

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
2017-YL-071**

**HUSSERL VE HEIDEGGER'DE DOĞRULUK VE
HAKİKAT ÜZERİNE**

**HAZIRLAYAN
Zafer AKDAĞ**

**TEZ DANIŞMANI
Yrd.Doç. Dr. Tuncay SAYGIN**

AYDIN-2017

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı öğrencisi Zafer AKDAĞ tarafından hazırlanan “Husserl ve Heidegger’de Doğruluk ve Hakikat Üzerine’ ” başlıklı tez, tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Kurumu	İmzası
Başkan :
Üye :
Üye :

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu Yüksek Lisans tezi, Enstitü Yönetim KurulununSayılı kararıylatarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Ahmet Can BAKKALCI

Enstitü Müdürü V.

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

...../...../2017

Zafer AKDAĞ

ÖZET

HUSSERL VE HEIDEGGER'DE DOĞRULUK VE HAKİKAT ÜZERİNE

Zafer AKDAĞ

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı
Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Tuncay SAYGIN
2017, 117 sayfa

Bu çalışma Husserl ve Heidegger felsefelerinde Doğruluk ve Hakikat kavramlarını ele almaktadır. Ana hattında bir tür betimleme bulunmakla birlikte çalışmanın nihai savı şu doğrultudadır: Hem Husserl hem de Heidegger, klasik aydınlanmacı katı nesnel kavrayışı terk eden bir felsefi tutumu benimsemişlerdir. Husserl felsefesi kendi içinde bir nesnellik arayışı olarak ele alınmaya elverişli olmakla birlikte onun nesnellik ile özneliği buluşturan bir tutumu vardır. Fenomonoloji ile Husserl felsefenin kadim anlayışını modern zamanın ruhuna uygun bir şekilde yeniden diriltmeye çabalamıştır. O bu doğrultuda bilimin bir işlev üstlenmesinin olası olduğunu ancak bilim ile kastedilenin pozitivizmin sınırlayıcı kavrayışı olmadığını iddia eder. Husserl doğa bilimi ile geleneksel kavrayışı, bütünselci bilim etkinliği olarak kesin bilim olarak felsefeyi inşa etmeye ve merkeze oturtmaya çabalar. Husserl, kesin bilim olarak felsefenin inşa edilebilmesi için doğruluk kavramına odaklanırken Heidegger sorunu epistemolojik sınırlarının dışına çıkarır ve ontolojik bir sorun olarak ele almak üzere doğruluk kavramının yerine daha çok hakikat kavramını merkeze alır. Burada önemli bir ayrışmanın olduğu dikkat çeker. Husserl sorunu epistemoloji ve bilgiye ulaşma üzerinden değerlendirirken, Heidegger eldeki bu sorunu ontolojik bir mesele olarak okur ve temel amacını varlığı anlama şeklinde ortaya koyar.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Kriz, Doğa Bilimleri, Fenomenoloji, Yönelimsellik, Epokhe, Refleksiyon, Redüksiyon, Transendental Fenomenoloji, Doğruluk, Varlık, Zaman, Dasein, Hakikat.

ABSTRACT

ON TRUTH AND ALETHEIA IN HUSSERL AND HEIDEGGER

Zafer AKDAĞ

M.sc. Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Yrd.Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

This study discusses the concepts of Truth and Aletheia in Husserl's and Heidegger's Philosophy. Along with a kind of description is located in the outline of the study, the conclusive argument will be in that direction: Both Husserl and Heidegger take a philosophical stand as abandoning the understanding of classical enlightened, strict and objective. Husserl's philosophy has an attitude that combines objectivity with subjectivity, while being suitable for itself as a quest for objectivity. With Phenomenology, Husserl makes an effort to resurrect the philosophy's archaic comprehension in accordance with spirit of modern time. He argues that it is possible to undertake a function of science in this direction and there is no understanding of what science means by limiting positivism. Husserl strives for construct philosophy as a rigorous science, as comprehensive the tradition and as holistic scientific activity and place this philosophy to center. When Husserl focuses on the concept of truth in order to construct the philosophy as a rigorous science, Heidegger takes the issue out of the epistemologic borders and he centralizes the concept of aletheia instead of truth for consider as an ontological issue. It draws attraction that there is an important seperation. While Husserl evaluates the problem through epistemology and knowledge access, Heidegger reads the problem as an ontological issue and reveals its main purpose in the form of understanding of existence.

KEYWORDS: Crisis, Natural Sciences, Phenomenology, Intentionality, Epoche, Reflection, Reduction, Transendental Phenomenology, Turth, Being, Time, Dasein, Aletheia

ÖNSÖZ

Edmund Husserl ve Martin Heidegger’de Doğruluk ve Hakikat konusunu ele alan bu çalışma özellikle Heidegger’de hakikat anlayışını Husserlci kaynaklar üzerinden ele almaktadır. Çalışma bir taraflıyla betimleyici olmakla beraber bir taraftan da Heidegger’in hakikat anlayışının ontolojik bir hakikat boyuta sahip olduğunu sergilemeye çalışmaktadır.

Tez çalışmasının her aşamasında görüş ve önerilerini benden esirgemeyen, kaynaklar ve çeviriler noktasında aydınlatıcı bir yol gösteren danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Tuncay SAYGIN’a teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamı değerlendirerek katkılarını paylaşan ve çok faydalı önerileriyle tezi bitirebilmem için yol gösteren çok değerli hocalarım Sayın Prof. Dr. Talip KABADAYI ve Sayın Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN’a içten teşekkürlerimi sunarım. Tez aşamasında yardımları ve sabrı ile bana destek olan değerli arkadaşım Hazarcan İdil TUFANTOZ’a şükranlarımı sunarım. Ayrıca eğitim hayatımda desteklerini maddi ve manevi olarak benden esirgemeyen Büyükbabam Mahmut AKDAĞ ve babam Ahmet AKDAĞ’a minnettarlığımı sunarım.

Zafer AKDAĞ

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI	v
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	ix
ÖNSÖZ	xi
GİRİŞ	1
1.HEIDEGGER'DE HAKİKAT SORUNUNUN ARKAPLANI: FENOMENOLOJİK DOĞRULUK DEĞERLENDİRMESİ	7
1.1. Avrupa Bilimi ve Krizi.....	7
1.2. Doğa Bilimleri ve İnsan Bilimleri.....	10
1.3. Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe Fenomenoloji.....	18
1.3.1. Yönelimsellik	24
1.3.2. Epokhe ve Redüksiyon.....	27
1.3.3. Saf Bilinç/Saf Ben.....	31
1.4. Husserl Fenomenolojisinde Doğruluk.....	32
2. HEIDEGGER VE HAKİKAT	35
2.1. Husserl'in Heidegger Üzerindeki Etkisi ve Heidegger Fenomenolojisi	35
2.2. Heidegger ve Varlık Soruşturması	41
2.3. Dasein'in Yapısı ve Analizi	51
2.4. Dasein ve Dünya-İçinde-Varlık	53
2.5. Dasein, Başkaları ve Hergünlük.....	58
2.5.1. Lakırtı.....	60
2.5.2. Merak	61
2.5.3. Müphemlik	62
2.5.4. Düşkünlük	63

2.6. Dasein ve Haletiruhiye Durumları.....	64
2.6.1. Dasein ve Korku.....	65
2.6.2. Dasein ve Kaygı.....	66
2.7. Dasein’da Anlama, Yorum ve Dil.....	69
2.8. Dasein ve Hakikat.....	74
2.9. Dasein ve Ölüm.....	83
2.10. Zamansallık İçinde Dasein ve Hakikat.....	90
2.11. Sanat, Hakikatin Özü ve Neliği.....	98
TARTIŞMA VE SONUÇ.....	106
KAYNAKLAR.....	111
ÖZGEÇMİŞ.....	117

GİRİŞ

Başlangıcından itibaren felsefenin merkezinde olan kavramlar arasında bulunan doğruluk ve hakikat genellikle varlığın hakikatine ulaşmak maksadıyla tartışılmıştır. Presokratikler varlığın hakikatini genellikle kökensel olan üzerinden ele alırlarken Sokrates insanın hakikatinin neliğine odaklanmıştır. Platon ve Aristoteles daha kapsamlı birer ontoloji ve epistemoloji inşa etmeye çabalarlarken hem epistemolojinin merkezi kavramlarını hem de ontolojinin kavramlarını yeniden şekillendirmişlerdir. Ancak her iki filozof açısından da hem doğruluk hem de hakikat merkezi bir kavram olmuştur.

Doğruluk ve hakikat anlayışlarını en temelden ele alarak anlamak, bu kavramların felsefe tarihi boyunca hangi anlamlarda kullanıldıklarına ve dönemlere göre nasıl işlendiklerine değinmekle mümkün olacaktır. Doğruluk sözlük anlamıyla: “Bir önerme, inanç, düşünce ya da kanaatin, bazı temellere ya da ölçütlere göre veya bağlı olarak sahip olduğu doğru olma özelliğidir” (Cevizci, 1999: 262). Bu içerikle oldukça yakın bir anlama sahip olan Hakikat terimi ise, “Zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu”dur (Cevizci: 1999: 395). Kelime anlamlarıyla beraber doğruluğu felsefe tarihinde ele alan ilk filozof Platon’dur. Platon hem bilgi hem de varlık soruşturması bağlamında oldukça önemli bir yere sahiptir. Onun doğruluk ve hakikat noktasında görüşlerinin çoğunlukla *episteme* düşüncesi ile bağlantılı olduğu ifade edilebilir.

Platon, görülen ve düşünülen-kavranılan olmak üzere iki ayrı âlem olduğunu düşünür. Bu iki âlemi eşit olmayan bir şekilde bölen çizgi ile düşünebileceğimizi ileri sürdüğü bölünmüş çizgi analogisine göre bölünen kısımlar da yine kendi aralarında bölünebilir. Bölünmüş çizgi analogisine göre çizginin bir bölümü görülebilir; diğer bölümü ise düşünülen âleme karşılık gelir. Görülebilir alan alt bölümler olarak kendisini göstermektedir ve burada gölgeler ve kopyalar bulunmaktadır. Gölgelerden sonra karşılaşılan bölümde nesnelere ve araç gereçler görülmektedir. Bu durum kendisini hakikat olmayan ve hakikat olanın bir aradalığı şeklinde göstermektedir. Ancak gölgeler ve nesnelere sonra bölünmüş olan diğer alanın ilk basamağında ruhun bilmesi söz konusudur. Yani bilinebilir âlem karşımıza çıkmaktadır. Ruhun bilinebilir âlemde idealardan yola çıkarak bilmesi söz konusudur. Bu bilme görülebilir âlemde bir varsayım olmaktan ziyade kendisini

kesin bilgi olarak gösterir ve doğruluğu ya da hakikati gösterir (Platon, 2005: 509a-511a). Bölünmüş çizgi analogisine göre, Platon'da doğruluk *aletheia* ile aynı anlama gelir yani saklı olmaktan çıkıp açık hale gelme. İdeaların ruh ya da akıl tarafından bilinebilirliği onların doğruluğunu kavrayabildiğimizi göstermektedir. Doğruluk da kendisini saklamayı ifade eder (Tepe, 1995: 23). Platon'un doğruluk hakkındaki açıklaması aslında idealardan bağımsız bir doğruluğun olmadığını göstermektedir. Görülebilir âlemde doğruluk bir yansıma olarak sanı şeklinde kalırken, bilinebilir âlemde doğruluk ideaların bilgisiyle sanı olmaktan çıkmakta ve kesin bir bilgi haline gelmektedir. Platondan sonra doğruluk hakkında açıklamalar Aristoteles'te karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles doğruluk ve yanlışlık kavramlarını birlikte ele alır. Her ne kadar Sokrates ve Platon varlık ve ahlak kavramlarını bireştiren bir bakışa sahip olsalar da Aristoteles, iyi olanın doğru, kötü olanın yanlış olduğu tezine katılmaz. Çünkü doğruluk ve yanlışlık şeylerin kendilerinde olan bir durum değil, düşüncede olan bir durumdur (Aristoteles, 2010: 1027b). Bu noktada bir ilişki kurma durumu söz konusudur ve ilişki kurma şeylerde değil düşüncede kendisini göstermektedir. Bu da söylenenlerin var olanlar değil, varolanlar üzerine söylenenler olduğunu göstermektedir. Bu noktada doğruluk var olan üzerine ya da konu edinilen nesneye ait özellikleri belirtmesi ile doğru olmaktadır. Ve eğer nesneye ait olan özellikler dile getirilmezse bu da yanlışlığı ortaya çıkarmaktadır. Bu durum geleneksel uygunluk açıklaması olarak karşımıza çıkar. Buna göre, bir düşüncenin nesnesine uygun yargıda bulunmak doğruluğu ortaya çıkarmaktadır (Tepe, 1995: 26-27). Aristoteles'te karşımıza çıkan doğruluk aslında uygunluk teorisinde kendisini temellendirmektedir. Doğru olana ulaşmak düşüncede şekillenen yargının ele alınan nesneye uygun düşmesi olarak anlaşılmaktadır. Ancak uygunluk yapısından hareketle doğruluk ya da hakikate ulaşmanın eksik noktaları Heidegger bölümünde ele alınacaktır.

Platon ve Aristoteles etkileriyle beraber ortaçağ düşünce sistemi içerisinde doğruluk ya da hakikat kendisini farklı bir şekilde ortaya koymuştur. Hakikat noktasındaki düşünce Anselmus düşüncesinde kendisini sağnık olarak göstermektedir. Yani hakikat, zorunlu olarak her şeyin onu gerektirdiği, ama onun kendisi için hiçbir şey gerektirmediği bir durumu ifade eder. Şimdiye kadar hakikat ya da doğruluk olarak ele alınan kavramların aslında hiçbir şeye gerek durmayan, olduğu gibi olan şeyi dile getirmesi söz konusudur. Anselmus'un düşüncesinde egemen olan bu anlayış Varlığın hakikati olarak anlaşılmaktadır.

Sağınlık temelinde nesnenin olduğu gibi olması ve bilmenin sağınlık durumunda hakikati açığa çıkarması söz konsudur. Bu noktada gerçekte bulunani düşüneni ve olduğu gibi ele alan sağınlık hakikatin anlamını vermektedir. Bir düşünceyi nesneye uygunluk noktasında yüklemek ve onun doğruluk ya da hakikat açıklamasını yapmak Anselmus'ta Varlıksal hakikat durumunu açıklamaz (Tepe, 1995: 35-36). Ortaçağ etkileriyle birlikte hakikat sorununun daha çok ele alındığını söylemek yerinde olacaktır. Modern felsefe ve özellikle Descartes'la beraber doğruluk ve bilgi arasındaki bağ tekrar gündeme gelerek yeni açıklamalarla birlikte temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Descartes doğruluğu kendi yöntemsel soruşturması içinde tekrar ele alarak bilgi ile bağlantılı olarak değerlendirir. Descartes'in yöntemi bilindiği üzere metodik şüphe'dir. Doğruluk noktasında da şüphe ile ilişkili olarak şunları ifade etmektedir: "Şüpheye düşmeye hiç mahal bırakmayanlar dışındaki hiçbir şeyi hükümlerime dâhil etmemek" (Descartes, 2015: 19). Bu yolla Descartes'ın temel amacı doğruluğa ulaşmaktır. Bununla birlikte doğru olana ya da doğru bilgiye götürecek olan yolun da açık ve seçik bilgilerden arınmamızla gerçekleşeceğini belirtir. Doğru olanı kavramak onun kesinliğini ve açık ve seçikliğini kavramak demektir. Burada artık şüpheye yer vermeyecek bir şekilde doğruluğa ulaşmak olanaklı olacaktır. Kesinlik bu noktada kendisini doğruluktan daha önsel bir yapıda göstermektedir. Ve kesin bir bilgiden hareketle şüphe edemeyecek bir yapıda doğruluğa ve açık olana ulaşmak söz konusu olacaktır. Descartes açısından bu her türlü bilgiden şüphe ettikten sonra ulaşılan kesinlikli "*Düşünüyorum o halde varım*" önermesiyle mümkündür. Sarsılmaz bir şekilde kesin ve şüpheden uzak olan bu önerme felsefenin de ilk ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes'ta önemli olan kesin bilgi noktasında açık olanın doğru olarak kavranılmasıdır. Ve bu da özne tarafından anlaşılabilir bir yapıda kendisini göstermektedir. Öznenin ön plana çıkması söz konusu olmakla birlikte bilgi nesnesi de unutulmaya başlanmıştır (Tepe, 1995: 39-40). Descartes'ın kesin bilgi ve doğruluk ile ilgili şüphe yöntemi hem özne-nesne arasında bir uçuruma neden olmuş hem de felsefenin özne boyutunda ele alınması sonucunu doğurmuştur. Özne-nesne arasındaki bu ayrım Husserl ve Heidegger felsefelerinde ele alınarak eksik noktaları üzerinde açıklamalar yapılarak asıl doğruluk ve hakikatin ne olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Doğruluk ve hakikat tartışması bağlamında felsefeye önemli etkileri bulunanlardan biri de Immanuel Kant'tır. Kant'ta insan aklında bulunan ve deney

bilgisini mümkün kılan bazı ilkelerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bütün bilginiz deneyle başlamakta ancak bilgi deneyden meydana gelmemektedir. Çünkü bunlar *a priori* ilkelerdir ve deneyden gelmezler. Bunları kullanmak da duyu verileri ile olanaklı olacaktır. Yani duyu verilerini kullanmadan bizde bulunan kavramlarla bilgiye ulaşılmamaktadır. Bu kavramlar saf ve empirik içeriklere sahip olmadıkları için duyu verilerine ihtiyaç duymaktayızdır. Ve Kant'ta ortaya çıkan bilimsel önermeler "*sentetik a priori*" önerme olarak adlandırılır. Sentetik önermelerde bir tecrübe durumu söz konusudur. Kesinlik ise *a priori* olma ile söz konusudur. Yani bilimsel bilgi zorunlu ve tümel bir şekilde açığa çıkmaktadır (Kabadayı, 2011: 28-29). Doğruluk burada *a priori* bir temelde görülmektedir. Fenomenin bize görüldüğü şekliyle ele alınması söz konusudur. Yani içsel olan ya da kendinde şey olan durumun bilinmeyeceği görülmektedir. Akıl temelli ve *a priori* olan bir bilme söz konusu olmaktadır. Doğruluk ya da hakikat hakkında yapılan açıklamalar genellikle farklı anlamlarda ortaya konulmuştur. Husserl ve Heidegger'in hem doğruluk hem de hakikat noktasındaki açıklamaları bu geleneksel anlamları yıkmak ve asli anlamlarını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bunu ilk gerçekleştirmeye çalışan da Husserl'dir. Husserl; doğruluk, bilgi, bilim ve felsefe noktasında eksiklikleri ortaya çıkararak hem felsefenin önemine dikkat çekmeye çalışır hem de doğruluğu yeniden ele alarak açıklamaya girişir. Ayrıca bunu Avrupa bilimlerinin içinde bulunduğu krize dikkat çekerek yapmaya çalışır.

