayan Dasein'ın yani insanın) varlığını dikkate alarak sormuştu. Öyle ki, böyle bir soruya aranan yanıt için zaten genellikle, varlığın bir anlamı olacağı önceden varsayılmak zorundaydı. Varlık ve Zaman'daki hermeneutik döngü buradaydı. Oysa şimdi döngünün Varlık ve Zaman' daki statik formuna, dinamik, tarihsel bir moment sokulmuştur. Fakat Varlık ve Zaman'dan, 'Zaman ve Varlık'a (ya da daha önce tanımlandığı üzere Dasein'dan Sein'a) bu dönüş (Kehre) ü vurgulayan bu yeni söylemin kendisi de dıştan bakıldığında, yeniden bir çift anlamlılığa düşmektedir.

Bu söylem 'Dasein-Sein (insan varlık) ilişkisinde vurguyu diğer kutba, varlık kutbuna yapan bir talep, bir uyarı olarak anlaşılabilir. Fakat bu söylemde diğer yandan ve aynı zamanda 'varlık tarihi üzerine düşünme' talebi ve uyarısı da vardır. Talep 'varlık' sorusunu unutmuş olan düşünmenin, artık kendisini düşünmesi talebidir de. Yani düşünme, kendinin varlıktan yüz çevirişi üzerine düşünmeli ve böylece yüzünü yeniden döndürmeye hazırlanmalı. Batı tarihinin temel eğilimini yapan şeyi yani varlık üzerine, varlıktan yüz çevirerek düşünmenin tarihini araştırmaya yönelmelidir. *'Hümanizm Üzerine Mektup'*ün bütünü bu çift anlamlılık içinde anlaşılacak zorundadır (Pöggeler, 1994, 29).

Heidegger'deki bu dönüş/dönemeç olarak adlandırılan (Kehre) farklı düşünürler tarafından farklı farklı algılanmış, bu, kimileri tarafından Heidegger'in artık felsefi düşünmeyi bırakıp yarı mitsel yarı şiirsel bir dille bir tür peygamberliğe soyunduğunu iddia etmiş, kimileri tarafından ise, dönüş/dönemeç olarak adlandırılan 'Kehre'nin onun düşünme geleneği içinde hiç de radikal olarak görülmeyecek bir mevzi hareket olduğu öne sürülmüştür.

Bu yorum kutuplarının hangi tarafında yer alınırsa alınsın Heidegger'deki 'Kehre'nin onda bu tarihe kadarki alışıldık birçok şeyi değişikliğe uğrattığının ortada

oluşudur. Bu değişikliğin nihai anlamının ne olup olmadığı ise eninde sonunda bu çalışmanın da konusu olan hermeneutik bir meseledir. Ve hep öyle kalmaya devam edecektir.

Bu anlamda Heidegger'in '*Varlık ve Zaman*' daki bakış açısındaki değişim çok fark edilmese de özne-nesne ayırımına getirdiği yeni bakış açısı ve Grek'lerden başlayıp Batı metafiziğini saran özcülük girişimine farklı bakış açısı oldukça belirgindir. Ancak bu, kendisine yöneltilen mistik bir alanda felsefe yaptığı eleştirilerini de çok haksız görmememize sebep olur. "*Varlık ve Zaman*' ın, 'gereksiz bilim ve araştırma' kaygısından vazgeçildiğinde, geriye kalan sanatın ifşa edici gücüdür; en aşırı halinde kuşatıcı ve tanımlayıcı mit alanına dönüşmenin yollarını arayan bu güçtür" (Megill, 1998, 244) der.

Daha önce de değinildiği üzere Heidegger'in felsefesi bir bütün olarak ele alındığında, iki temel problemi açıklamaya çalıştığı ortadadır. 'Varlık'ın Anlamı Nedir? ve 'doğru' nedir?. İşte bu soruyu Heidegger 'Kehre'den önce felsefi bir anlayışla açıklamaya girişmişken 'Kehre' ile birlikte bu ilişkinin sanatsal ve özellikle de şiirsel bir düşünce biçiminde daha iyi açıklanacağını ve kavranabileceğini savunmaktadır (Çüçen, 1997, 90).

Heidegger '*Doğrunun Özü Üzerine*' adlı makalesi ile varlığı anlamada yeni bir yol açar. Bu makaleden sonra Heidegger, varlığın doğruluğunu sanatta ve sanat eserinde arar. Düşünüş biçimi şiirsel olurken 'varlığın doğruluğu' şiirsel düşünce ile kavranılmaya çalışılır.