Husserl'e göre, Avrupa bilimlerinin içinde bulunduğu kriz geleneksel anlamda özne ve nesne arasındaki ilişkinin gözden kaçırılmasıyla kendisini gösterir. Bu sorun kendisini özellikle Descartes felsefesinde gösterir ve modern dönemi de etkisi altına almaktadır. Bunun nedeni ise felsefi ve bilimsel açıdan yapılan açıklamaların yetersiz olmasıdır. Bu yetersizlik kendisini doğruluk noktasında da göstermekte ve hem geleneksel anlamda hem de modern anlamda doğruluk hakkında yapılan açıklamaların yetersizliğini ortaya koymaktadır.

Husserl krizin yarattığı bu yetersizliği yeni bir yöntem üzerinden ele alır ve bu yöntem ile felsefeyi '*Kesin Bir Bilim*' şeklinde inşa etmeye girişir. Bu inşa etme sürecine başlamadan öncede doğa bilimleri ve doğa bilimlerinin etkisinde kalan psikolojinin açıklamalarını ele alarak onların bir eleştirisini yapmaktadır. Bu eleştiriler doğrultusunda doğruluk hakkında ortaya konulan açıklamaları neden kabul etmediği anlaşılmaktadır. Husserl eleştirilerinden sonra felsefeyi fenomenolojik yöntem şeklinde kurmaya başlar ve fenomenolojinin basamaklarını

açıklamaya girişir. Bu açıklamalar çoğunlukla epistemolojik bir eksende ilerler. Husserl'de fenomenoloji bir yöntemi ifade etmektedir. Bu yöntem felsefeyi bir bilim haline getirme çabasını ifade etmekle birlikte, o geleneksel doğruluk tanımını da yeniden ele alarak açıklamaya çalışır. Açıklamalarının genel hattında Husserl, bilinci ve özneyi birbirinden ayırmadan, bir ilişki içinde ele almaktadır. Doğruluk hakkında yapılacak olan nesnel bir açıklama bilincin nesneye yönelmesi sonucunda saf bilinçte kendisini göstermesiyle açıklanmaktadır. Bu durum Husserl fenomenolojisinin transendental bir anlama sahip olduğunu gösterir. Başka deyişle hem fenomenolojik olarak felsefenin kesin bir bilim haline gelmesi hem de doğruluğun açıklanması kendisini saf bilinçte gerçekleştirecektir.

Husserl'in doğruluk ve felsefeye ilişkin açıklamaları Heidegger üzerinde etkisini gösterir. Heidegger fenomenolojik yöntemi hem benimser hem de kendi felsefesinde Varlık sorununu ele alma noktasında fenomenolojiyi kelime kökünden yola çıkarak yeniden tanımlamaya çalışır. Heidegger, fenomenolojiyi, felsefeyi bir bilim olarak kurma çabası şeklinde değerlendirmez. O, Husserl'in yapmış olduğu geleneksel açıklamaların ötesine geçmeye çalışarak, Varlığı başlangıç noktası olarak ele alır. Çünkü Varlık, doğruluk noktasında olduğu gibi sıradan açıklamalara maruz kalmıştır. Bu yüzden Heidegger Varlık Nedir? sorusu temelinde fenomenolojik yöntemini açığa çıkarır. Bu yöntem kendisini epistemolojik bir anlayışın dışında ontolojik bir çerçevede gösterecektir. Bununla birlikte Varlık Nedir? sorusu, aslında, kendisini Varlığın anlamı bağlamında, eş deyişle Varlığın hakikati üzerinden ortaya koyacaktır. Heidegger Varlığı ele alarak Antik Yunan felsefesine bir geri dönüşü gerçekleştirir. Çünkü Varlık hakkında yapılan açıklamalar kendisini ilk kez Yunan felsefesinde göstermiştir. Heidegger bu geri dönüş ile Varlığın günümüze kadar gelen anlamının kapalılığını göstermeye çalışarak Varlığa hak ettiği değeri vermeye girişir. Heidegger felsefesinin temel yapısı olan Varlığa dair soru yine Heidegger'in kullandığı Dasein varlığı ile ele alınabilecek bir şekilde konu edinilir. Çünkü bilinçli bir yapıda Varlığa dair soruyu sorabilecek olan varlık Dasein'dan başkası değildir. Bununla birlikte Heidegger Varlığın hakikatini ortaya çıkarmaya çalışırken aynı şekilde Dasein'ın varoluşunun analizini de açıklamaya yönelir. Dasein kendisini varoluşunda gerçekleştiren ve zamansallık içerisinde hakikat ile bir ilişki içinde ortaya koyan varolandır. Dasein hem kendi hakikatini hem de Varlığın hakikatini konu edinmesiyle Heidegger fenomenolojisinin ve Varlık probleminin merkezi

karakterini oluşturur. Ayrıca Heidegger Dasein'in fenomenolojik ontolojisinin zamansallık içerisinde asli olarak açığa çıkacağını belirtir.

Husserl ve Heidegger fenomenolojileri bu bağlamda geleneksel olanın bir yıkımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve bu yıkım da fenomenolojik yöntem çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılır. Bu bağlamda biz de tezimizin ana hattında, Heidegger felsefesinde ortaya çıkan hakikatin nasıl bir yöntemle ortaya çıktığını ve bu yöneme götüren Husserl fenomenolojisinin bir girişinin yapılmasıdır. Husserl fenomenolojisinin Heidegger'in hakikat düşüncesine giden yolu daha iyi anlayabilmek noktasında ele alınması bir giriş niteliğinde kendisini göstermektedir. Husserl fenomenolojisinin genel hatları ile birlikte hakikat konusunun detaylı olarak ele alınacağı bölümde kendisini Heidegger'de gösterecektir.

1. HEIDEGGER'DE HAKİKAT SORUNUNUN ARKAPLANI: FENOMENOLOJİK DOĞRULUK DEĞERLENDİRMESİ

1.1. Avrupa Bilimi ve Krizi

Edmund Husserl düşüncesinde, kriz kavramsallaştırması, onun geç döneminde karşımıza çıkan bir kavram olmakla birlikte bir yönüyle onun temel düşüncesinin kaynağında yatan düşüncülerin başında gelir. Zira Husserl'e göre Avrupa düşüncesinin, hatta biliminin içinde bulunduğu durum tam anlamıyla bir kriz durumudur. Husserl felsefesinde doğruluğun neliğini anlamak üzere bu nedenle ilk olarak onun kriz kavramsallaştırmasına bakmak gerekmektedir.

Edmund Husserl, hem kendi çağının hem de kendisinden önceki çağların mirası olan felsefi ve bilimsel yaklaşımların ciddi eksiklikler barındırdığını düşünmektedir. Bu eksiklik, kendisini bir kriz olarak göstermekte, ancak bu krizi aşma noktasında bir girişim gerçekleşmemektedir. Gerek felsefenin hak ettiği değeri görmemesi gerek bilimlerin doğruluk noktasında asli açıklamaları yapamaması Husserl'in kriz durumunu ele almasına neden olmuştur. Krizi ele alırken Husserl kendi fenomenolojik yöntemini ortaya koyarak bir eleştiri ortaya koymaktadır. Biz de bu noktada Husserl'in fenomenolojik yöntemi ile bu eleştirisini ortaya koymaya çalışarak başlangıcımızı da Avrupa bilimlerinin krizinden yola çıkarak oluşturacağız.

Husserl Avrupa Bilimlerinin Krizini, Rönesans'tan sonra bilim alanında yerleşmiş olan tutumu ve bu tutumun sonucunda ortaya çıkan insan bilimlerindeki anlayışları eleştirmektedir. Bu iki tutum bilgiye ulaşma noktasında –bu bilgi nesnel bir bilgidir- olgusal alana veya nesneye ağırlık vermişlerdir. Avrupa Bilimleri nesnel bir yapı halinde öznel olanı yani psşik durumları yadsımış bir haldedir. “Gerek doğa gerekse insan bilimleri, nesnel bir bilgiye ulaşma amacıyla, özne ve nesne ilişkisi olarak tanımlanagelen bilginin, nesne kısmına ağırlık vermek suretiyle, öznellik içerisindeki kaynaklarının unutulmasıyla sonuçlanan bir bilim ve kültür krizine yol açmışlardır” (Husserl, 2010: 34). Husserl'in bu noktada kullanmış olduğu ‘Kriz’ sözcüğüne dikkat etmek gerekir:

Grekçe bir sözcük olan ‘Krisis’, bir ayrılma anı, bir kesilme veya bölünme anlamlarına gelmekte olup, bir imkânı diğeri için terk etme anlamında pozitif bir içerime sahip olmanın yanı sıra, orijinal bir

birliğin bölünmesi veya söz konusu birlikten ayrılma şekliyle bir tartışma veya bozuşma anlamlarına gönderme yapar (Küçükalp, 2010: 34).

Kriz sözcüğü felsefenin artık Rönesans sonrası bilimlerle bir bütünlüğünün olmadığını, nesnel olarak sadece bir bölümün ağırlıklı olarak –bu bölüm de olgusal alandır- bilimlerden ele alındığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Kriz, gündelik yaşamın, deneyimlerin aksine, deneysel olarak nesneye yönelmesinin ve bilginin sadece deneysel açıdan ortaya çıkarılmasının eksikliğini anlatmaktadır. Bu yüzden tek taraflı bir bilim anlayışıyla karşı karşıya kalmış oluruz. Doğa ve insan bilimleri, Avrupa bilimlerinin ve kültürünün içerisinde buldukları durum, felsefenin hak ettiği değerden uzaklaştırılması ile birlikte kriz durumuna geçmiştir. Ve bu kriz durumunun farkına varılmamış, aynı şekilde kriz içerisinde yaşamaya devam edilmiştir.

Husserl, öznenin/insanın yaşadığı dünyada, doğruluk ve anlamın yalnızca deneysel olarak kabul edilip, belirlenmesinin eksik olduğunu vurgular. Bu eksiklik Avrupa'nın kriz içerisinde sürüklenmesi anlamına da gelmektedir. İnsanın yaşadığı bu dünya ve bunun sonucunda insana ait olan kültüründe bu krizden payını aldığı açıktır.

Batılı insan, Rönesans'tan ve hatta felsefenin Antik Yunan'dan doğuşundan beri, Husserl'in bilimsel diye nitelediği bir kültürde yaşamaktadır. Söz konusu kültür, insanın gerek dünya üzerindeki yerini gerekse kendi kendisini mutlak olarak anlayabileceği umudu ve inancıyla, onun özgür, rasyonel ve teorileştirici aktivitelerinde konumlanmış bir kültürdür (Küçükalp, 2010: 35-36).

Kültür için yapılan bu açıklama Avrupa Bilimlerinin içinde bulunduğu durumu göstermektedir. İnsan kendi özgürlüğü, rasyonelliği ve teorileştirici yönüne yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşmanın zeminini oluşturan nokta ise; Avrupa bilimlerinin ve kültürünün tek taraflı olarak, başka bir deyişle yanlış olarak olgusal alana yönelmiş olmasıdır. Bunu, modern bilim ya da 'Doğa Bilimi' anlayışı olarak adlandırabiliriz. Husserl modern bilimle dünyanın matematiksel bir anlayışla ele alındığını ve sadece olgusal alanı yansıttığını belirtir. Bu durumda modern bilim/doğa bilimi yalnızca olgusal alanı ele alarak insanın yaşam dünyasını, insanın kendi deneyimlerine yabancılaşmasına neden olduğunu

göstermektedir. “Doğa bilimlerinin evrensel teması; keyfi bir tek yanlılıkla, gerçeğe ilişkin bütün fizik-dışı yüklemeleri dışarıda bırakan nesnel bir doğa bilimidir” (Husserl, 2010a: 32). Bu durum pozitivist bir tutumu zemine yerleştirmiş ve krizin Avrupa Bilimi ve insanlığında ne denli yaygın olduğunu gözler önüne sermiştir. Pozitivizm insanlığı ve onun yaşam dünyasını ilgilendiren birçok sorunu bu tutumla ihmal etmiş, yok saymıştır. Bununla birlikte: “Aklın bilgi, eylem ve değerlendirme üzerindeki belirleyiciliğini kaybetmesine” (Husserl, 2010: 37) de neden olmuştur. Deneysel olarak ele alınan olgusal alanda aklın deneyden bağımsız bir şekilde işlemesi ve değerlendirme yapması söz konusu olmayacak bir hale gelmiştir.

Husserl, sadece doğa biliminden hareketle olguları, dış dünyayı anlamlandırmaya çabalamanın bizi felsefeden koparacağını ve her şeyi kapsayacak olan bir felsefe anlayışından uzaklaştıracağını söyler. Bu durumu şöyle açıklayabiliriz: Olgusal alanda bir nesneye sahip olmayan, bir gerçekliğe denk düşmeyen, insanın yaşamsal alanına bağlı olan (adalet, mutluluk, erdem vb.) durumların pozitivist bir tutumla açıklanması olanaklı değildir. Felsefe zemininde cevaplayabileceğimiz bu örnek durumlar pozitivist bir tutumda cevaplarını bulamayacaktır. Doğa bilimi anlayışında bu durumlar metafizik olarak ele alınacak ve kendi araştırma alanlarının da eksikliklerini görmemelerine neden olacaktır. Bundan dolayı sadece nesnel bir tutumla doğa biliminin takındığı tutum bizi felsefeden uzaklaştırmaktır. Yalnızca olgusal gerçeklikle ilgilenen doğa bilimi bu durumlarla birlikte insanı ve insanın içinde yaşadığı dünyanın anlamsız olduğunu göstermektedir. Doğalcılık insanın özünü, anlamını ve doğru olanı bulmasında eksik kalmıştır. Yalnızca olgusal alanla ilgilenmeye devam ettiği sürece insan eksik bir varlık olacaktır ve kendi gerçekliğini, anlamını ve doğruluğunu bulamayacaktır. “Bilimsel dünya görüşünün hâkimiyetiyle birlikte insan, içsel ve transendental deneyimi hayatından çıkarmış, diğer nesnelere arasında kişiselliğini kaybeden bir nesne haline gelmiştir” (Küçükalp, 2010: 38). Bununla beraber insanın akıl, bilinç yönü de bu bilimsel anlayışta tehlike altına girmiştir. Akılcılık farklı bir şekilde bilimsel bir düzlemde ele alınmaya başlanmıştır. Akıl bilimsel tehlike altında önyargılar, yanlış anlamalar ve içeriklerden yani kendi edimlerinden yoksundur. Husserl akılcılığın özellikle Rönesans’tan sonra ve Aydınlanma dönemiyle birlikte dünyaya sırtını döndüğünü belirtir. Bu durum Avrupa biliminin içinde bulunduğu kriz durumunu da önemli bir şekilde tetiklemiştir. Husserl bunu şöyle açıklar:

Avrupa krizinin yanlış yoldaki bir akılcılığın içinde kök saldığına da farkındayım. Ama akılcılık bu şekliyle kötüymiş ya da insan varlığının bütünü içinde yalnızca düşük düzeyde anlam taşıyormuş gibi bir fikir edinilmemelidir (Husserl, 1994: 73).

Akılcılığın bu açıklaması Husserl'in kendi döneminde de nasıl eksiklikler barındırdığını göstermektedir. Bu nokta da yapılacak olan şey akılcılıkta eksik olanın vurgulanması ve akılcılığın açıklama bekleyen çok fazla konuda cevabının olduğunu görmemizdir. Akılcılığı tek taraflı olarak ele almak büyük bir hata olacaktır. Bilimlere yön veren akıl, yalnızca olgusal alan ya da ruhsal alanla ilgilenmemeli, yanlış bir katkıda bulunmamalıdır. Doğalcı bilimlerin içinde bulunduğu akılcılık anlayışı tek taraflı ve yanlış olan bir akılcılık anlayışıdır. Bu anlayışın eksiklikleri Husserl tarafından eleştirilmiştir.

Husserl Avrupa bilimlerinin içinde bulunduğu bu krizin giderilmesi için felsefe ve aklın, ya da daha doğru bir ifade olması bakımından bilincin ele alınması gerektiğini belirtir. Ancak daha öncesinde doğalcılık anlayışıyla ortaya çıkan doğa bilimi ve insan bilimlerinin eleştirisini yapmaktadır. Çünkü bu eleştiriler ancak bizim felsefeyi yeniden hak ettiği değerine ulaştırabilmemizi sağlayacaktır. Eksik yönleri belirtmek ve neler yapılması gerektiğini görmek noktasında Husserl'in eleştirilerine kulak vermek gerekecektir.

1.2. Doğa Bilimleri ve İnsan Bilimleri

Husserl felsefesinde doğruluk, çoğunlukla bilimsel bir bağlamda ve kesinlikli bilgi arayışı ile ilgilidir. Bu nedenle onun düşüncesinde doğruluğu bilimsel düşünüş şekilleri ve bazı anlayışlara bakışı üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda Husserl açısından öne çıkan konuların başında Doğa bilimleri ve İnsan bilimleri gelmektedir.

Husserl doğa bilimlerine ve doğa bilimlerinin ortaya koymuş olduğu başarılarla karşı olan bir tavırda değildir. Husserl, felsefeyi, insan aklının ve kültürünün kendisini gösterdiği doğa bilimlerinden kurtararak kesin bir bilim haline getirme çabası söz konusudur (Cevizci, 2012: 1114). Husserl doğa bilimlerine ve bunun altında şekillenen insan bilimlerine yönelerek, onların eksikliklerini ve yadsımış oldukları durumları eleştirmektedir. Doğa bilimi, olgusal alanın keşfedilmesinin ve bu keşif sonucunda ortaya çıkan bilginin

gelişmesini göstermektedir. İnsanın da bu olgusal alanda zamansal ve mekânsal olarak yaşamını sürdürmesi doğa bilimleri altında insan bilimleri ile bilgiyi aramasına, bilgiyi keşfetme çabasına ön ayak olmuştur. Doğa biliminde her şey olgusal alandan açığa çıkmakta ve her şey olgu, yani doğa olarak ele alınmaktadır. Bu durum insan bilimlerinde de aynı şekilde devam etmiştir. İnsan bilimlerinde bu durumlar tarih olarak, kültür olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda ele alınmayan durumlar yanlış ya da eksik durumlar olarak açıklanmıştır.

Doğa bilimleri her şeyi fiziki olan doğa olarak görmektedir. Husserl: “Doğalcı, doğadan başka hiçbir şeyi görmez ve en başta fizik doğayı görür” (Husserl, 2014: 13) açıklamasını yapar. Doğa bilimleri yalnızca kendisine görünen dış dünyayı ele alır ve oradan hareketle bilimsel bilgileri açıklar. Doğa yasaları ile uyum içersinde olan olgular ele alınarak bilimsel bir şekilde ilerleme kaydedilir. Bu da var olan her şeyin olgusal alanın bir parçası olduğunu ve doğa yasalarının bir parçası olduğunu göstermektedir. Doğa bilimi bu noktada insani değerleri ve insani yaşamın deneysel olmayan yönlerine bir engel taşımaktadır. Her şeyin deneyimleşerek olgusal alanla bir bağlantısının kurulması, insanın bilinçli yönünü hiçe saymaktadır. Doğa bilimi bu noktada olgusal bir bilinç içindedir ve bu bilinç Husserl’in tabiriyle: “Bilincin, doğallaştırılması, öte yandan idelerin ve onlarla birlikte bütün mutlak ideallerin ve normların doğallaştırılması” (Husserl, 2014: 14) anlamına gelmektedir. Ancak bilince sahip olan insan her şeyin deneysel bir ürün olduğu olgusal alanı bir noktada eleştirmeye başlayacaktır. Doğru olarak kabul edilen her şeyin aslında tam olarak doğruluğu vermediğinin farkına varacaktır. Bu birden bire olan bir durum değildir; insanın kendi bilinçli yapısının farkına varması ve bilincinin doğallaştırmamasını kavradığı anda olabilecek bir durumdur.

Doğa biliminin özü ortadan kaldırması ve sadece görünürde doğruluğun ne olduğunu ortaya koyması bilinç sahibi insan için artık yeterli bir sonuç olmayacaktır. Bu yüzden bilinci ve deneyimi doğalcı bir yaklaşımla ele almak doğa bilimlerinin yapmış olduğu büyük hatalardır. Nesnel bir tutum içersinde bulunan doğa bilimi, nesnelliğin yanı sıra insanın bilincini ve deneyimlerini de ele almalıdır. Yalnızca nesnelliği değil ayrıca özneliği de ele almak gerekir. Özneliği ve nesnelliği birbirinden ayırmak ya da sadece bir tarafa bağlı kalarak diğerini yadsımak, insanın yalnızca kendisine değil aynı zamanda içinde yaşadığı topluma ve dünyaya yabancılaşması anlamına gelir. “Nesnellik ve öznellik kutupları, gerçekte, birbirine asli ya da özsel bir ilişki yoluyla bağlıdır ve onların birbirlerinden ayrılmaları söz konusu olamaz” (Küçükalp, 2010: 40).

Doğa bilimi nesnelci tavrıyla evrensel olanı ortaya koyamamaktadır. Çünkü bilincin ele alınmadığı ya da doğallaştırıldığı durumlarda tek tek olgulardan yola çıkarak doğruluğu değişmez bir şekilde ortaya koymak imkânsız olacaktır. Bilincin bir durumu ya da olguyu ele alması ve asıl doğruluğu ortaya koyması gerekmektedir. Bilinç özsel olana ulaşmaya çalışır. Ancak doğa bilimi özü ele almamakla birlikte, olgusal dünyayı mantıksal çıkarımlarla açıklamaya çalışmakta ve bu açıklamalar da yetersiz kalmaktadır. Bilgi noktasında da aynı sonuca ulaşmaktayız. Bilginin doğruluğunun sürekli bir doğrulama ağı içerisinde kalması söz konusudur. Sürekli elde edilen bilgi bir başkasıyla temellendirilip ya da koşullara göre tekrar ele alınıp doğrulanmaya çalışılır. Ancak Husserl bilginin kaynağını ve doğruluğunu bilincimizle ve deneyimlerimizle bulabileceğimizi belirtir. Doğa biliminin her şeyi nesnelleştirmesi gibi bilgiyi de nesnelleştirmesine karşı olarak bilgi ve doğruluğun felsefi bir yöntemle ele alınarak bu eksiklikten kurtarılması gerekmektedir. Deneyimimiz ve bilincimizle bilginin kaynağına inmemiz gerekir. Bu şekilde doğa biliminin göz ardı ettiği noktaları açıklayabiliriz. Kesin yargılardan, sahip olduğumuz önyargılardan öznelliği ve nesnelliği birbirinden ayırmadan Avrupa biliminin içinde bulunduğu kriz de aşılmaya çalışılır.

Doğalcı tutumla birlikte ele alınması gereken önemli noktalardan bir tanesi de deneysel psikolojidir. Deneysel psikoloji şimdiye kadar bilimsel bir kesinlik olarak ele alınan bir durum şeklinde görünmüştür. Psikoloji bu noktada doğayla beraber işlevini sürdüren, bütün tin bilimlerinin ve metafiziğin temeli olarak görülen bir şekilde açıklanmaktadır. Ancak Husserl bu durumların yanıltıcı yönlerinin de açıklanması gerektiğini belirtir ve yanıltıcı durumlarını açıklamaya çalışır. Bütün doğa bilimlerini ele aldığımızda araştırma konusu olan her şey doğada yani dış dünyada orada bulunmaktadır. Onlardan şüphe edilmez çünkü onlar orada vardılar. Husserl'in açıklamasıyla doğa:

Hareketsiz, hareketli, değişen şeyler olarak sonsuz uzamda ve zamansal şeyler olarak sonsuz zamandadırlar. Onları alguluyoruz, onları basit deney yargularıyla betimliyoruz. Bu şüphe götürmez verileri nesnel geçerli, kesin bilimsel bir tarzda bilmek, doğa biliminin işte hedefi budur. Aynısı, genişletilmiş psikofizik anlamda doğa için ya da onu araştıran bilimler için, özellikle psikoloji için de geçerlidir. Psişik olan, kendi başına bir dünya değildir; o Ben olarak ya da Ben yaşantısı olarak verilmiştir ve böylesi şeyler, deneysel

bedenler denen belli fizik şeylere bağlı olarak görünürler (Husserl, 2014: 18).

Psikoloji içinde bulunduğu durumlardan dolayı psikofiziksel bir betimleme olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlık doğa bilimlerinin etkisi altında kalarak kendi ruhsal durumlarını, yaşadığı tarihi bu çerçevede ele almaktadır. Husserl bu noktada psikolojiyi doğa bilimlerinin etkisinde kaldığı için eleştirmektedir.

Psikoloji, ruh bilimi ya da ruhsal durumların çözümlenmesi olarak tanımlanabilir. Ancak bu tanıma sıkı sıkıya bağlı olmayan bir psikoloji tarihi olarak görünmektedir. Psikoloji doğa bilimi gibi özsel olan durumları bir kenara bırakmıştır. Fiziksel, olgusal olan alanla ilgilenmiş ve sadece görünüşte oluşan durumları pozitivist bir açıdan ele almış, açıklamalar yapmıştır. Ancak doğa biliminde belirttiğimiz eksiklikler psikoloji için de geçerlidir. Ruhsal olan durumlar yalnızca olgusal alandan hareketle açıklanamaz. Ruhsal olan durumların ya da var olan kavramların olgusal alanda karşılığının olmaması buna örnek olabilir. Deneysel bir alana dönüşen psikoloji, olgusal alana yönelerek bilince dayalı olanı görmezden gelmeye başlamıştır. Olgusal alana dayalı açıklamalar bize evrensel doğruyu, bilgiyi verememektedir. Çünkü farklı ortamlarda ve zamanlarda olgusal alana yönelerek bilgiyi elde etmek bir yanılgıya yol açacaktır. Her durum kendi çağında farklı bir durum ile açıklanmaya çalışılacaktır. Bu da bizi bir kısır döngü içerisine düşürecek ve bu döngüye hapsedecektir. Bunun en büyük etkisi “hem doğalcı tutumdan hem de doğa bilimlerine özenmesi ve deneylerle iş görmeyi en önemli şey olarak görmesi” (Husserl, 2014: 31) yüzündendir. Bu durum psikolojinin kendisini doğa bilimlerinden farklı görmesine engel olmuştur. Ve psikoloji bundan dolayı psikofiziksel bir tutum haline gelmiştir. İnsanı, hayvanları ve olguların hepsini doğanın bir bağlantısı içerisinde deneysel olarak ele almasına neden olmuştur. Bununla beraber bilginin kendisini açığa çıkarması noktasında da eleştirel bir yapıya sahip değillerdir.

Doğal tinsel bakış bilgi eleştirisine karşı ilgisizdir. Doğal tinsel bakışta, görerek ve düşünerek, -bilgi kaynağına ve bilgi katmanına göre farklı biçimlerde ve farklı varlık tarzlarında da olsa- bize her defasında verilmiş olan ve doğal olarak verilmiş olan şeylere yöneliriz (Husserl, 2015: 48).

Psikoloji, “Psişik olanın, bir doğayı temsil etmekten çok, kendine özgü ve her türlü psikofiziksel olandan önce, kesin ve tam aslına uygun bir biçimde araştırılacak bir ‘neliği’ olduğunu göz önüne almayı ihmal etti” (Husserl, 2014: 32). O deneysel olarak sağın bilimlere bağlı anlamı tercih etti. Şeylerin özünde nesnel olarak bulunan anlamı ele almayı bir tarafa bıraktı. Psikoloji deneysel bir yöntem tutumunu benimseyerek ve doğa bilimi halini alarak gerçek anlamı/doğruluğu bulmaktan uzak kaldı. Husserl bu tutumun yanlış önyargılar ve savlar içinde olduğunu belirterek : “Hakiki metot, araştırılacak şeyin yapısını izler, bizim önyargılarımız ve örnek aldıklarımızı değil” (Husserl, 2014: 32) açıklamasını yapmaktadır.

Doğa bilimleri ve psikoloji yalnızca olguları ele almakla kalmayıp onlara anlam veya doğa atfetmeye kalkmışlardır. Olgusal olanı, belirli bir anlam çerçevesinde ya da ona bir doğa atfederek ele almak hata olacaktır. Yapılması gereken şey anlamın atfedilmediği olgusal alanı kavramak ve zaten bir anlama sahip olunan şeyleri ele aldığımızı söylemektir. Onları kendi yüklediğimiz anlamlar çerçevesinde ele almak, yine onları bu anlam çerçeveleri içerisinde bir nedensel bağlantılara sokmamızla sonuçlanacaktır. Ancak olguları ya da doğayı neyse o olarak ele almak gerekir. Ona her defasında yeni anlamlar yükleyerek onaylamak yerine, olduğu gibi ele alarak çözümlenmek bizi doğru olana götürecek bir adım olacaktır.

Doğa bilimleri ve psikolojinin takındığı deney tutumu, bize bilinç düzeyinde gerçekleşebilecek bu çözümlenmeyi vermez. Bilincin veya psişik durumun nesnel olarak deneysel bir tutumu yoktur. Bilinç ya da psişik tutum:

...O “yaşantı”dır ve düşüncede görülen yaşantıdır, mutlak bir akışta, şimdi olarak ve hemen “gözden kaybolarak”, görülebilir bir şekilde bir “olmuş olma”da sürekli dalıp ortadan kalkarak kendi olarak ve kendisi aracılığıyla görünür (Husserl, 2014: 36).

Bilincin bu tutumu kendi içerisinde bir algılama, anımsama ve anlamlandırma bağlantılarını gösterir. Psişik olarak bir belirleme söz konusudur. Olgusal alanı bir töz ve nedensellik zinciri içerisinde ele almayacak, olgusal olanı ya da şeyleri oldukları gibi ele alacaktır. Bu tutum hem doğa bilimlerinde hem de psikolojide bilincin doğallaştırılmasına karşılık, bilincin elde etmeye çalıştığı ya da yöneldiği şeyin bilinci haline gelmesini gösterir. Bununla beraber

değişmeyecek ve özsel olarak kavranabilecek olan bilginin de elde edilmesine yardımcı olacaktır. Psişik olarak yalnızca görüneni değil aynı zamanda şeylere içkin olan bilgiye yönelmek mümkün bir hale gelecektir. Bu durumu mümkün kılacak olan tutum ise doğa bilimleri ve deneysel psikolojinin aksine fenomenolojik psikoloji tutumunun kendisidir. Burada Husserl'in yapmaya çalıştığı şey deneysel psikolojinin yerine fenomenolojik bir psikoloji ortaya koymaktır.

Fenomenolojik olarak bilinçten ve bilincin fenomenlerinden söz etmekteyiz. Bilincin ortaya çıkardığı fenomenler, sadece fiziki olarak ele alınmamaktadır. Asıl ele alınanın herkes için doğruyu barındıran özlerdir. Yani deneysel psikolojide olgular, şeyler evrensel bir şekilde ortaya konulurken, fenomenolojik psikolojide bunlar özler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başka bir ifadeyle psikolojinin deneysel bilinçle uğraşıp, hareket noktası olarak deneyim tavrını almak suretiyle, "bilincin doğal ilişkiler içindeki varoluşunu incelediği" yerde, fenomenoloji, saf bilinçle uğraşıp, onu, fenomenolojik tavırla ele alır (Husserl, 2010: 44).

Deneysel bilinçle uğraşan psikoloji, saf bilinci deneysel bilinçle karıştırmakta ya da saf bilinci de kendi yöntemleri dâhilinde farkına varmadan doğallaştırmaktadır. Bu iki bilinç arasındaki fark, saf bilincin yalnızca olgusal alanla değil aynı zamanda olguların özsel olan anlamıyla uğraşmasıdır. Saf bilinçle olguların özünü kavramak, fiziksel olanı merkeze almadan özsel olan anlamını veya bilgisini ortaya çıkarmak söz konudur. Bu da bize deneysel psikolojinin verdiği ve nedensellik bağlantıları içersinde kavranan bilgiden farklı olarak bir nedensellik bağlantısı içinde olmayan özsel bilgiyi yani içkin bilgiyi verecektir. Husserl, özsel olanın ya da içkin olanın nasıl mümkün olduğunu şöyle açıklar: "Fenomenler fenomen olarak doğal değilse, o halde onların dolaysız bir görüde kavranabilen, hem de aslına uygun olarak kavranabilen bir *nelikleri* vardır" (Husserl, 2014: 38). Böylece bizi sürekli doğaya bağımlı kılan doğa bilimleri ve onun etkisindeki deneysel psikolojinin sunduğu değişken bilgilerin aksine, herkes için geçerli olacak özsel bir bilginin varlığından söz etmemiz gerekir.

Fenomenoloji yöntemiyle psikolojinin eksik yanları ortaya konmuştur. Yapılması gereken psikolojinin fenomenolojik yöntemi temel alarak psişik olanı

da ele almasıdır. Psikolojinin önyargılardan arınmış bir şekilde, deneysel yargılardan kurtulmuş olarak yeniden inşa edilmesi gerekir. Özsel olanı keşfetmek yeni bir inşa ile gerçekleşebilecektir. Anlam ya da doğruluk, doğa bilimlerinin tutumundan farklı olarak bilinçli bir şekilde keşfedilecektir. Keşfedilen doğruluk temelde yatan özsel doğruluk olduğu için artık değişken olmaktan çıkacak ve herkes için geçerli olacak bir hal alacaktır. Böylece Husserl:

Fenomenolojik araştırma nelik araştırması, dolayısıyla hakiki anlamda a priori olduğuna göre, aynı zamanda a priorizmin bütün haklı gerekçelerini dikkate alır. Herhalde eleştirimiz, doğalcılığı temelden isabetsiz bir felsefe olarak görmenin, kesin bilimsel bir felsefe idesinden, bir “temelden başlayan felsefe” idesinden vazgeçmek demek olmadığını açık hale getirmiş olsa gerek. Psikoloji ve fenomenoloji metodlarının eleştirel ayrılışı, fenomenoloji metodunun, bilimsel bir akıl teorisinin ve aynı şekilde yeterli bir psikolojinin hakiki yolu olduğunu gösterir (Husserl, 2014: 48).

Husserl doğa bilimleri ve psikolojiye getirmiş olduğu eleştirilerden sonra tarihselcilik anlayışının da içinde eksiklikler barındırdığına değinir.

Tarihselcilik deneysel tin yaşamının olgular alanından yana tavır alır ve bu tin yaşamının hiç de doğallaştırmaksızın mutlak olarak öne sürdüğünden [...], doğalcı psikoloji ile yakın akrabalığı olan ve benzer skeptik zorluklara sürüklenen bir relativizm ortaya çıkarır (Husserl, 2014: 49).

Tarihselciliğin içine düştüğü skeptik durum bu nokta da önem arz etmektedir. Nasıl olur da kişinin ve toplumsal yaşantının, kültürel değerler ile skeptik bir döngüde dolandığı Husserl tarafından ele alınmaktadır.

Tin yaşamı, zamansal döngü içerisinde farklılıklar göstermektedir. İnsanın ya da toplumların tarihsel süreçte yaşam olanaklarını, özsel anlamlarını ortaya çıkarmak bir felsefi tutum içerisinde mümkün olacaktır. Öncelikle tarihin, doğal süreçten, tarihselcilik konumuna geçişi eleştiri noktalarını açık kılacaktır. Çünkü tarih boyunca kabul gören doğrular, teoriler zaman içerisinde değişimlere uğramıştır. Dönemlerinde büyük etkilere imza atmış kişiler, kendi teorileri ve bilgi savları ile zamansal süreçte bir yıkıma uğramışlardır. Teorileri ya rafa kaldırılmış

ya da değişime uğramıştır. Tarihselcilik, bu bağlamda ortaya koyduğu ve artık deneysel bir tutum içerisinde ortaya çıkan hakikatlerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu sorgulama nesnel olan doğruların değişmesine ve zaman geçtikçe yeni doğruların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Başka bir deyişle artık skeptik öznel bir tutum tarihselciliğe yerleşmiştir. Ayrıca bilimsel ya da metafiziksel olarak doğru kabul edilen durumların, yaşıntıda bu doğrularla ne kadar uyduğunu skeptik bir tarzda belirlemek bizi yanlışlıklara götürecektir. Çünkü tarihsel olarak bir neden belirtmek yerine ancak sonuçlar belirtebiliriz. Doğru olarak kabul gören savları ya da teorileri tarihsel olarak olgulara göre şekillendirmek bulanıklılığa neden olacaktır.