Başka bir deyişle o, 'varlığın hakikati' ve '*Doğrunun Özü*' hakkındaki düşünüş yolunda şiirsel dilin deneyimi ile konuşmak ister. Bu yeni düşünce ışığı altında, Heidegger, Hölderlin'in kutsal (holy) olarak gördüğü ve algıladığı 'doğru' yu düşünür. Heidegger'e göre Hölderlin yeni ve diğer başlangıca aittir. Çünkü o kutsalın anlamını ve ne olduğunu

şairlerinde yaşamıştır. Bu nedenle doğru, tarihsel Dasein'in temelini oluşturan 'kutsal'ın deneyimidir (Çüçen, 1997, 112).

1936'dan sonra Heidegger'in estetikliği açıkça yerleşiklik kazanmışsa da, sonraları bazı vurgu farklılıkları olmuştur. Bu farkların en önemlisi, sonraki yazılarında dikkatini büyük ölçüde sanattan dile çevirmesidir.

"Heidegger'in 1935-1936'da sanat yapısından taşımasını beklediği yükün ağırlığı düşünüldüğünde bu kayma hiç de şaşırtıcı olmaz. 'Sanat Yapıtının Kökeni' yazısında, sanat yapısı ile 'ampirik', 'sıradan' gerçeklik arasında hiç bir bağ yoktur. Yapıt mimetik ya da temsili hakikatin taleplerine hiç bir biçimde bağlı değildir. Aksine, hakikati o yaratır, dahası, dünyalar yaratır; Heidegger'in sözleriyle, 'bir yapıt olmak bir dünya kurmaktır' (Werksein heiss eine welt aufstellen)" (Megill, 1998, 251).

Heidegger '*Sanat Yapıtının Kökeni*' nin sonuna doğru dilin kendisinin sahip olduğu adlandırma gücü sayesinde varlıkları ilk kez söze ve görünüşe getiren şey olduğunu ileri sürer. Bu önermenin altında iki özdeşlik yatar.

İlki; şiirin sanatın temel biçimi ile özdeşleştirilmesi, ikincisi ise şairin dille özdeşleştirilmesidir. Heidegger'in sözleriyle "dil kendi temel anlamda şiirdir (Megill, 1998, 253).

Heidegger'in özelde, bir önceki bölümde -Heidegger'in Hermeneutik Gelenekte Yarattığı Temel Değişim- de yer yer vurgulanan dil hakkındaki düşünceleri başlı başına bir araştırma konusu olacak denli çok ve karmaşıktır. Burada, Heidegger'in öncelikle, sanata, şiire ya da dile nasıl baktığından ziyade bütün bu söylemler totalitesinin, ondaki 'Kehre' yi sağlayıp sağlamadığı, eğer sağladıysa, onun felsefesindeki bu dönemecin temel karakteristiklerinin tespit edilip edilemeyeceğidir.

Heidegger '*Hümanizm Üzerine Mektup*' ta:

"Artık felsefeye aşırı değer yükleme ve bu yüzden de ondan çok fazla şey isteme alışkanlığından kurtulmanın zamanıdır. Bugünkü dünya krizinde ihtiyaç duyulan şey daha az felsefe, ama düşünmeye daha fazla özen göstermedir, daha az edebiyat ama yazının [letter] daha fazla işlenmesidir". Bu yeni düşünme biçimi, diye devam eder Heidegger, felsefeden 'daha özgün' düşünür, her türlü mutlak bilgi iddiasını bir yana bırakarak, daha mütevazı bir görev üstlenir –"dili basit söyleme [das einfache Sagen/simple saying] içinde toplar". Böylece, 'dilde göze çarpmayan saban-izleri açar. Bunlar, ağır ağır yürüten çiftçinin tarlada açtığı saban-izleri kadar bile göze çarpmayan izlerdir" (Megill, 1998, 270).

Heidegger'in kendi yaptığı iş için, sanatçının yaptıklarını model aldığı açıktır. O da tıpkı Nietzsche gibi 'şair düşünür'e muazzam bir güç atfeder. Görüldüğü üzere Heidegger'in özellikle de *'Hümanizm Üzerine Mektup'* ta dile getirdiği menifesto niteliğindeki açıklamalar ve mistik, ruhani bir lider gibi kullandığı retorik çekim alanına girilirse tamamen gözden çıkarılabilecek bir eser haline *'Varlık ve Zaman'* adlı eser ve burada geçen söylemler; daha soğukkanlı ve disipliner bir yaklaşımla bu metinlere yaklaşan bir okur için görkeminden ve hayatiliğinden ne kadar şey yitirir ve de yitirmiştir, bu kuşkusuz tartışılır bir konudur ve zaten Heidegger üzerine yapılan tüm yorumlar da ister istemez bu ikiliğin sınırları içinde kalmıştır ve kalmaya devam edecektir. 'Hermeneutik döngü' aşılmadıkça (ki bu pek mümkün görünmüyor) Heidegger'in yaptığı da, Heidegger üzerine yapılan bütün yorumlar da, bu hermeneutik daire/döngüdeki spiralın bir parçası olacaktır yalnızca. Elimizde yalnız üç şey var; yorum, Heidegger ve bizler... Artık bununla ne yapıldıysa ve yapılabilirse işte hepsi sadece bu kadar...