Husserl eleştirilerini bir felsefi zeminde gerçekleştirmektedir. Felsefesi, doğruluk hakkında yaşamın hangi alanı olursa olsun ortaya çıkan problemleri ele almalı ve problemleri sistemli bir şekilde çözüme kavuşturmalıdır. Doğruluğa ancak bu şekilde ulaşabileceğimizi söyleyebiliriz. Geçerli olabilecek bir bilime de bu şekilde ulaşabiliriz. Husserl:

Böylece, tarihselciliği, saçma sonuçları yüzünden, tıpkı doğalcılık gibi kesin bir şekilde reddedilmesi gereken bir bilgi teorisi yanılığı olarak görsem de, en geniş anlamıyla tarihin, filozof için çok büyük değerini tam olarak kabul ettiğimi açıkça vurgulamak isterim (Husserl, 2014: 55).

Bu açıklamayla Husserl; filozofların herkes için nesnel ve geçerli bir tin açıklaması yapmasını gerektiğine dikkat çekmektedir. Özsel bir doğruluğun ortaya çıkarılması söz konusu ise, tinsel yaşamın her alanına nüfus etmenin de gerekli olduğunu vurgular. Bunun da gerçekleşeceği tutum Husserl'in ifadesi ile 'Fenomenolojik nelik öğretisi'dir. Kısaca tarihselcilik noktasındaki tutumuna da değindikten sonra Husserl'in asıl tutumunu veya yöntemini ele almak kafamıza takılan meselelerin malum noktalarını aydınlatmak açısından daha yararlı olacaktır.

Husserl, doğa bilimleri ve psikolojizme getirmiş olduğu eleştirilerden sonra felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmamız gerektiğinden bahsetmektedir. Temel bir bilim haline gelecek olan felsefe ile Avrupa bilimlerinin içinde bulunduğu kriz durumu ortadan kalkacak ve olgulara içkin olan anlamın kavranılması ve bununla beraber herkes için geçerli olacak doğruluğun ortaya

çıkması hedeflenmiş olacaktır. Hiçbir temele ihtiyaç duyulmadan kesin bir bilim olacak olan felsefe hem olgusal alana hem de bilinç alanına hitap edecektir. Zamansallık ve mekânsallık içerisinde tarihsel bir süreçte değişmeyecek olan bir bilgi alanından bahsetmiş olacağız. Bu Husserl felsefesinde doğruluğun neliğine dair de açık bir sonuca ulaşmayı mümkün kılacaktır. Zira Husserl’de doğruluk apaçıklık şeklinde anlaşılır. “Husserl’in doğruluk görüşü genelde “apaçıklık olarak doğruluk kuramı” (Evidenztheorie der Wahrheit) diye adlandırılır” (Tepe, 1995: 68). Husserl düşüncesinde doğruluğun neliğinin anlaşılması ise kesin bir bilim olarak felsefenin ne olduğunu anlamayı gerektirmektedir. Şimdi Husserl’in felsefeyi nasıl kesin bir bilim haline getirmek istediğini daha yakından anlamaya çalışalım.

1.3. Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe Fenomenoloji

Husserl’in fenomenolojik projesini tanımlamak üzere en çok başvurulan kavramsallaştırmalarından bir tanesi kesin bir bilim olarak felsefedir. Ona göre felsefenin temel amacı bizzat kesinlikli bilgiye ulaşmaktır.

Felsefe ilk başlardan beri kesin bilim hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak bir bilim olma iddiasındadır (Husserl, 2014: 7).

Felsefenin kesin bir bilim olma iddiası bütün dönemlerde söz konusu olmuştur. Bu iddia dini otoritenin ağır bastığı Ortaçağda da söz konusuydu, modern bilimin başladığı Rönesans’ta da söz konusu olmuştur. Ancak bu kesin bilim olma iddiası hiçbir dönemde amacına ulaşamamıştır. Bu kesinlik hem Rönesans düşüncesinden sonra hem doğa bilimlerinde hem de insan bilimlerinde de gerçekleşmemiştir. Bu durumlar felsefenin kesin bilim olma özelliğinin yadsınmasına neden olmuş ve kesin bilim olarak ele alınmamasına zemin hazırlamıştır. Böylece felsefe en yüksek ve kesin olan bir şekilde bilim olma durumundan uzak kalmıştır. Husserl bu durumlardan dolayı felsefenin asla bir bilim olamayacağını kesinlikle kabul etmemektedir. Bunun yerine felsefeyi bilim olarak inşa etme sürecinde eksik olan şeylerin bulunup düzeltilerek felsefeyi bilim olarak inşa etmemiz gerektiğini belirtir. Husserl felsefeyi kesin bir bilim haline getirme çabası içerisinde olmakla beraber başlangıçta şunu da belirtmektedir: “O henüz bilim olarak başlamadı” (Husserl, 2014: 8) yapılması gereken temelden işe

koyulmak ve felsefeyi en yüksek bilim, her şeyin temeli olan bir bilim haline getirmek gerektiğidir.

Bir iddia durumundan öteye geçemeyen kesin bir bilim olma durumunun sebebi; doğaya yönelik, insan yaşamı ve bilinç üzerine yapılmış olan açıklamaların genellikle bir felsefi zeminde gerçekleşmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumlar ve bunlardan ortaya çıkan sonuçlardan dolayı felsefe bir bilim olarak inşa edilmekten uzak kalmıştır. Husserl bundan dolayı felsefeyi temel bilimlerin merkezi haline getirmek ve tartışmalı, yüzeysel olan bilgileri aydınlığa kavuşturma çabası içerisinde bulunmaktadır.

Felsefe yapmak, öğretmek veya öğrenmek Avrupa'nın içinde bulunduğu bilim dünyasında söz konusu olmamıştır. Açıklamalar, anlamlar ve bilgi sadece bilimin ön gördüğü düzeyde ele alınmıştır. Ancak Husserl açısından durum tam tersi bir şekilde işlemektedir. Husserl: "Bütün bilimler, hatta o göklere çıkarılan sağın bilimler bile yetkin değildir" (Husserl, 2014: 8-9) açıklamasında bulunur. Bilimler eksiksiz olarak ele alınmamalı çünkü onların tam olmadıklarının anlaşılması gerekmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır; matematik ve doğa bilimlerinin genel temellendirmelerinden şüphe duymanın anlamsız olacağıdır. Çünkü onlarda kanılar, görüşler, öznel çıkarımlar yoktur. Ancak bu onların tamamlanmış ve eksiksiz birer bilim olduklarını göstermemektedir. Sadece oluşmakta olduklarını göstermektedir. Yapılması gereken şey felsefenin bu bilimlerden farklı olan yanını ortaya koymak ve kesin bir bilim haline gelebilmesini sağlayabilmektir. Bu da kuşaktan kuşağa doğru yapılabilecek bir süreçtir. Husserl'in kendi ifadesiyle 'taşın taş üstüne konduğu' bir şekilde ilerleyen felsefi sistemin yapılması anlamını taşır. Önceden belirlenmiş olan ve felsefenin bilim diye gösterildiği durumlar devrimsel bir şekilde yıkılmalı, en temelden başlanarak yeni bir inşa sürecine girilmelidir.

Husserl'e göre, felsefenin söz konusu kesin bilim idealini gerçekleştirebilmesi ve hâlihazırdaki Avrupa bilimlerinin krizinin gereği gibi anlaşılıp biz çözüme kavuşturulması, felsefenin kökeniyle ilgili tarihsel bir analizi zorunlu kılar (Küçükalp, 2010: 49).

Husserl bu analizine felsefenin başlangıcı sayılan Antik Yunan felsefesini ele alarak başlamaktadır. Bu dönemde felsefenin yaygınlaşması ve içinde yaşadığımız dünyadaki her şeye felsefe temelinde yönelerek açıklama getirmesi

Husserl açısından önemli bir nokta olarak ele alınmaktadır. Yunan toplumu bu noktada felsefeyle beraber anlamı, doğruluğu veya bilgiyi ele almada sistematik bir yapıya sahiptir. Bu sistematik yapı, olgusal alandan insan bilincine kadar var olan her şeyi felsefeden hareketle açıklama çabasıdır. Husserl Yunan toplumunun bu tutumuyla felsefenin temelde bulunabileceği düşüncesinin geçerli olduğunu göstermektedir. Tabii Yunan felsefe geleneğinden sonra zaman içinde bu tutum yerini farklı felsefe anlayışlarına bırakmıştır. Ortaçağ kültüründe felsefe teolojik bir zeminde ele alınarak artık farklı anlamlar ortaya koymaya başlamıştır. Olgular, bilinç ve insan yaşamı artık teolojinin etkisi altında kalan felsefe ile dini bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Ortaçağın devamında ise Rönesans ile birlikte artık felsefe modern bilimin genişlemesiyle önemini daha fazla yitirmeye başlamış ve doğa bilimlerinin gölgesi altında kalmıştır. Bu analiz Husserl tarafından felsefenin Antik Yunan kültüründe ele alındığı gibi anlaşılması gerektiğini ve bir bütün olarak -olgusal alanı ve bilinci birbirinden ayırmadan- felsefenin anlaşılıp kesin bir bilim olarak inşa edilmesi gerektiğini göstermektedir. Hiçbir dönemin etkisi altında kalmadan temele yerleşecek olan bir felsefe anlayışı hüküm sürmelidir. Husserl, insan için olabilecek en yüksek yararı, kurulabilecek kesin bilim olarak felsefe ile inşa edebileceğimizi belirlemektedir. “Çağımızda bir felsefe devrimi haklı görülebilecekse, bunun mutlaka, kesin bir bilim anlamında felsefenin yeni bir temellendirmesi amacıyla dolup taşması gerektiği düşüncesine dayanır” (Husserl, 2014: 12). Temellendirmeler gerçekleştirildikten sonra hem insan yararına olabilecek hem de kesin bir bilim olabilecek bir felsefeden söz edebiliriz. Bu felsefe “Fenomenoloji”nin kendisidir.

Fenomenoloji terimi iki şeye gönderme yapar: İlk, yüzyıl dönümünde felsefede atılım yaratan yeni türden betimleyici bir yöntem; ikinci olarak, bu yöntemden türemiş a priori bir bilime – öyle ki, bu bilim, kesin bilimsel bir felsefe için temel bir araç (Organon) sağlama ve müteakip uygulamasında tüm bilimlerin yöntemsel bir reformunu mümkün kılma amacındadır (Husserl, 2010a: 29).

Husserl’in ‘Fenomenoloji’ ile neyi kastettiğini daha yakından incelemek yerinde olacaktır. Fenomenoloji kavramı Husserl’den önce kullanılmış bir kavram olmakla beraber asıl anlamını ve yapısını Husserl’e borçludur. Husserl fenomenoloji ilgili şunları söylemektedir:

Uçsuz bucaksız kapsamı hakkında hiçbir tasarıma sahip olmadığı bir bilimle, gerçekten de bilincin bilimi olan ama yine de psikoloji olmayan bir bilimle karşı karşıya geliyoruz (Husserl, 2014: 22-23).

Bu açıklamayla fenomenolojinin, bilincin bilimi olduğunu yani bilinçle yöneldiğimiz olguların, şeylerin özlerinin anlaşılması gerektiğini gösterirken aynı zamanda doğa bilimleriyle paralel olan bir psikoloji olmadığını da göstermektedir. Doğa bilimleri ile paralellik gösteren psikoloji empirik bir süreç olarak, empirik bilinçle ve deneysel olarak karşımıza çıkarken, fenomenoloji saf bilinçle yani fenomenolojik tavrın bilinciyle hareket etmektedir. “Saf fenomenoloji, ilkesel kendine özgülüğü nedeniyle doğal düşünüşün dışında kalan ve bu nedenle ilk kez günümüzde gelişme gösteren, özü bakımından yeni bir bilimdir. Bu bilim kendini bir “fenomenler” bilimi olarak adlandırır” (Husserl, 2010c: 49). Husserl’in fenomenoloji yöntemine değinirken fenomen kavramının hangi anlamda ele alındığını da açıklamak gerekir:

Husserl’de, “görünen (erscheinen) ile görünen şey (erscheinendem) arasındaki özsel bir bağlaşım nedeniyle çift anlamlı” olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar (Küçükalp, 2010: 56).

Fenomenoloji, olguların yalnızca görünen kısmıyla ilgilenmemektedir, aksine olguların içsel olarak bize sunulan doğruluğu kavramada önemli bir tutum olarak görülür. Empirik olmayan fenomenoloji: “Görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayırımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar” (Husserl, 2015: 48). Fenomenolojik tavır ile kendisinden önce ortaya çıkan yüzeysel anlam açıklamaları yıkılmaktadır. Doğa bilimleri ve psikolojinin yapmış olduğu bu yüzeysel açıklamaların aksine fenomenoloji asıl anlamı yani temelde bulunan ve görülmeyen anlamı ortaya çıkarmaya çalışır.

Fenomenolojik yöntemle olguların neden ve nereden var olduklarını açıklamak yerine, onların özlerinde bulunan anlamları ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bu anlamın ortaya çıkarılması doğa bilimleri ve deneysel psikolojinin nesnel deney yöntemi şeklinde işlememektedir. İçsel bir anlamı görme, algılama, kavrama deneysel bir süreç değildir. Deneysel olamadığı için de

şeylerin var oluşsal bir kanıtlama çabası içerisinde açıklanması söz konusu olmayacaktır. Farklı bir görme, algılama ya da kavrama söz konusu olacaktır. Bu durumlar saf bilinçle ulaşılabilecek ve açıklanabilecek durumlardır. Görme ve algılama durumları şeyler hakkında birikmiş olan tüm bilgilerin dışarıda bırakılmasıyla gerçekleşmeye başlayan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç fenomenolojinin tam olarak uygulanması anlamına da gelmektedir ve fenomenin görünmesini, algılanmasını ve kavranmasını göstermektedir. Bu noktada önemli olan deneyimsel olarak bunun gerçekleşmesidir. Deneyim: “Fenomenolojinin odaklandığı deneyimler, reel olgular olarak ele alınabilir ve empirik bir yolla algılanabilir deneyimlerden ziyade, özleri itibariyle saf genellik içerisinde sezgisel olarak yakalanıp, analiz edilebilir deneyimlerdir” (Küçükalp, 2010: 59).

Fenomenolojik yöntemde saf genellik içersinde sezgisel bir kavram söz konusu olmaktadır. Nesnenin kendisini bize doğrudan gösteren ve doğruluğunu sunan bir sezgisel bilme durumu söz konusudur. Sezgisel olarak bütün bilgilerin temeli dolaysız bir şekilde açıklanabilir.

Fenomenolojik yöntem özel bir bilme yöntemidir. Asıl olarak nesnenin zihinle görülmesinden oluşur; yani, sezgiye dayalıdır. Bu sezgi verilmiş olana göndermede bulunur; fenomenolojinin baş kuralı “şeylerin kendilerine dönmek”tir, “şeyler”le sadece verilmiş olan kastedilir (Bochenski, 2008: 26).

Sezgisel durumda bilinç hiçbir şeyin etkisi altında kalmadan, dolaysız bir şekilde olguların bilgisine ulaşabilmektedir. Bu şekilde fenomenoloji yöntemi bize bütün bilimlerin bilgi olarak verdiklerini yeniden ele alınması gerektiğini gösterir. Sezgisel bir deneyim ile temelde bulanık ve değişime uğrayamayacak olan bilgiyi elde etme söz konusu olacaktır. Bu da fenomenoloji yöntemi ile gerçekleştirilebilecek bir durumdur.

Husserl kendi fenomenoloji yöntemi üzerine yoğunlaşırken hareket noktası olarak Descartes’ı (1596-1650) görmektedir. Descartes’ın ‘Meditasyonlar’ı Husserl’i derinden etkilemiştir. Husserl Descartes’ın etkisini şöyle açıklar: Fenomenoloji şu andaki konumundan dolayı Fransa’nın en büyük filozofu olan Descartes ve *meditasyonlarına* çok şey borçludur. Meditasyonlar ve onlar üzerine yapılan çalışmalar ile fenomenoloji transendental felsefe biçimine

dönüşmüştür (Husserl, 1960: 1). Husserl Kartezyen felsefenin ortaya koymuş olduğu felsefi düşüncüyü benimsemiştir. Ancak bu benimseme kendi düşüncesini oluşturma noktasında etkili olmuştur. Çünkü Descartes;

...felsefi düşüncesini doğal düşünceden ayırmanın ve bilginin neliğine odaklanan bilimin içinde yer aldığı genel öz öğretisine ulaşmada bir dönüm noktasıdır (Husserl, 2010: 51).

Descartes, bu dönüm noktasında özellikle Meditasyonlarda felsefeyi var olandan başka bir tarzda ortaya koyarak, bir bilim içerisinde ele almaktadır. Bunu yaparken de diğer bilimleri yeniden ele alarak düzenlemesi kendisinden sonra Husserl için bir zemin oluşturmuştur. Husserl Meditasyonlarla ilgili açıklamasında: Meditasyonların amacı mutlak bir temelde bulunan felsefeyi eksiksiz bir bilim halinde inşa etmektir. Bu durum Descartes'ta ele alınmış olan bütün bilimlerin temeli olacak bir şekilde felsefenin oluşturulmasıdır. Ona göre bilimler bağımsız olmayan bir birlik içinde evrensel bir bilimin üyeleridirler. Evrensel bilim olarak da ortaya konulmaya çalışılan, felsefe dışında başka bir şey değildir. Felsefenin birliği içinde bilimler asli yapılarında kendilerine yer bulabileceklerdir (Husserl, 1960: 1).

Bu açıklama ile tarihsel süreç içerisinde ele alınan bilimler yeniden inşa edilmeye çalışılacaktır. Descartes bu inşa sürecini özneye yönelen bir şekilde gerçekleştirir. Husserl de Descartes gibi özneye yönelmeyi, kendi içerisine bir yönelmeyi vurgular. Husserl inşa sürecine giren öznenin ne yapması gerektiğini şöyle belirtir: “Yaşamında bir kez olsun kendisine çekilmeli ve kabul etmiş olduğu bilimlere dair bilgileri bir tarafa bırakarak onları yeniden ele almalı ve inşa etmeye kalkışmalıdır. Çünkü felsefe onunla bir şeyler yapacak kişinin öznel bir durumudur. Ve bilgiyi de her durumda kendi öz bilgisinden yola çıkarak keşfedebilecektir” (Husserl, 1960: 2).

Descartes bu yöntemi çok iyi bilinen ‘Şüphe yöntemi’ ile gerçekleştirmiştir. Descartes’ın bu yöntemi: “sadece mutlak bilgiyi amaçlayan şüphe yöntemi, şüphe içerme olanağı olan herhangi bir şeyi var olan olarak kabul etmez” (Husserl, 2010b: 73). Şüphe ile her şeyi dışarıda bırakmak ve bu yolla açık olanı elde etme hedefi görülmektedir. Ancak Descartes şüphe yöntemi ile biraz ileri gitmiştir. İçinde yaşadığımız dünyanın, olgusal alanın gerçekliğini de şüphe ile ortadan kaldırmaktadır. Yalnızca düşünce durumunda yani bilinçte kalarak her

şeyden şüphe etmesi açık olanı kavramada yetersiz kalacaktır. Her şeyi bilinç düzeyinde açıklamak ve olgusal alandan şüphe etmek, olguların var oluşlarını sorgulayarak onları yadsımak Descartes'ı solipsizme düşürmüştür. Bilinçte, düşüncede şekillenen şey, varlığın kendi tasarımı olduğu noktası içerisine sıkışmasına neden olur. Husserl bu noktada olgusal olanı yadsımadan, olgusal olanı bilinç ile birlikte bir bağlantı içerisine sokarak ele alır.

Olgusal alan Husserl açısından var oluşsal bir açıklamaya gerek duymadan orada kendisi gibi görünen bir alan olarak vardır. Yapılacak olan şey bilgi temelinde onları bilinçle algılamak ve özsel olanı ortaya çıkarmaktır. Bilinci kendi içerisinde olgusal alandan bağımsız tutmamak gerekir. Husserl'de “Bilinç, kendi başına nesnesiz bir zihin hali olmaktan ziyade, daima bir şeyin bilincidir” (Husserl, 2010: 53). Bundan dolayı olgusal alandan bir kopma söz konusu olmamalıdır. Husserl Descartes'ın aksine olgusal alana yönelerek felsefenin kesin bir bilim olma idealini devam ettirmeye çalışır. Husserl Descartes gibi düşünce boyutunda tözselleşmek yerine özne ve nesne arasındaki bağlantıyı koparmayan bir felsefe anlayışını vurgulamaya çalışır. Husserl Descartes'ın atmış olduğu büyük adımdaki eksikliğini transendental felsefeye geçememesine bağlar:

...Descartes bu açıdan hatalıydı. Bütün bulguların, keşiflerin en büyüğünün eşliğinde durmakla beraber –belirli bir anlamda bunu gerçekleştirmişti- keşfinin gerçek anlamını, transendental özneliği kavrayamamış ve bu yüzden asli transendental felsefeye geçememiştir (Husserl, 1960: 24-25).

Husserl bu noktalardan hareketle kendi fenomenolojisinin temel basamaklarını açıklamaktadır. Saf bir sezgi ile bilgiyi açığa çıkarmak “Yönelimsellik, Epokhe, Redüksiyon ve Saf Ben ya da Saf Bilinç” ile mümkün olacaktır. Bizimde yapacağımız şey Husserl fenomenolojisini açıklamaya çalışmak ve doğruluğun keşfinin hangi durumlarda ortaya çıkacağını göstermektir.

1.3.1. Yönelimsellik

Husserl yönelimsellik kavramını hocası Brentano'nun felsefesinden etkilenecek kendi felsefesinde uygulamaya çalışmıştır. Brentano'nun felsefe tarihindeki önemini bize gösteren, yönelimsellik olarak ele alınan edim

psikolojisinin ¹ kurucusu olmasıdır (Ökten, 2006: 22). Husserl açısından yönelimsellik, fenomenolojinin en önemli basamağını oluşturmasının yanında, bilincin de en önemli özelliğidir. Bilinç hem olgusal alanla hem de psişik durumlarla bir ilişki içerisindedir. Bilincin olgusal alanda şeyler ile ilişkisini anlarken, psişik durumlardada zihinsel düzlemde sahip olduğumuz psikolojik alanı anlamaktayız. Ancak bu psikolojik durum olgusal alandan elde ettiğimiz ve bilincin ilişki içerisinde olduğu anlamına gelmektedir. Olgusal alandan bağımsız bir işleyiş anlamına gelmemelidir. Bu konuyu daha iyi aydınlatmak adına bir örnek verirsek; bir taşın olgusal alanda var olması onun fiziksel yapısını, olgusunu bize verir. Ancak taşın sert olması ya da kokusunun olması bilincin psikolojik durumda onu algılaması anlamına gelir. Taşın sertliği, kokusu onun gerçekliğine dair bir anlam taşımamaktadır. Fiziksel olarak var olan taş orada bulunmaktadır. Psişik olarak içinde bulunduğumuz durum ise bir olgusal alana ihtiyaç duymaktadır. Yani psişik olan durumlar kendisi için bir olguya gerek duyar, ancak olgusal olan yani fiziksel olan olgular buna ihtiyaç duymamaktadır.

Her zihinsel durum veya deneyim, kendisinden ziyade bir şeyin temsilidir ve o şeyin anlamını verir. İşte zihin veya bilincin bu temsil edici karakteri, yönelimseliktir (Husserl, 2010: 62).

Bilincin yönelimsel tutumu, olgusal olana yönelmesi, bilincin kendi başına var olduğu ve her şeyden bağımsız bir şekilde kendi içinde bilgiye ulaşması noktasını ortadan kaldırır. Kendi içine kapanmış, olgusal alandan bağımsız bir bilinç durumundan bahsetmek bizi Kartezyen felsefe içerisinde hapsedecektir. Bilinç olgusal alanla bağlantı içerisindedir. Anlamı, bilgiyi veya doğruluğu ortaya çıkarabilmek ancak bilincin yönelimsellik temelinde gerçekleşebilecektir. Bilinç ve olgu birbirinden bağımsız düşünülmemelidir.

Bilinç olarak, bir şeyin bilinci olarak varlığın temel karakterini nitelemek için skolastisizmden türetilmiş terminolojik ifade, yönelimseliktir. Bilinçteki şu ya da bu nesnenin düşümsel reflektif-olmayan (unreflective) kabulü sırasında ona doğru döner ya da yöneliriz: Yönelimimiz (intentio) ona doğru harekete geçer (Husserl, 2010a: 31).

¹ Detaylı bilgi için Kaan Hakan Ökten'in *Heidegger Kitabı*, Franz Brentano bölümüne bakınız.

Bu durum bilincin bağlantısını ve artık yönelme durumunda yöneldiği şeyin bilinci haline geldiğini göstermektedir. Bu yüzden bilinç ile olgusal dünya bir ilişki içerisinde açıklamasını yapmaktayız. “Yönelimsel yaşantı, alışıldık ifade ile söylersek, “*nesnel olanla ilişki*”lidir” (Husserl, 2010d: 58). Yönelimsellik bu durumda bir şey hakkında olmayı, bir şeye doğru bilincin hareketi anlamına gelmektedir. Bilincin yönelimsel özelliği bilincin kendisine içkin bir haldedir. Yani aklımızda belirlediğimiz amaçsal olarak bir yönelme tarzı yoktur. Amaçsal yönelme, insanın kendi özellikleri doğrultusunda gerçekleşen bir durumu açığa çıkarırken, fenomenolojik olarak bilincin yönelimi; insani durumların dışında bir bilgi durumu olarak ele alınmaktadır.

Husserl bilincin yönelimselliği ile beraber algı, imgelem ve anlamlandırma durumlarını ve bu durumların birbiriyle ilişkilerini de ortaya çıkarmaktadır. Bu konularla ilgili Husserl:

... algı imgeleme ve anlamlandırma olmak üzere, birbiriyle ilgili üç ana modunun olduğunu kabul eder. Bunlardan algı, nesnesine dolaysız bir gerçeklik olarak yönelir. Burada bir nesneye yönelen veya onu amaçlayan bilinç edimi, bu nesneyi kendisine gerçek bir mevcudiyet olarak sunmak suretiyle, kendisini tamamlar. Örneğin, algı edimi içerisinde bir ağaca yöneldiğinde, bu tekil ağaç bilince burada ve şimdi verilir. Buna mukabil bir ağacı imgelemek, onu bilince gerçek olmayan bir mevcudiyet, bir sözde mevcut olarak verir. Burada bilinç, gerçek anlamdan ziyade sembolik bir tarzda tanımlanır, yani imgelemede ağaca yokluğunda mevcut gibi yönelir. Yönelimsel anlamlandırma modunda ise, bilinç, bir imaj ya da algı yoluyla tamamlanmadan önce, boş bir yönelim olarak tasarılanır (Küçükalp, 2010: 68-69).

Bu üç durum yönelimsellik durumları olarak açıklansa da onlar bir iç içe girmişlikle ele alınmalı, anlaşılmalıdır. Bu üç durumu birbirlerinden ayırdığımız noktalarda problemlerle karşılaşmaktayız. İmgelem ve anlamlandırmayı algıdan bağımsız olarak ele almak empirik olarak algının gerçekleştiğini gösterecektir. İmgesiz ve algısız anlamlandırma boş olacak, algı ve anlamlandırmanın olmaması ise imgelemi kendi başına bir hayal dünyasına bırakacaktır. Bu durumlardan dolayı üç durumu birbirinden bağımsız tutmak bizi fenomenolojik yöntem içinde hataya sürükleyecektir.

Bilincin yönelimsel tutumunu tam olarak gerçekleştirmesi ve özsel olanı ele alması bilincin kendisi üzerine dönmesi ile mümkün olacaktır. Bu bir refleksiyon işlemidir. Bilincin kendisi üzerine geri dönmesidir. Kendisi üzerine geri dönen bilinç, artık deneysel olarak verilenlere eleştirel bir tarzda yaklaşır. “Refleksiyon aracılığıyla, basitçe dolaysız içeriği –değerleri, amaçlar ve araçları-kavramak yerine, bunlara tekabül eden, onların bilincine vardığımız ve (kelimenin en geniş anlamıyla) onların göründükleri öznel deneyimleri kavrarız” (Husserl, 2010a: 30). Bu refleksiyon fenomenolojik olarak gerçekleşir. Fenomenolojik refleksiyon, öznel olarak her bilinçli yapının farklı bilgileri ortaya çıkarmasını engellemek amacıyla yapılır. Bilincin kendisi üzerine geri dönüş, kendisi üzerine düşünme artık sezgisel olarak ve dolaysız olarak kavranması amaçlanan özsel bilgiye ulaşmaya bir adım daha yaklaştıracaktır. Değişmeyen ve herkes için nesnel olabilecek bir zemini hazırlama çabasıdır.

Fenomenolojik refleksiyon ile birlikte geçeceğimiz bir sonraki aşama “Epokhe” aşamasıdır.

1.3.2. Epokhe ve Redüksiyon

Husserl fenomenolojisinin en önemli yöntemsel araçlarından biri olan epokhe, aslında doğru bilgiye ulaşmanın da en başta gelen aracıdır. Zira doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırt etmenin hareket noktası yukarıda da gördüğümüz üzere Husserl’e göre Descartesçi metodik anlayışa uygun olarak kesin olmayan bütün bilgilerin bir tarafa bırakılmasıdır. Bu etkinliği Husserl epokhe olarak açıklayacaktır ve bir anlamda doğruluğa ulaşmanın birincil basamağı epokhedir.

Fenomenoloji ile özsel olanı açığa çıkarmak ve değişmez doğrunun herkes için geçerli olması amaçlanmıştır. Bu amaç Fenomenolojik yöntemin içerisinde basamaklar halinde bulunan yöntemlerin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Felsefeyi temele alarak diğer bilimlerden etkilenmeden bilinci de işin içersine katan Husserl bu noktadan sonra yönelimsellik ile beraber “Epokhe ve redüksiyonun” uygulanması gerektiğini belirtir. Bilincin yönelimi ile beraber artık dış dünyaya dair bilginin yeniden temellendirilmesi gerekmektedir. Husserl fenomenoloji ile uğraşacak olan kişiler için “Eğer saf fenomen olarak ya da kendi saf zihinsel süreçlerinin bütünlüğü olarak kendi bilincine ulaşmak istiyorsa, fenomenoloğun tutarlı bir epokhe yapması gerekir” (Husserl, 2010a: 32) açıklamasını yapar.

Redüksiyon bir fenomenolojik yöntem olduğundan dolayı, fenomenolojik redüksiyon olarak açıklanmaktadır. Fenomenolojik redüksiyon ile beraber olguların özlerine, doğruluğuna ulaşabilmek ve bunu yaparken de doğal dünyanın ya da doğal davranışın temel yargılarını, kendi önyargılarımızı askıya almamız gerekir.

Doğal davranışı kökten değiştirmek demek, bu davranışın genel savını kendine özgü bir εποχή (epoche)ye uğratmak demektir: bu epoche doğal dünyanın genel savından kuşkulananmak ya da bu savı, ortada hiçbir neden yokken yokumsamak[yok saymak] değil, bu tezi, özgür olarak, kullanmaktan çekinmektir. Bunun için de, dünyanın apaçık varlığından bütünüyle “vazgeçmek”, bu varlığı bütünüyle “işe karıştırmamak”, “dışarıda bırakmak”, “kullanmamak”, bu varlığın, bütünüyle yürürlükte kalmasını “yasak etmek”, bu varlığı, bütünüyle, bir deyimle “parantez-içine almak” gerekmektedir (Uygur: 1998: 42).

Bu durum bilincin yönelimsel özelliği ile yöneldiği şeyin özsel bilgisini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır ve dışsal olan hiçbir durumdan etkilenmeden bunun gerçekleşmesi anlamına gelir. “Fenomenolojik redüksiyon sürecinde doğal tutumun özüne dair her şey, yani elde mevcut bir biçimde, orada sürekli var olan bütün doğal dünya ayrıca alınır” (Husserl, 2010: 71). Ve redüksiyon “doğal davranışımı ve bu davranışın genel savını kökten (radikal olarak) değiştirmemdir” (Uygur, 1998: 42). İşte bu nokta epokhe'nin gerçekleştirildiği noktadır. Epokhe:

... öyle bir yöntemsel işlemdir ki, bu işlemle, alışageldiğimiz, kendimizi de içinde bulduğumuz şu “doğal dünya”nın kapısı kapatılırken gözlerimizin önünde başka bir kapı, mutlak varlığın ve mutlak bilgilerin kapısı açılmakta, engelleyici bir ilk adım yol açıcı bir tutumun başlangıcı olmaktadır (Sözer, 1976: 20).

Epokhe, Husserl fenomenolojisinde özelliğin dışarıda bırakılmasıdır. Bununla birlikte epokhe bilincin ele alacağı durumların kaynağına gitme etkinliğidir (Gödelek-Taşkın, 2010: 290). Fenomenolojik olarak uygulanan epokhe ile şimdiye kadar bize verilen bütün yargılar, doğal dünyaya ait bütün tutumlar dışarıda bırakılmak istenmektedir. Epokhe ile sadece verili yargılar, önyargılar ya da doğal dünya değil, kendi Ben'imize ait olan bütün yargılarda dışarıda bırakılır.

... epoche ile parantez-içine-alma, yalnız doğa ve kültür nesnelere, dünyanın örgüsü içinde yer alan kendi bedenime değil, çok daha ötelere uzanmaktadır. Ben kendim, günlük anlamda benim kendi ben'im, psişik ben'im (ruhum, öznelliğim, içim, bilincim) de artık epoche'ye uğramış, parantez-içine-alınmıştır (Uygur, 1998: 43).

Zamansallık ve mekânsallık içerisinde yani doğal dünyada yaşayan Ben'in, bu yaşantı alanına ait hiçbir şeyin etkisi ve baskısı altında kalmadan bütün yargılarından ve bilgilerinden kurtulup özsel olana ulaşması gerekir. Epokhe ile "Salt Ben'i de bütün transendental yaşantıların değişmez ve özdeş öznesi olarak içine almaktadır. Epokhe ile ruh, bilimsel anlamında "Ben'im de doğal dünyanın bir parçası olarak ayrıca alınmıştı" (Sözer, 1976: 25). Psişik durumlara ait yargılarımızın olduğu ve doğal dünya içerisinde yaşadığımız göz önüne alınırsa epokhe'nin uygulanmasıyla özsel olana ulaşabilmek için bizim de sahip olduğumuz bilgilerin tekrar kontrolden geçmesi gerekir. Kendi Ben'imizi sorgulamalı ve kendisinde yer edinmiş olan bütün yargıları ve bilgileri dışarıda bırakmalıyız. "Bu perspektif içerisinde değerlendirildiğinde, epokhe, bütün önvarsayımları, yani kendisinde dâhil olmak üzere önceden verili her şeyi askıya alma, onlar hakkında yargıda bulunmama anlamına gelir" (Küçükalp, 2010: 72). Epokhe ile beraber olgusal alanı olgu durumunda bırakıp özsel olanı ele almamız mümkün olacaktır.

Doğal dünyada gerçekleşen durumlar bizim bir felsefe zemininde olmadığını göstermekteydi, ancak epokhe ile biz felsefi bir zemine geçişi sağlamış oluruz. Fenomenolojik epokhe ile ayrıca alınan doğal dünya hakkında bir değişiklik yapmaktan söz etmek yanlış olacaktır. Epokhe ile sadece dışsal olabilecek ve özsel olana ulaşabileceğimizi etkileyecek olan şeyler dışarıda bırakılmak istenir. Bir şüphecilik ya bir skeptik tarzda gerçekleştirilmez. Bunun yanı sıra epokhe ile beraber bir hiçlik durumuna düşmemekteyizdir. Aksine epokhe ile beraber asıl amaçladığımız, içkin bilgiye ulaşmada bir adım atmaktır. Husserl bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Önceden-verili nesnel dünyaya ilişkin bütün tavır almaların evrensel geçerlilik dışı bırakılması (onların "engellenmesi", "oyun dışı bırakılması") ve en başta, bütün varlıksal tavır almalar (varlık, yanılısama, olanaklı-varlık, varsayımsal olmak, olası olmak ve benzerleri ile ilgili olarak) –ya da bir başka şekilde söylenebileceği

gibi, bu “fenomenolojik εποχή” ya da nesnel dünyanın bu “ayraç içine alınması”- böylece bizi hiçle karşı karşıya bırakmaz. [Aksine] biz onunla bir şey kazanırız, [bize], daha açık söylenecek olursa bana, meditasyonda bulunana bu yolla kazandırılacak şey, bütün saf yaşantılar ve onların içinde saf olarak kastedilmiş her şey, fenomenolojinin özel ve geniş bir anlamda fenomenler evreniyle birlikte kendi saf yaşamımdır (Husserl, 2010b: 86).