SONUÇ

Grek dünyasına dayanan ve 'tanrı sözündeki hakikat' olarak 'sofenia'yı açıklamak yani 'sözcüğün ardındaki anlamı' açıklamak olarak tanımlanan ve adına o dönemde 'sofistik' de denilen hermeneutiğin tarihsel değişim ve gelişimi incelendi.

Kavramın etimolojik kökeni ve anlamı ortaya konularak Ortaçağ'da, Origenes ve Agustinus'un Hristiyan teolojisine bağımlı bir hermeneutik geliştirerek İncil'in sözlerinden kutsal anlamlar çıkarmalarına değinilmiş, bunun devamı olarak Yeniçağ'da Luther ve Melanchton'un aynı 'teolojik hermeneutiği' yeniden nasıl canlandırdıklarına işaret edilmiştir.

Daha sonra ilk kez Schleiermacher'in İncil yorumunda rastlanılan ve bu çalışmanın da asıl temasını oluşturan 'felsefi hermeneutik' ona yön veren ve onu 'hermeneutik gelenek' diye adlandırılan süreçte ona temel argümanlarını kazandıran isimler altında incelenip, eleştirilmiştir. Bu isimler, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer ve Habermas olarak belirlenmiş, 'hermeneutik gelenekte' yer almasına rağmen incelemenin kapsamı ve bağlamı dışında kaldığı düşünülen; Nietzsche, Ricoeur, Foucault, Derrida gibi çağdaş düşünörlere bazı atıflar dışında yer verilmemiştir. Bu oluşum zaman zaman bu incelemede bazı eksik ve gediklerin belirmesine yol açmışsa da, incelemenin ana hedefi göz önünde bulundurulduğunda yapısal/temel bir eksikliğe sebep olmamıştır.

Felsefi hermeneutik incelemesinde belirlenen ilk isim olan Schleiermacher'ın bir anlama sanatı olarak ele aldığı hermeneutiğin, tüm tinsel yaratıları, düşünce ürünlerini, bu yaratı ve ürünlerin, onların yapıcıları ile özdeşleştirerek ve bu arada kendimizi de onlarla özdeşleştirerek yeniden zihinde kurma yöntemi olarak gördüğü belirtilip, mevzi hermeneutik yerine nasıl bir genel hermeneutik inşa etmeye çalıştığına değinildi.

Schleiermacher'da dilin, nasıl 'anlamaların taşıyıcısı' ve bireyi ve evreni anlamanın ortamı olduğu ortaya konuldu.

İkinci isim olarak seçilen Dilthey'in 'tinsel bilimleri' temellendirme girişimi sırasında, tinsel bilimleri 'yaşama' kavramından hareket eden anlayıcı bilimler olarak konumlandırması incelenerek, hermeneutiğin nasıl 'tinsel bilimlerin' temellendirilmesindeki biricik ana yöntem olduğu ortaya konuldu.

Daha sonra Gadamer'in hermeneutik anlayışı ele alınarak onun, hermeneutiği; anlamamanın anlamı üzerine felsefi bir refleksiyon olarak gördüğü tespit edilerek, çağların, kültürlerin, sınıfların, toplumların dildeki sözcüklere verdiği ortak anlamlarla şekillenen yaşam biçimlerinin bütünlüğünü kavramanın yöntemi olarak gördüğü hermeneutiğin, asıl hedefinin 'tarihi anlamak' olarak ortaya konulduğunun serimlemesi yapıldı.

Habermas'ın daha çok Gadamer ile yaptığı yoğun tartışmalar sonucunda şekillenen hermeneutik anlayışının, dilin aynı zamanda ideolojinin de taşıyıcısı olduğu savıyla ilgili belirlenimlerde bulunup, hermeneutiğin sosyal bilimlerle olan pozisyonuna değinildi.