“Saf fenomenolojik alana ulaşmak için belli bir yöntem gerekmektedir: Fenomenolojik indirgeme” (Husserl, 2010a: 32). Epokhe gerçekleştikten sonra bilinç düzeyinde ulaştığımız nokta fenomenolojik redüksiyon (indirgeme)dur. Çünkü epokheyi redüksiyonun bir ön şartı olarak ele alabiliriz. Epokhe ile ayrıca alma söz konusudur ve redüksiyon da ayrıca alındıktan sonra bilincin yöneldiği şeyi, ya da şeyleri bilince indirgeme durumudur. Fenomenolojik redüksiyonun önemi kısaca şudur:

Bilginin, aşkın olana, kendi kendine verilmemiş olana değil, yalnızca “dışarıda kastedilen”e nasıl ulaştığı benim için açık değilse, o zaman açıklığa ulaşmamda hiçbir aşkın bilgi ve bilim bana yardım edemez. Benim istediğim açıklıktır (Husserl, 2015: 3).

Bu açıklamadan anlayacağımız gibi açık olanı ele almak ve içkin olanı kavramak fenomenolojik olarak redüksiyon yapmamızı gerektirir. Fenomenolojik redüksiyon iki temel basamakta ele alınmalıdır. Birinci basamağında; doğal dünya, yargılar ve kendi Ben’imiz hakkında gerçekleştirdiğimiz epokhe ile saf bilince indirme basamağı; ikinci basamağı ise, olgusal alandan ayrılan ve bilinç düzeyinde sezgisel olarak algılanıp, özsel olarak anlamını ve açıklamasını yaptığımız basamaktır. Fenomenolojik redüksiyon, varlıktan bağımsız olarak bilinç düzeyinde ortaya çıkan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinç durumunda dış dünyanın empirik olarak yansıtılmadığı anlarda fenomenolojik redüksiyon gerçekleşmektedir. Empirik dünyanın bilince bağlı olmaması bu noktayı güçlendirmektedir. Eğer bilince bağlı olsaydı dış dünyanın mutlaklığından bahsedemez olurduk. Ancak dış dünyanın mutlaklığından bahsedebiliriz ve o bilinçten bağımsız bir şekilde var olmakta, orada bulunmaktadır bu da bizim, anlamı ortaya çıkarırken olguların, şeylerin empirik anlamını değil özsel anlamını ortaya çıkarabilmemizi sağlar. Bu da fenomenolojik redüksiyonla gerçekleşmekte ve öz bilgisinin açığa çıkmasını mümkün kılacaktır. Doğruluk ancak

fenomenolojik redüksiyon ile birlikte ortaya çıkacak alanına yani saf bilince ulaşabilecektir. Saf bilinç ya da Saf Ben olarak ulaşacağımız alan fenomenolojinin transendental boyuta geçtiğini ve doğruluğun ortaya çıkacağı alanı ifade etmesi noktasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Bundan dolayı doğruluğun ortaya çıktığı nokta olarak safbilinç ya da saf ben'e ait görüşleri açıklamak yerinde olacaktır.

1.3.3. Saf Bilinç/Saf Ben

Husserl, olgusal olana ait ve psişik Ben'e ait olan her duruma epokhe uygulandıktan sonra ve bu epokhe ile beraber redüksiyonun uygulanmasıyla zorunlu olarak bir alanın ortaya çıktığını belirtir. Bu alan saf ben ya da saf bilinç alanıdır.

... her şeyi kapladığı sanılan evrensel parantez-içine-almanın dokunmadığı yepyeni bir 'varlık-alanı' geriye kalmaktadır: bu da, "absolut ben"dir, "salt ben"dir (absolutes Ich) (Uygur, 1998: 44).

Saf ben/saf bilinç psişik ben'den ayrılan bir alandır. Psişik ben doğal dünyanın bir parçası halinde olduğu için o paranteze alınmış bir durumdadır. Ancak saf ben ise paranteze alınmayan ve bir ilke olarak var olan bir durumdur. Saf ben epokhe gerçekleştirildikten sonra redüksiyon ile temelde ortaya çıkan bir alandır. Bu yüzden saf ben'in epokheye maruz kalmaması bununla bağlantılıdır. Saf ben noktasında fenomenoloji artık transendental bir boyut kazanmaktadır. Olgulara aşkın olan bütün durumların dışarıda bırakılmasıyla artık olgulara içkin olan yani transendental olan durumla karşı karşıya kalırız. Bununla beraber fenomenoloji artık transendental bir boyut kazanmıştır. Transendental geleneksel anlamıyla metafizik olarak algılanmamalı, olguya içkin olanın hedeflenmesi olarak algılanmalıdır. Transendental fenomenolojinin gerçekleşmesi redüksiyon ile mümkün olmaktadır.

...reduktion kavramı, transendental fenomenolojinin en önemli kavramı olarak ortaya çıkmaktadır. Reduktion, transendental fenomenoloji'nin yalnızca "giriş kapısı"nu meydana getirmekle kalmaz; aynı zamanda, transendental-fenomenoloji'yi kuran bütün kavramlara anlamını kazandıran, bu kavramları olanaklı kılan ortak

temeldir. Transendental fenomenoloji'nin kaderi, reduktion'un kaderinden ayrılamaz (Uygur, 1998: 46).

Fenomenolojik redüksiyon ile transendental fenomenoloji alanına ulaşmaktayız. Yani epokheye uğramayan saf ben/saf bilinç temeline inmekteyiz. Saf ben'de olgusal alana dair ortaya konan bilgilerin yeniden ele alınarak içkin anlamda keşfedilmesi ve doğrunun ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Fenomenolojik yöntem ile artık transendental olanı keşfetmek ve saf ben'de kurmak söz konusudur.

... transendental ben, "ben" sözünün de gösterdiği gibi bir bilinçtir; "transendental" sözü ise bu bilincin salt olduğuna işaret etmektedir. "Salt bilinç", dünyayı doğal anlamındaki universium'u salt bir dünya-fenomeni olarak içinde bulundurmaktadır (Sözer, 1976: 22).

Dolaysız olarak deneyim saf ben noktasında gerçekleşmektedir. Deneyim saf ben tarafından mümkün kılınır ve deneyimi mümkün kıldığı için de saf ben herhangi bir deneyimden gelmemektedir. Saf ben mutlak bir alan olarak vardır. "Saf ben, her yaşanan yaşantıda bulunan her düşünülenle düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan şeydir" (Husserl, 2015: XX). Saf ben'e ulaştıktan sonra yapılan şey olgusal alanın var oluşsal bir öğretisi değildir. Yapılan şey olgusal alanın bilgisini elde etmek ve zamanın dışında herkes için geçerli olan temel bilgiyi elde etmektir.

1.4. Husserl Fenomenolojisinde Doğruluk

Husserl fenomenolojik yönteminde bilincin fenomen ile olan bağlantısı sonucunda bir a priori bilgi arayışı olan öz bilgisini açığa çıkarmak söz konusudur. Bilincin yönelimsel olması yani dış dünyayla bağlantılı olması bu noktada Husserl'in geleneksel doğruluk anlayışlarının dışında yeni bir açıklama getirmesine neden olur. Yönelimsellik ile beraber fenomen ya da doğruluk hakkında varolan yargılarında bir redüksiyona uğrama durumu söz konusu olur.

Husserl'de fenomenoloji "*özü görüleme yöntemi*" olmasının yanı sıra fenomenin nasıl kavranılacağı ve nasıl açıklanacağı da sorgulanmaktadır. Bundan dolayı fenomenoloji fenomen bilimi olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte diğer bilimler de fenomenler çerçevesinde açıklamalar yapmaktadırlar. Ancak fenomenolojiyi diğer bilimlerin ele aldığı fenomen kavramını açıklama

noktasından ayıran şey fenomenolojik tavidir. Çünkü fenomenoloji de diğer bilimler gibi ele aldığı fenomenine bir yaklaşım ve açıklama içindedir. Doğal tavrıda verili olan üzerinden bir açıklama yapmak mümkünken fenomenolojik tavrıda bu söz konusu değildir. Fenomenolojik tavrın yaklaşımı doğal tavrıdan farklı olarak verileni sorgular ve onu açıklamaya çalışır. Fenomenolojik tavrıda bilincin ortaya koyduğu bir içkin doğruluk anlamı söz konusudur. Fenomenoloji bunu gerçekleştirirken de bir redüksiyon yapmak zorundadır. Redüksiyon kendisiyle beraber refleksiyonu açığa çıkaracaktır. Çünkü redüksiyon ile verili olan hakkında yapılan yargılar dışarıda bırakılır. Dışarıda bırakmak ya da paranteze almak durumunda refleksiyon ile saf bilince ulaşmak söz konusu olacaktır. Bununla birlikte de fenomenolojik olarak ele alınan fenomen kendisinde içkin olan öz bilgisini ya da doğruluğu bilinç noktasında açığa çıkaracaktır (Öktem, 2005: 29-30). Temel olan doğruluğun açığa çıkarılmasında doğal tavrın açıklamalarında sergilediği tavrın aksine fenomenolojik tavrı ile nesnel olan doğruluğa ulaşmaktır. Bu yüzden Husserl fenomenolojik tavrı merkeze alarak doğal tavrıdan farklı olan yanını ortaya koymaktadır. Ancak bu şekilde doğruluk ele alınabilecek bir yapıda karşımıza çıkacaktır.

Husserl'in bu açıklamalar ışığında temel amacı kesin ve apaçık (evident) bilgiye ulaşmaktır. Böyle bir bilgiye de fenomenlere ya da şeylere içkin olan öz bilgisi sayesinde ulaşılacaktır. Bu yüzden Fenomenoloji saf bir bilgi teorisi, a priori olan öz bilgisidir. Öz bilgisi kendisini mutlak olan bir alanda göstermektedir. Bu mutlak alan da saf ben ya da saf bilinç alanıdır. Saf ben kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan ve içsel olan, öz bilgisini açığa çıkaracak olan ve bize doğruluğu verecek olan alandır (Öktem, 2005: 35-36). Fenomenolojik olarak gerçekleştirilen redüksiyon ile ulaşılabilecek ve paranteze alınmayacak olan bir alan yani saf bilinç alanı ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber temelde bulunan doğruluğun açığa çıkarılması yine sezgisel bir şekilde kavranılabilmesi ile mümkün olmaktadır. Yani *fenomenoloji, sezgiye dayanan bir öz bilimdir*. Bu da transendental ben'in açığa çıkarılmasında ve içkin bilginin ortaya çıkarılmasında kilit noktayı göstermektedir. Başka bir deyişle fenomen kendisini bir bilinç karşısında gösterir. Bilinçte kendi içerisinde dış dünyadan bağımsız olmadan bir şeye yönelik olandır. Yönelme ile bir şeyin bilinci haline gelmek ve bilinci haline gelen şeye redüksiyonun uygulanmasıyla transendental bilince yani saf bilince ulaşmak söz konusu olur. Bu noktada sezgisel olarak da içkin olanın, herkes için geçerli olan doğruluğun kavranılması söz konusu olur.

Saf bilinç noktasında doğruluğun ele alınması kendisiyle beraber apaçıklık durumunu da ortaya çıkarmaktadır. Husserl her doğru bilgi ya da bilimsel olarak ortaya konulan bilginin apaçıklığa dayandığını belirtir. Apaçıklık durumu klasik anlamın dışında mantıksal bir apaçıklık durumunda kendisini göstermektedir. Mantıksal olan apaçıklık saf bilinç noktasında kendisini gösteren ve doğal tavrın değişen ve ruhsal açıklamalarının üstünde olan bir anlama sahiptir (Tepe, 1995: 70). Bu noktada apaçıklık Husserl’de yönelimsellik noktasında yani bir şeyin bilinci olma durumunda doğruluğa ulaşmada ortaya çıkmaktadır. Husserl bu noktada apaçıklık ile şeylerin oldukları gibi ele alınması ve aydınlatılması gerektiğine dikkat çeker. Yani bilinç düzeyinde ele alınan ve ele almış olan fenomenin uygunluğunun açıklanmasıdır. Bir şeyin olduğu gibi ele alınması ve bilinç düzeyinde algılanmasıdır. Bunu da sezgisel olarak doğrudan doğruya verili olan fenomenlerde bulabiliriz. Çünkü doğruluğun kendisini göstermesi ve apaçıklığın aydınlatılması olduğu gibi ele alınan şeylerin doğrudan doğruya sezgisel olarak ortaya konulmasıyla mümkün olur. Bu da bilinç ışığı altında kendisini gösteren bir durumu göstermektedir. Apaçıklık ile birlikte bir şeyin kavranılması yani içkin olan doğruluğun elde edilme durumu söz konusudur (Öktem, 2005: 43-45). Apaçıklık doğruluğun kavranılması noktasında bilincin yönelimsel yapısıyla beraber sezgisel olarak içkin olanın kavranılmasını işaret etmektedir. İçkin olan olduğu gibi ele alınır ve şimdiye kadar yüklenen anlamlar dışarıda bırakılırsa ancak apaçık olarak doğruluğu verebilecektir.

Husserl’de, apaçıklık doğruluğun yaşantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğruluk kendisini algıladığımız noktada apaçık olan şekildedir. Doğruluğun olmadığı noktada apaçıklıktan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Yani hem doğruluk hem de apaçıklık bir iç içe geçmiş durumdadır (Tepe, 1995: 70-71). Bu açıklamalarla birlikte Husserl’de doğruluk şeylerin ya da fenomenlerin oldukları gibi ele alınarak kendilerinde içkin olanın fenomenolojik tavrıyla birlikte açığa çıkarılması gerektiğini gösterir. Doğruluk, bilincin yönelimi ve redüksiyonu ile birlikte saf bilinç noktasında sezgisel olarak fenomende bulunan öz bilgisine ulaşabilir. Bu öz bilgisi doğruluk olarak herkes için geçerli olan bir yapıda açığa çıkacaktır. Doğruluk Husserl’de nesnel bir yapıdadır ve bu nesnellik herkes tarafından algılanabilecek bir yapıda kendisi göstermektedir.

2. HEIDEGGER VE HAKİKAT

2.1. Husserl'in Heidegger Üzerindeki Etkisi ve Heidegger Fenomenolojisi

Husserl'in fenomenoloji yöntemi hem yeni bir bakış açısı getirmiş hem de kendisinden sonraki filozofları etkisi altına almıştır. Etkilenen filozoflardan bir tanesi de kuşkusuz öğrencisi Heidegger'dir. Ancak; Heidegger fenomenolojiyi hocası Husserl'den farklı bir şekilde ele almakta ve felsefesini bu doğrultuda ortaya koymaktadır. Heidegger, Husserl'in “Şeylerin Kendisine Dönmek” (“*Zurück zu den Sachen selbst!*”) ifadesini *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kendi fenomenolojisi ile açıklamaya çalışır. Onun fenomenolojisi sonu –loji ile biten diğer kavramlara benzememektedir. Ve Heidegger kendi fenomenolojisini “Nasıl?” sorusunu ele alarak ortaya koymaya çalışır (Johnson, 2013: 29-30). Ayrıca Heidegger; “Varlık felsefesinin ancak fenomenolojik yöntem ile olabileceğini ileri sürmüştür” (Çüçen, 2012: 18). Heidegger fenomenolojik yöntem noktasında Husserl'den etkilenmiş, ancak bu etkilenme yeni bir düşünüş şeklini beraberinde getirmiştir. Bilakis Heidegger göreceğimiz gibi fenomenolojiyi de kendi kavramsal analizlerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmakta ve kendisine özgü bir yöntem şeklinde ortaya koymaktadır.

Heidegger, Husserl'in öğrencisi olmakla birlikte onun transendental fenomenolojisi ile *kendiliğinde verili olana dönüş* düşüncesini kısmen benimsemiştir (Magill, 1971: 49). Husserl doğruluğu açığa çıkarmaya çalışırken kendisinden önce ortaya konmuş olan doğruluk yapısını analiz ederek fenomenolojisini kurmaya başlar ve asli yapıda doğruluğun nasıl kavranabileceğine dair fenomenolojik yorumunu ortaya koyar. Bu epistemolojik bir fenomenolojiyi ve dolayısıyla da epistemolojik bir perspektiften doğruluk çözümlemesinin yapıldığını göstermektedir. Heidegger, bundan farklı olarak, Varlığın anlamı sorununu felsefesinin temeline koyarak geleneksel ve modern anlamda Varlık hakkında yapılan açıklamaların bir analizini gerçekleştirmektedir. Ancak bunu bir epistemolojik yöntem olan fenomenoloji ile değil; ontolojik bir yöntem olan fenomenoloji ile gerçekleştirmeye çalışır.

Heidegger, Varlığı felsefesinin merkezine alarak ve Varlığın anlamını soruşturarak işe başlamasıyla birlikte, bu soruşturmanın bir yöntem içinde ele alınması gerektiğini de belirtir. Varlığı ontoloji temelli ele almak, açıklamak ve

Varlığı açığa çıkarmak bu yöntemi beraberinde getirmektedir. Bu yüzden tarihsel olan ontolojilerden kuşkulanan ve onlardan bir medet ummamak gerekir. Varlığı ele almak ve varlığın anlamına dair soruyu sormak felsefesinin *fundamental* sorusunu açığa çıkarmaktır. Bu sorunun sorulması ve ele alınması için de başvurulacak yöntem *fenomenolojidir*. Fenomenoloji salt bir bakış açısı olarak kabul edilmemelidir. Fenomenoloji temel olarak bir yöntemdir ve nesnelere içeriksel olan anlamının dışında, *nasılını* ortaya çıkaracak yöntem olarak anlaşılmalıdır. Ve fenomenoloji “şeylerin kendisine dön” noktasında her türlü açıklamalardan, desteksiz yargılardan ve günümüze kadar gelmiş olan kavramların tekrar aynı şekilde ele alınarak kullanılmasına karşı olan bir yöntem şeklindedir (Heidegger, 2011a: 27-28). Heidegger’in yöntem olarak ele aldığı fenomenoloji içeriklerin ya da özün açığa çıkarılması noktasında hocası Husserl’den ayrılan bir yapıdadır. Husserl’de bir içeriksel anlamın ortaya çıkarılması hedefinin dışında, Heidegger Varlığın ele alınması gerektiğini belirtmesi ile bu farklılığı göstermektedir.

Heidegger bu noktada Husserl’in ortaya koyduğu açıklamaların ötesine geçmektedir. Husserl bilinçli bir yapıda dış dünyanın bilgisini ele alarak varolanın varlığı hakkında soru sormaktan uzak kalmıştır. Bilinç durumlarının açıklanması ve bilgiye ulaşmanın bilinçli yapısını da açılmış gibi kullanmaktadır. Bu da aslında Husserl’in hem bilinç yönüyle hem de dış dünya olan madde ile bir dualizm içinde olduğunu göstermektedir. Heidegger, bilinci ‘ben’ olarak ele alarak bir dünya-içinde-olan varolanı nitelendirmekte ve dualizmin ötesine geçmeye çalışmaktadır (MacIntyre, 2001: 32-33).