Sonunda, aslında 'hermeneutik gelenek'in, Dilthey'den sonra ve Gadamer'le Habermas'tan önce gelen ve büyük oranda Gadamer'in hermeneutik anlayışının belirmesinde birincil derecede bir etkiye sahip olan Heidegger incelenmiş, bu çalışmanın 'hermeneutik gelenek'teki hedef ismi olması bakımından 'hermeneutik gelenek'te yaptığı temel değişimlerin daha iyi anlaşılması ve kendinden sonra gelen düşünürlerin hermeneutik anlayışına yaptığı katkı ve verdiği ilhamların, bir kıyaslama yöntemiyle daha iyi açıklanabilmesi için üçüncü bölümde incelenmiştir.

Heidegger'in felsefe tarihindeki yeri sorgulanmış, 'çağdaş felsefe'deki konumu ve önemi ortaya konulmuş, daha sonra da hermeneutik gelenekte yarattığı temel değişim

olan; epistemolojik temelli hermeneutik anlayışın yerine ontolojik kökenli bir hermeneutiği inşa etme girişimiyle hermeneutik daireye müdahale edişi ve hermeneutiği Dilthey'de olduğu gibi bir yöntem olmaktan çıkarıp, nasıl insanın 'varlık tarzı', 'dış dünyaya açılma tarzı' olduğu yönündeki iddiaları araştırılmış, son olarak da die Kehre (dönüş) kavramı incelenip sorgulanmıştır.



KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia (1994) **Çağdaş Felsefede Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılap Kitapevi, İstanbul
- BOZKURT, Nejat (1995), **20. Yüzyıl Düşünce Akımları**, Sarmal Yayınevi, İstanbul
- CEVİZCİ, Ahmet (1999), **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul
- COLLINGWOOD, R.G. (1996), **Tarih Tasarımı**, (Çev: Dinçer, Kurtuluş), Gündoğan Yayınları, Ankara
- ÇÜÇEN, Kadir (1997), **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Yayınları, Bursa
- DİLTHEY, Wilhelm (1976), **Selected Writings**, Cambridge University Press, New York
- ERDEMLİ, Atilla (1998), **Felsefe Arşivi**, İstanbul
- FAY, Brian (2001), **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, (Çev: Türkmen, İsmail), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- FOULPULE(1995), **Varoluşçuluk**, (Çev: Yakup Şahan), İletişim Yayıncılık, İstanbul
- GÖKBERK, Macit (1985), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul
- GADAMER Hans-Georg,(2002), **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul
- HABERMAS, Jürgen (2002), **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul
- HEIDEGGER, Martin (1994), **Metafizik Nedir?**, (Çev: Örnek, Yusuf), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara
- HEIDEGGER, Martin (1995), **Nedir Bu Felsefe?**, (Çev: Irgat, Ali), Afa Yayınları, İstanbul
- HEIDEGGER, Martin (1998), **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, (Çev: Özlem, Doğan), Paradigma Yayınları, İstanbul

HÜHNERFELD, Paul (1994), *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, (Çev: Özlem, Doğan),

Gündoğan Yayınları, Ankara

İYİ, Sevgi (2003), *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa Yayınları, Bursa

MEGİLL, Allan (1998), *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev: Birkan, Tuncay), Bilim ve Sanat
Yayınevi, Ankara

NALBANTOĞLU, Ünal (Derleyen) (1997), *Patikalar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara

ORMITSON, Gayle L. – SCHRIFT, Alan D. (2002), *Hermeneutik ve Hümaniter*

Disiplinler, Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul

ÖZLEM, Doğan (1994), *Tarih Felsefesi*, Anahtar Yayınları, İzmir

ÖZLEM, Doğan (1996), *Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi Dersleri)*, İnkılap
Yayınları, İstanbul

ÖZLEM, Doğan (1998), *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Yayınları, Ankara

ÖZLEM, Doğan (1999), *Kaygı ve Tarihsellik*, Doğu Batı Dergisi, sayı: 6, yıl: 1999, syf.:
11-34

PÖGGELER, Allemann (1994), *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (Çev: Özlem, Doğan),

Gündoğan Yayınları, Ankara

ROTHACKER, Erich (1995), *Tarihselcilik Sorunu*, (Çev: Özlem, Doğan), Gündoğan

Yayınları, Ankara

SEJDİNİ, Zekerija (2000), *Hermeneutik'in Felsefi Temelleri, Y. L. Tezi*, Marmara
Üniversitesi, İstanbul

STRANHERN, Paul (1998), *90 Dakikada Hegel*, Gendaş Yayınları, İstanbul

TATAR, Burhanettin (2003), *Hans-George Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Warheit
und Methode) Adlı Eseri*, www.google.com, Erişim Tarihi: 27.04.2003