Fenomenolojinin nasıl bir yöntem olduğunu daha iyi anlamak fenomenolojinin açıklamasını gerekli kılmaktadır. Heidegger fenomenoloji kavramının temelde iki kavramın birleşimi olduğunu belirtir. Bu kavramlar Yunanca *phainomenon* ve *logos* kavramlarına dayanmaktadır. Görünüşte fenomenoloji kavramı biyoloji, teoloji, ya da sosyoloji gibi kavramlar şeklinde oluşturulmuştur. Ancak bu terimler birer bilimi nitelendirmektedirler. Ve bu anlamda fenomenolojide fenomen bilimi anlamına gelir. Bu durumdan dolayı yapılacak olan bu iki kavramın neyi kastettiğini ortaya koymak ve bu iki kavramın birleşimi olan fenomenolojinin anlamını açığa çıkarmaktır (Heidegger, 2011a: 28-29). Fenomenolojinin klasik anlamda empirik bir bilim şeklinde ele alınıp ele alınmaması noktasında fenomenoloji analizinin yapılması gerekir.

Heidegger fenomenoloji kavramının analizine fenomen kavramından başlamaktadır. Yunanca *phainomenon* sözcüğüne karşılık gelen fenomen, *phainesthai* fiilinden ortaya çıkan *kendini gösteren* anlamına sahiptir. Kelime köküne bakıldığında fenomen kendini gösteren, açık olan anlamına sahiptir. Heidegger bu noktada *phainesthai* sözcüğünün de *pha* kökünden türemiş olduğunu ve *pha* ise ışığa gelme, aydınlığa çıkma anlamalarına sahip olduğunu belirtir. Yani kendisinde kendini görünür kılma, aydınlığa çıkarma anlamına gelmektedir. Fenomen kısaca bu anlamların toplamı olarak kendisini kendinde gösterebilen olarak ele alınmaktadır. Bu açıklama Yunanlılarda basitçe varolanlar ile özdeşleştirilmiş bir biçimdedir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta varolanın kendisinde kendini gösterme yapısında farklılıklar barındırdığıdır. Heidegger varolanın kendisini olmadığı gibi gösterme durumunda olabileceğini de söylemektedir. Yani kendilerini hem oldukları gibi hem de olmadıkları gibi gösterme durumları varolanlarda bulunmaktadır. Kendilerini oldukları gibi göstermeme durumu da *görünüş* olarak açıklanmaktadır. Bu noktada Yunanlılarda fenomen kendisini başka bir şey gibi göstermeye ve görünüşe de sahip olmaktadır. Bundan dolayı fenomen kavramını görünüş yapısından ayırmak gerekir. Fenomeni olduğu gibi göstermeyen görünüş ancak bir olumsuzlama olarak ele alınmalıdır (Heidegger, 2011a: 29-30). Heidegger'in fenomen kavramını temelden ele alması onun fenomen hakkındaki yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırma çabasıdır. Fenomen kendisini kendinde olduğu gibi açan olarak ele alınırken Yunanlılarda görünüşe sahip olan anlamlarıyla da kullanılmaktadır. Ancak görünüş bir şey gibi olma durumunu taşıdığı için de bir olumsuzlama ve fenomen kavramının tam olarak anlaşılmamasına neden olmaktadır.

Heidegger, görünüşü bir hastalık durumundan yola çıkarak açıklamaya çalışır. Hastalığın görünümü vücutta kendisini gösteren olgular olarak anlaşılabilir. Olgular kendisini kendinde göstermeye işaret etmektedir. Ve bu durum kendisini kendinde göstermeye çalışana bize göstermemek anlamına gelir. Hastalık direk olarak kendisini göstermeyen bir durumda olmakla birlikte, görünüşte bu anlamda hastalığı olduğu gibi göstermeme durumunda olmaktadır. Bundan dolayı fenomeni bir görünüş olarak ele almak ve kendisini olduğu gibi göstermeyen durumuna getirmek hata olacaktır. Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bir durum bulunmaktadır. Görünüş bir fenomene ihtiyaç duyar. Ancak fenomeni bir görünüş bağlamında ele almamak gerektiğini bu noktada unutmamız gerekir (Heidegger, 2011a: 30-31).

Heidegger fenomen kavramının bu açıklamasında kesin bir varolana hangi açıdan fenomen dediğimizin açık olmadığını belirtir. Yani kendisinde kendini gösteren bir varolan mıdır? Yoksa varolanın varlığının yapısı mıdır? noktasında açıklama yetersiz olursa fenomenin formal fenomen anlamına geleceğini belirtir. Bununla beraber kendisinde kendini göstereni Kant'ın yaptığı gibi deneysel olarak görü ile ele alınacak bir şey gibi kavrarsak formal olarak anlaşılan fenomeni de onaylamış olduğumuz anlamı ortaya çıkacaktır. Çünkü Kant fenomeni “empirik görünümün nesnelere” olarak ele almış ve ikili bir anlamda fenomenin ardında bulunan ayrı bir anlamın olduğunu ortaya koymuştur. Fenomen, formal anlamında sıradan bir anlama sahip olmakla birlikte fenomenolojik fenomen kavramını göstermemektedir. O yüzden fenomenin fenomenolojik olarak ele alınması şu anlamı verir: Fenomen, kendisinde kendini gösteren, apaçık olan anlamındadır (Heidegger, 2011a: 31-32). Heidegger fenomen kavramını Husserl'den farklı olarak ontolojik bir temelde ele almaktadır. Tam da bu temel fark Husserl ile Heidegger felsefeleri arasında doğruluk-hakikat ayrışmasını doğuracaktır. Husserl epistemolojik bir anlayış içerisinde özsel olanı ararken ontolojik bağlamda fenomen kavramını gözden kaçırmaktadır. Ve bununla birlikte Husserl'de fenomen kavramı bilincin bir açıklama yapısına bağlı olarak transendental bir yapıda kendisini göstermektedir. Bu noktada Heidegger hocası Husserl'den ayrılan açıklamalarını belirginleştirmeye başlamaktadır. Bu da fenomenin bilincin karşısında duran ve açılmayı bekleyen bir çerçeveden çıkarılarak ontolojik olarak hakiki anlamıyla ele alınmasıdır. Husserl'de bulunan içsel anlam ve bilincin merkezi tutumu Heidegger'de kendisini ontolojik bir yaklaşımda göstermektedir. Çünkü: Heidegger Yeniçağın doğanın karşısına koyduğu bir özne analizi ile birlikte özne-nesne arasında bir ayrıma gitmesinin ikililik yarattığı duruma başkaldırmaktadır (İyi, 2003: 17).

Heidegger fenomen kavramına dair açıklamalarından sonra *logos* kavramını ele alır. Yunan felsefesinden (Platon ve Aristoteles) başlayarak oldukça yaygın olarak kullanılan *logos* kavramı farklı anlamlar çerçevesinde kendisini göstermiştir. Ancak Heidegger, logosun temel anlamının *söz* olduğunu belirtir ve bu da *söylem* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte logos kavramının felsefe tarihinde farklı anlamlarla kullanılması söylem'in de asli anlamını örtmektedir. *Logos* hep yargı, akıl, tanım, sebep v.b şekillerde çevrilmekte ya da böyle anlamlar atfedilmektedir. Söz olarak kendisini gösteren *logos*, bu noktada hakkında yapılan bütün anlamları içine alan ve bu anlamların üstünde olan bir

yapıya sahiptir. Heidegger sözü, “sözü edilenin açığa çıkarılması” olarak ele almaktadır. Yani logos bir durumu ya da bir şeyi görünür kılmaya noktasındadır. Söz bir şey hakkında konuştuğu sırada o şeyi açığa çıkartarak görünür kılar. Ayrıca söz ya da söylem ile kelimelerin sesli bir yapıda ortaya çıkan konuşma yapısı bulunmaktadır. Bu da hakkında söz söylenin kendisini açmak ve dile getirmek anlamındadır (Heidegger, 2011a: 33-34). Heidegger’in logos hakkında yaptığı açıklama aslında Varlığın ele alınırken anlamının ortaya çıkarılmasının söz ile olanaklı olduğunu gösterir. Varlık ele alınırken sadece bilinç noktasında hapsolunan bir durumda değil, kendisini söz veya söylemde kelimeler ile ortaya çıkarabilecek bir yapıda açığa çıkarması söz konusudur. Bu noktada Heidegger bilince ve de saf bilinç içerisinde bir anlamın ele alınmasına karşılık sözü ve bununla birlikte dilsel ifadeyi ele alarak Husserl fenomenolojisinden nasıl ayrıldığını göstermektedir.

Fenomen ve logos’un Heidegger felsefesindeki anlamlarını ele aldıktan sonra bu iki kavramdan ortaya çıkan fenomenolojinin de ne anlama geldiğini açıklamak gerekir. Heidegger fenomenoloji kavramını Yunanca kökeninden hareketle analiz eder:

Apophainesthai ta phainomena: kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması. İşte bu, adına fenomenoloji denilen araştırmanın formal anlamıdır. Bu da aslında [...] “Eşyanın kendine!” düsturundan başka bir şey demek değildir (Heidegger, 2011a: 35).

Fenomenolojinin bu açıklamasıyla birlikte sonu –loji ile biten (biyoloji, teoloji, sosyoloji) diğer kavramlardan farklı olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu kavramlar kendi konularının sınırlarını belirler ve açıklamalarını belirli alanlarda gerçekleştirirler. Bunun aksine fenomenoloji betimleyici bir karaktere sahiptir. Bu noktada betimleme dışsal olanı göstermek anlamında değildir. Betimleme, logos anlamıyla açığa çıkarma olarak ele alınmalıdır. Fenomenoloji bu durumda kendisini gizleyeni, üstü örtüleni açığa çıkarma yapısında kendisini göstermektedir (Heidegger, 2011a: 35-36). Fenomenoloji bu noktada Varlıkla, varolanın varlığıyla ilgilenen bir yapıda kendisini gösterir. Fenomenoloji geleneksel bir bilim anlayışının dışında kendisini kendinde göstereni açığa çıkarma olarak ontolojik bir anlama sahiptir.

Heidegger, fenomenolojinin, Varlığı ele almak ve onun anlamını bulmak noktasında ontolojik bir yapıya sahip olduğunu söylemekle birlikte, ontoloji sadece fenomenoloji olarak mümkün olur açıklamasında da bulunur. Bu noktada fenomenolojik olarak ele alınan fenomen kavramı, kendini açan anlamında varolanın varlığıdır. Kendisini açma ya da kendisini gösterme sıradan bir anlama sahip olmadığı gibi ardında bir şey barındırmayan özsel bir anlama sahip olmayan bir yapıdadır. Fenomenlerin ardında bir anlam arayışında bulunmak bir yanılgıdır. Bununla birlikte fenomen bu noktada kapalı kalmış olmalıdır. Ve bu yüzden de fenomenolojiye ihtiyaç duymaktadır. Heidegger'in ifadesi ile "Fenomenin karşıt kavramı örtülülüktür" (Heidegger, 2011a: 36-37).

Heidegger fenomenin karşıtı olan örtülülük durumunun iki şekilde olduğunu söylemektedir. İlki fenomen hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamamız yani fenomenin keşfedilmemiş olmasıdır. İkinci olarak da fenomenin keşfedilmiş ancak asli anlamının dışında bir anlama sahip olarak örtülü ya da kapalı olmasıdır. Yani bir görünüşe sahip olduğudur. İkinci olarak ele aldığımız yani asli anlamının dışında değiştirilmiş anlama sahip olma en yaygın olan ve en tehlikeli olanıdır. Çünkü burada aldatma ve yanılgı ihtimalleri kendilerini gösterirler. Bundan dolayı da bir anlama ya da kavramadan ziyade bir yanılgı olarak kendilerini gösterebilen bir yapıdadırlar. Fenomenin bu iki şekli ancak fenomenolojik olarak aydınlığa kavuşturulabilir. Bununla birlikte araştırma ve aydınlığa çıkarma noktasında fenomenoloji, "*varolanların varlığının bilimidir-yani ontolojidir.*" Kendisinde kendini göstereni ele almak ya da Varlığı ve anlamı ele almak olan ontoloji bu bakımdan fenomenoloji ile bağlantılıdır. Bu bağlantı temel ontolojinin de imkânını sağlamaktadır. Temel ontolojide varolan olarak ve ontik-ontolojik yapıya sahip olan, Varlığın anlamını kendisinde konu edinebilecek bir yapıya sahip olan Dasein karşımıza çıkmaktadır. Dasein ile birlikte temel soruna yani Varlığın anlamına yönelebilmekteyizdir. Bununla birlikte bu soru fenomenolojik durumla beraber bir yorumlama işini de ortaya çıkarmaktadır. Dasein fenomenolojisinin logosu söz, söylem yapısına sahip olduğu için bu yapı kendisini *hermeneuein* (hermenötik) niteliğinde göstermektedir. Hermenötik yapısı ile Dasein kendi varlığını ve varlığın anlamını ortaya çıkaracaktır. Bundan dolayı bu yapının da gösterdiği gibi Dasein fenomenolojisi gerçek anlamda hermenötik bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada hermenötik Dasein'in diğer varolanlar arasında bir ontolojik önceliğe sahip olması bakımından varolanın da varoluşsal analizini yapması anlamına da sahip olduğunu gösterir. Bu yüzden ontoloji ve fenomenoloji

birbirlerinden farklı olan disiplinler şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine bu kavramlar felsefede varolanın anlamını ortaya çıkarma noktasında beraber ele alınmalıdır. Ve felsefe de bununla birlikte Dasein'in yapısı gereği sahip olduğu hermenötiğin temel olan evrensel fenomenolojik ontoloji olduğu yapısıdır (Heidegger, 2011a: 38-39). Heidegger'in fenomenolojik yöntemi varlığı ve kendisini konu edinebilen Dasein'la birlikte bir hermenötik yapıya sahip olmaktadır. Bu yapı sayesinde Husserl fenomenolojisinden kesin bir ayırım söz konusudur. Çünkü Husserl bilgi temelli bir fenomenoloji oluştururken, Heidegger fenomenolojisi Dasein'in hermenötik durumu ile varoluşsal bir yapıda kendisini göstermektedir.

Heidegger temel ontoloji ile Husserl'in yapmış olduğu gibi tarihsel problemlere biz çözümünü göstermemektedir. Bununla beraber fenomenoloji bilimin de derinlerinde yatan ve bir temel teşkil edecek olan bir fenomenoloji değildir. Husserl'de karşımıza çıkan felsefenin temellendirilmesi Heidegger'in temel ontolojisi için bir sebep barındırmamaktadır. Heidegger'in temel ontolojisi yani fenomenolojik ontolojisi, varlığı ve hakikati zamansallık bağlamında ele almaktır. Bununla birlikte bir temellendirme durumunda Husserl'in amacıyla aynı düzlemde görülmemektedir (Gadamer, 2008: 356-357). Bu açıklamalar ile birlikte Heidegger felsefesinde hem Varlığın anlamı sorusunun ele alınması hem de Dasein analizinin gerçekleştirilmesi noktasında Husserl'le benzerlikleri ve farklılıkları konu içinde gerekli noktalarda ele alınacaktır.

2.2. Heidegger ve Varlık Soruşturması

20. yüzyılın en çok öne çıkan ve aynı zamanda çokça tartışılan filozoflarından biri olan Martin Heidegger, felsefesinin temelinde "Varlık" problemini koymuştur. Varlık'la ilgili görüşleri ve açıklamaları Heidegger felsefesinin genelinde etkisini gösterir. Bundan dolayı Varlığa ilişkin felsefe tarihi boyunca yapılan açıklamaları ele alıp tartışarak kendi düşüncesini oluşturmaya çalışır. Bir bakıma Nietzsche'ci eleştirel tutumu takip ederek Pre-Sokratik felsefenin bakışına geri dönmeye çalışan Heidegger *Varlık ve Zaman* başlıklı başyapıtına Platon'un Sofist diyalogundan Varlık hakkındaki şu ifadeleriyle başlar:

Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğimizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona

aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız (Heidegger, 2011a: 1).

Heidegger yapmış olduğu bu alıntı ile Varlığın anlamının üzerinde düşünülmesi gerekliliğine dikkat çeker. Platon'dan günümüze kadar Varlık hakkında yapılan açıklamalar bir çıkmaz içerisindedir. Heidegger bu çıkmazı fark etmekte ve Varlığın anlamına dair sorunun yeniden sorulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü Varlık hakkında bilinenler layıkıyla cevaplanmış bilgiler ya da açıklamalar değildir. “Ne çağımızda ne çağımız öncesinde Varlıkla ilgili araştırmalarda Varlığa ilişkin bir açıklık sağlanamamıştır” (İyi, 2003: 22). Yunan felsefesi ve Yunan felsefesinin etkileri ile Varlık aslında açıklanmamış bir durumda bırakılmış yani unutulmuş bir durumdadır. Heidegger: “Bu yüzden, Varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamız” (Heidegger, 2011a: 1) gerektiğini belirtir. Varlığı, varolanı anlamak ve onun hakkında açıklama yapabilmek, Varlığa ilişkin sorunun yeniden sorulması anlamına gelecektir. Bu soru Varlık Nedir? sorusundan başka bir şey değildir. Ayrıca: “Bu soruya verilecek cevap, hermeneutik özelliindedir. Bu hermeneutik boyut, bilimsel ve metodolojik değil, tümüyle varoluşsal bir nitelik taşımaktadır” (Taşdelen, 2008: 148).

Heidegger Varlık Nedir? sorusunu felsefe tarihinde Varlık hakkında söylenenleri inceleyerek sormaktadır. Bundan dolayı Heidegger'den önce Varlık hakkında yapılan açıklamalara değinmek gerekir. Varlığın anlamını ya da hakikatini yeniden sorgulamak ancak tarihsel süreçlerle bir hesaplaşma içerisinde mümkün olacaktır. Çünkü Heidegger Varlığa dair bu çıkmazın aşılması maksadıyla felsefe tarihini bir yıkıma uğratmak gerektiğini belirtir:

İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela Varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve amacından sapmış kalırlar (Heidegger, 2011a: 11).