TOWARNICKI, Fredesic De (2001), *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, (Çev: Durukal, Zeynep), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

WEST, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev: Cevizci, Ahmet), Paradigma Yayınları, İstanbul



Ek 1

Die Lehre vom Urte im P sychologomismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik (Psikolojizmin Yargı Öğretisi. Mantığa Eleştirel-Olumlu Bir Katkı), Leipzig, (1914), (doktora tezi)

Dier Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Duns scotus'un Kategori ve Anlam Öğretisi), Tübingen, (1916) (doçentlik tezi)

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Tarih Biliminde Zaman Kavramı)

Sein und Zeit (Varlık ve Zaman), Halle, (1927)

Wegmarken (Yol İşaretleri), Frankfut a.M. (1967)

Was ist Metaphysik? (Metafizik Nedir), Bonn, (1929)

Metafizik Nedir? -çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, (1991)

Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özü Üzerine), Fankfurt a.m., (1943)

Nachvort zu 'Was ist Metaphysik?' (Metafizik Nedir?'e Sonsöz) 4. baskı, Frankfurt a.m. (1943)

Platons Lehre von der Wahrheit (Platon'un Hakikat Öğretisi), (1942)

Brief über den 'Humanismus' ('Humanizm Üzerine Mektup'), Bern, (1947)

Einleitung zu "'Was ist Metaphysik?' ('Metafizik Nedir?'e Giriş) Frankfurt, (1949)

Zur Seinsfrage (Varlık Sorunu Üzerine), Frankfurt, (1955)

Hegel und die Griechen (Hegel ve Grekler), Tübingen, (1960)

Kants Thsuber das Sein (Kant'ın Varlık Üzerine Tezleri) Frankfurt, (1962)

Vom Wesen und Begriff der Fesiw. Aritoteles'Physik B, 1. (Aristoteles'in Fizik'inde -B,1.- Physis Kavramının Özü Üzerine), (1958)

Aus der letzten Marburger Vorlesung (Margburg'daki Son Dersten), Zeit und Geschichte içinde, Festschrift für Rudolf Bultmann (Rudolf Bultmann'a Armağan Kitabı), Tübingen; (1964)

Kant und das Problem der Metaphysik (Kant ve Metafizik Sorunu), Bonn 1229 (2. baskı Fankfurt (1951)

Die Selbstbehauptung der deutschen (Alman Üniversitesinin Kendisini İleri Sürmesi), Breslau o.J. (1933)

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Hölderlin'in Şiiri Üzerine Açıklamalar), Frankfurt, (1944)

Holzwege (Patikalar), Frankfurt, (1950)

Der Feldweg (Tarla Yolları), Frankfurt, (1953)

Einführung in die Metaphysik (Metafiziğe Giriş), Tübingen, (1953)

Aus der Erfahrung des Denkens (Düşünme Deneyimi), Pfullingen, (1954)

Was heisst Denken? (Düşünme Ne Demektir?), Tübingen, (1954)

Vorträge und Aufsätze (Konuşma ve Makaleler), Pfullingen, (1954)

Was ist das -die Philosophie (Nedir bu Felsefe?), Pfullingen, (1956)

Der Satz vom Grund (Yeterli Sebep İlkesi), Pfullingen, (1957)

Identität und Differenz (Özdeşlik ve Ayrım), Pfullingen, (1957)

Hebel-der Hausfreund (Hebel, Aile Dostu), Pfullingen, (1957)

Grundsätze des Denkens (Düşünmenin Temel ilkeleri) Jahrbuch für Psychologie und Psychoterapie içinde, sayı: 6, (1958)

Gelassenheit (İtidal), Pfullingen, (1959)

Unterwegs Erde und Himmel (Hölderlin'de Yeryüzü ve Gökyüzü), Hölderlin-Jahrbuch içinde, (1958-1960)

Sprache und Heimat (Dil ve Yurt) Hebel-Jahrbuch içinde, (1960)

Nietzsche, 2 cilt, Pfullingen, (1961)

Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den transzendental Grundsätzen (Şey (Nesne) Sorusu. Kant'ın Transdantal İlkeler Öğretisi Üzerine), Tübingen, (1962)

Die Technik und die Kehre (Teknik ve Dönüş), Pfullingen, (1962)

La fin de la Philosophie et la tâche de la pensée (Felsefenin Amacı ve Düşünme Uğraşısı), Kierkegaard vivant içinde, Paris, (1966)

Zeit und Sein (Zaman ve Varlık), L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret içinde, Paris, (1968) (Çüçen, 1997, 182)