Heidegger Varlıkla ilgili sorunun unutulmuş olduğunu belirtir ve bu unutulmuş olan, Yunan felsefesinin iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin başlangıç noktalarını oluşturmaktadır: Platon Varlığı *İdea* olarak ele alır. Aristoteles'te Varlığı *Energeia* olarak ele alır. Yani Varlık ve

varolanın varlığı temel ve neden noktasında ortaya konulmuştur (Heidegger, 1995: 39-40). Bu başlangıç noktaları ile beraber Platon ve Aristoteles'ten sonra Varlığa dair soru veya sorular unutulmuş bir tarzda karşımıza çıkmaktadır. Bu unutulma Yunan felsefesinin etkileri ile Varlığa dair tanımların, açıklamaların bir sonucu olarak da görülebilmektedir. Varlığa dair kesinlik arz eden tanımlamalara girişilmiştir. Bu da Varlığa dair soruları ve açıklamaları geçersiz bir hale getirmiştir. Dahası Varlığa dair artık bir sorgulama gereksiz görülmüştür. Varlıkla ilgili genel bir açıklama ile aslında bu unutulmuşluğu Heidegger şöyle açıklar:

Varlık, kavramların en tümeli ve en boş olanıdır. Bu yüzden varlık kavramı, her türlü tanımlama girişimine direnmektedir. En tümeli olduğu için tanımlanması olanaksız olan bu kavramın aslında tanımlanmaya da ihtiyacı yoktur. Çünkü herkes bu kavramı sürekli olarak kullanır ve bununla ne demek istediğini zaten hep bilir (Heidegger, 2011a: 2).

Yunan felsefesinin ele aldığı bu tutum ile Varlığa dair soru sormak hata olarak görülür. Kendi içerisinde önyargılar barındıran bir yapıya dönüşür. Heidegger bu yüzden Varlığa dair sorunun ısrarla yeniden sorulması gerektiği üzerinde durmaktadır. Heidegger bunu yaparken de klasik felsefe geleneğinde var olan Varlık hakkında üç önyargıyı ele alarak, bu önyargıların bir analizini yapmaya girişir.

Heideggeri'nin ele aldığı üç önyargıdan ilki: Varlığın bütün kavramların temeli olduğu ve açıklamaya ihtiyaç duymadığıdır. Antik Varlık anlayışı olarak bilinen bu yaklaşıma göre varlık tümel olarak bütün kavramları içine alır ve varolan anlamına gelir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Varlık, açıklamaya girişemeyeceğimiz bir anlama sahiptir. Oysa aksine Varlık açıklamaya ihtiyaç duyulmayan değil, aksine en karanlık olan olduğu için açıklamasına en çok ihtiyaç duyduğumuz kavramdır. İkinci sorunlu önyargı ise; Varlığın kavramsal olarak tanımlanamayacağı düşüncesidir. Varlığın en temel kavram olarak görülmesiyle bağlantılı bu anlayışa göre, temel olan Varlık yetkin olan veya olmayan tanımlarla açıklanamaz. Ancak bu durum Heidegger açısından Varlığın anlamının sorusunun sorulmayacağını göstermemektedir. Aksine bu durum bizi sürekli olarak Varlığa dair soru sormaya davet eder. Yine Eski çağ ontolojisinde var olan ve devamlılığını daha sonradan da koruyan son önyargı ise; Varlığın kendiliğinden anlaşılır bir yapıda olduğu yaklaşımıdır. Bu anlayış, gündelik yaşamda varolanlar

ile etkileşimle Varlığın kendiliğinden anlaşıldığı kavrayışına yaslanan bir önyargıdır. Ancak varolanlardan hareketle ya da günlük varolanlar ile etkileşimden hareketle Varlığın ne anlama geldiğini söylemek muammalı bir sonucu beraberinde getirir. Tek düze bir Varlık anlayışı, bize gerçek açıklamayı veremeyecektir. Bu da bizim Varlığa ilişkin soruyu yeniden sormamızın zorunlu olduğunu göstermektedir (Heidegger, 2011a: 2-3). Bu kavramsal olan açıklamalar ile Heidegger Varlığın gerçek anlamının örtülü kaldığını belirtir. Heidegger Varlık kavramı hakkında yapılan bu açıklamalarla beraber Varlığın ne olduğuna dair yapılan dört temel görüşü de ele alarak Varlığın nasıl örtülü bir hale geldiğini göstermeye çalışır. Bunlar Varlık ve Oluş, Varlık ve Görünüm, Varlık ve Düşünme, Varlık ve Gerekliliktir. Varlık bu anlamlar ile bir sınır içerisinde bulunmakta, üstü örtük bir şekilde felsefe tarihini etkilemektedir.

Heidegger bu dört temel görüşü *'Varlığa ilişkin soruşturmaların başlangıcı'* olarak açıklamaktadır. Ve ilk olarak da Varlık ve Oluş konusunu Parmenides ve Herakleitos açısından açıklamaya çalışır. Çünkü iki filozofunda Varlık hakkındaki düşünceleri birbirlerine zıt olan bir yapıyı gösterir. Parmenides, Varlığı, var olarak ele almaktadır. O kendiliğinden vardır ve bir oluş aracılığıyla kendisini ortaya koymasına gerek yoktur. Varlık geçmişten, yani Varolduğundan beri oluşu zaten kendisinin gerisinde bırakmış bir haldedir. Aynı zamanda da oluşa karşı koyan bir durumdadır. Varlık önceden varolmayan ya da Varolacak bir oluş durumunda anlaşılmalıdır. Parmenides, Varlığı biricik ve en baştan beri oluştan bağımsız olarak varolduğunu dile getirir (Heidegger, 2014: 111-1112). Parmenides, Varlığı ele alırken onun bir bitmemişlik ya da bitmeye doğru bir şey olmadığını belirtir. Bu bağlamda Varlık vardır ve oluştan uzaktır yani Varlık için bir değişimden bahsetmemiz mümkün değildir.

Heidegger Varlık ve Oluş konusunda Parmenides'ten sonra Herakleitos'un görüşlerini ele alır. Parmenides'in görüşlerine zıt olarak Herakleitos Varlıkla ilgili; *Panta Rhei* yani *'Her şey akar'* açıklamasında bulunur. Başka bir deyişle Varlık bir oluş içinde ve değişimde bulunmaktadır. Varlık oluş ve oluşun içinde olandır. Varlık bu anlamıyla Herakleitos'ta biricik olmayan aksine bir oluşla beraber sürekli değişime uğrayan anlamındadır (Heidegger, 2014: 112). Heidegger Parmenides ve Herakleitos'un Varlıkla ilgili birbirinden farklı olan bu açıklamalarını ele alırken göstermeye çalıştığı şey, Varlık hakkında bir açıklamadan ziyade bir kapalılığın olduğudur. Her iki filozofta Varlık hakkında farklı şeyler söylemiş gibi görünseler de aslında Varlığın anlamına dair kesin bir

açıklamaya ulaşamamışlardır. Varlığın anlamını gizleyen, örten bir durum söz konusudur.

Heidegger, Varlık ve Oluştan sonra Varlık ve Görünüm konusuna değinmektedir. Varlık ve Görünüm, Varlık ve Oluş kadar eski bir tarihe sahiptir. Heidegger Varlık ve görünümü açıklama noktasında görünümü üç farklı şekilde ele alabileceğimizi belirtir: 1- Işıltı olarak, 2- Kendini gösterme olarak, 3- Görünüm olarak görünme. Heidegger'e göre kendini göstermek şeklinde ele alınan görünüm hem ışıltı hem de görünüşü içermektedir. Yani kendini açığa çıkarma, kendini gösterme ve karşıda durma anlamına da gelmektedir. Örnek olarak bir yıldızın ışıltısı, kendisini açarak gösterir ve karşıda durma anlamında görünebilir. Yıldızın kendisini açarak göstermesi ışıltısını yayması ve karşıda duran olarak kendini göstermesi bu bağlamda kendini göstermenin içinde bulunmaktadır. Bu örnek Varlık'la ilgili benzer bir açıklamayı bize vermektedir. Çünkü Varlık Yunancada *Fusis* olarak tanımlanmaktadır. Yani Varlık kendini açarak yükselen ve ışıltı olarak görünendir. Yunan felsefesi bu anlamda Varlığı, burada olan, görünüme sahip olan ve kendini açan olarak ele almakta yani onu doğa olarak tanımlamaktadır. Varlık, görünüm olarak doğa olmaktadır (Heidegger, 2014: 117-119). Görünüm bağlamında Varlığı doğa olarak görmek bu anlamda onu bir şeylere indirgemek anlamına gelmektedir. Heidegger görünümünden yola çıkarak Varlığı anlamının mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü görünüm olarak Varlık bir varsayım şeklinde ele alınacaktır. Görünümün farkına varan bizler için bu bir varsayım ve kendi varsayımımız olacaktır. Varlığın anlaşılması ve kavranması onun doğa olarak ele alınmamasından geçecektir. Varlık başka şekillerde görünebilecek bu da açıklığını vermek yerine kapalılığını görmek anlamına gelecektir.

Heidegger üçüncü olarak Varlık ve Düşünme konusunda Varlığın nasıl ele alındığına dair açıklamaları ortaya koymaya çalışır. Düşünmenin içeriği bakımından Oluş ve Görünümle bağlantısı varmış gibi görünse de ayrıldığı belirli noktalar bulunmaktadır. Düşünme bu noktada Varlığın karşısında duran bir durumda ele alınmaktadır. Varlığın karşısında duran düşünme, Varlığı açıklamaya çalışmaktadır. Varlığın karşısında durmak ve onu açıklamaya çalışmak bir nevi Varlığı nesneleştirmek anlamına gelmektedir. Varlıktan ziyade düşünme bir temel haline gelir ve Varlığı önceler. Düşünme ile karşımızda duran ve nesneleştirdiğimiz Varlıkla ilgili fikirler, açıklamalar ve kararlar verilmeye başlanır. Bu da Varlığın anlamının ya da açıklanmasının düşünmeden hareketle

yapılabileceğini ve Varlığın kendi anlamının düşünmede bulunacağı durumunu ortaya çıkarır (Heidegger, 2014: 135-136). Heidegger düşünme temeliyle yapılan bu açıklamaların tıpkı oluş ve görünümde ortaya çıkan kapalılığı tekrarladığını söyler. Varlık bir nesne haline getirilerek düşünme temelinde ele alınmamalıdır. Bu durum Yeniçağ felsefesinde ortaya çıkan özne merkezini desteklemekte ve Varlık gerçek anlamından uzak kalmaktadır.

Heidegger son olarak da Varlık ve Gerekliliği ele alır. Gereklilik düşünme ile bir ilişki içinde hatta kendisinden önceki açıklamaları da bir nevi içinde barındırmaktadır. Varlık ve düşünmede, Varlığın belirleyici ve temeli olan düşünme ön plana çıkmıştı. Düşünmede kendisini gösteren Varlık bununla beraber gereklik ile yükseltilmiş bir haldedir. Varlık Yunan felsefesinde ve özellikle Platon'la beraber idea şeklinde ele alınmıştır. Varlık bir görünüm ve bununla beraber bir duyular üstü dünya yaratma noktasında idea ile açıklanmıştır. Bu da gerekliliği kendisiyle beraber ortaya çıkarmasına neden olmuştur. Çünkü Varlığı idea olarak tanımlamak onun karşısına da gerekliliği zorunlu olarak çıkarır. Gereklik ile logos, düşünmenin ifade edici açıklaması olarak bir yapıya bürünür. Bu yapı Yeniçağda düşünmeyi kendi kendisinin zeminini oluşturmuş akıl olarak karşımıza çıkarır. Karşımıza çıkan bu yapının tamamlanması Kant'ta net bir şekilde görünmektedir. Kant, doğayı Varolan olarak ele almaktadır. Varlık bu anlamda akılda belirlenebilir veya belirlenmiş olan anlamına gelir. Kant, bununla beraber aklı ve aklın kategorilerini doğanın karşısına koymaktadır. Bu yapı onun kategorik buyruklarını gösterir. Kant bu buyruğu ile çoğunlukla gerekliliği kastetmektedir. Bunu da doğa olarak ele aldığı Varlıkla olan ilişkisinde göstermektedir. Kendi düşüncesini ya da iddiasını gereklik olarak, kendi kendisinde temellenen olarak anlayabiliriz. Bu da onun bir değer teşkil etmesi anlamına gelmektedir. Yani değer, gerekliğin bir zemini şeklinde anlaşılmalıdır. Değer ile Varlığa ya da Kant'ta doğa anlamına gelen Varlığa yön veren bir yapı bulunmaktadır. Yön vermeleri hangi durumda olursa olsun Varlığı doğa olarak ele almalarından dolayı Varlıkla ilgili bir açıklık vermek yerine bir gizlemeye neden olmaktadır (Heidegger, 2014: 218-220). Heidegger, gerekliliği aklın ve aklın kategorilerinin doğanın karşısına konulmasından dolayı Varlığa bir anlam yüklenmesini eleştirir. Varlık gereklik olarak aklın bir parçası ya da doğanın bir yansıması olarak ele alınmamalıdır.

Geleneksel olan yani Yunan felsefesinin temelini oluşturan ve kendisinden sonraki dönemleri etkileyen Varlık anlayışları bu başlıklar altında incelendikten

sonra Varlığın sadece sınırlanmış olduğunu görebilmekteyiz. Heidegger bu sınırlamaların ya da üstünü örtmelerin aynı şekilde metafiziksel açıklamalarda da kendisini gösterdiğini belirtir. Çünkü:

Batı düşünmesinin tarihinde, varolan Varlıkla ilişkili olarak düşünülmemekte, ancak Varlığın hakikati düşünülmeden kalmaktadır. Batı düşünmesi Varlığın hakikatini düşünmenin olanaklı bir yaşantı olduğunu yadsımakla kalmaz, metafizik kılığındaki bu düşünme, bu yâdsıma olgusunu, bile isteye olmasa bile, gizler de (Heidegger, 2001a: 14).

Heidegger'e göre metafizik, Varlığın açıklamasını varolanlardan yola çıkarak yapmaktadır. Varlığa dair her soruda bu açıklama karşımıza çıkmaktadır. Metafiziğin Varlığa dair olan bu tutumu, Varlığı nesneleştirmekte ve üzerini örtmektedir. Çünkü metafizik yalnızca varolandan yola çıkarak açıklamalar getirmeye çalışır ve varolan etrafında dönüp durmaktadır. Metafizik gerçek anlamı ya da hakikati bu anlamda gözden kaçırmaktadır. Heidegger felsefeyi ağaç ve metafiziği de kökü olarak açıklayan benzetmeyi ele alır. Ve bu anlamıyla da metafizik kendi köküne sıkışmış ve içinde bulunduğu toprağa nüfus etmemiş bir halde örneklenebilir. Bundan dolayı da yapılacak olan şey Varlığın anlamı ya da hakikati üzerine düşünmektir. Böylece metafiziğin Varlık hakkında yapmış olduğu açıklamalar da terk edilebilecektir. Ancak bu terk etme metafiziğe karşı olmak, onu yadsımak anlamında anlaşılmalıdır. Bu Varlığın hakikatini açmak ve metafiziğin kapalılığını açmak olarak anlaşılmalıdır. Kökü sökmek yerine, kökün içinde bulunduğu toprağa nüfus etmesini sağlamaktır. Heidegger bunu Varlığın üzerine düşünmek olarak açıklar (Heidegger, 2009b: 8-10).

Heidegger metafiziğin etkisinin, Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar, felsefe tarihinde Varlığın üstünde bir giz olarak kaldığını belirtir. Metafizik çeşitli yollarla Varlığı ele almaya çalışmış, ancak hiçbir noktada Varlığın anlamına ya da hakikatine dair bir açıklama düzeyine ulaşamamıştır. Varlığı sürekli olarak varolan şeklinde ele alması, metafiziğin Varlığa dair esas soruyu sormadığını gösterir. Varlık ve varolan bu bağlamda birbirine karışmış ve metafizik, farkında olmadan, Varlığın insan varlığı ile olan ilişkisini de engellemiştir (Heidegger, 2009b: 11-12).

Metafizik, Nietzsche'ye kadar gücünü korumuştur. Fakat Nietzsche, metafiziğe yönelik önemli bir yıkımı gerçekleştirmiştir. Ancak Nietzsche için temel olan 'güç istenci', metafiziği ortadan kaldırmaya çalışan Nietzsche'nin içine düştüğü metafiziği gösterir. Hep daha iyiyi ve daha ileriye hedeflemek isteği içinde 'güç istenciyle' aslında bir batı metafiziği geleneğinin içine düşme söz konusudur. Güç istenciyle beraber değer üretme, değer ortaya koyma işlevini üstlenen Nietzsche felsefesi, metafiziğin verdiklerini yıkmaya yönelmiş bir nihilizmi açığa çıkarır. Yıkma ile beraber yeniden değer yaratma da bir 'tamamlanmış nihilizm' olarak karşımıza çıkar. Nietzsche bu bağlamda değer koymakla beraber nihilizmden çıkmak yerine daha uç bir nihilizmin içine düşmektedir. Çünkü değer yaratmak ile Nietzsche Varlığa dair asıl soruyu sormaktan uzak kalmıştır. Bununla beraber değerler ile Varlık üzerinde egemen olma anlayışını ortaya koymuştur. Varlık değer koyma noktasında kendisini bir değer olarak göstermektedir (Heidegger, 1998b: 24-25). Ayrıca Nietzsche Varlık ve varolanı değer yaratma noktasında birbirinden ayıramamış, Varlık ve varolan onda aynı görünmektedir. Güç istenciyle beraber değer yaratma, bu ayrımı göz ardı etmesi dolayısıyla, Varlığın hakikati, artık zorunlu olarak güç istencinden açığa çıkan bir şey olarak görünmektedir (Heidegger, 2001a: 38). Yani: "Onun varlık yorumu, varlık'ı, güç istenci suretindeki İstenç'ten ibaret olmaya indirgiyordu" (Towarnicki, 2002: 83). Bu açıklamalar doğrultusunda Nietzsche "Heidegger'in düşünsel gelişimi içinde, son Batı metafizikçisi olarak yer almaktadır" (Ökten, 2006: 163).

Heidegger, yukarıda ele aldığımız hem önyargıların hem geleneksel ontoloji açıklamalarının hem de metafiziğin, Varlığa dair açık şeyler söylemediğini belirtir. Bununla beraber bir açıklamanın olmamasıyla aynı şekilde Varlığa dair soru da karanlıkta kalmıştır. Bundan dolayı Varlığa dair soruyu yeniden sormak aslında bu sorunun bir açıklamasını, bir analizini yapmak anlamına gelecektir. Çünkü analiz bize Varlığa dair sorulan sorunun temel soru olduğunu gösterecektir. Heidegger her sorunun ya da her soruşturmanın bir arayış olduğunu söylemektedir. Soruşturulan Varlık soruya öncel olarak bir yol tayin eder. Ve soru soruşturulanı olduğu gibi ele almak, nedenini ve nasıllığını bilmek anlamına gelmektedir. Bu da ele aldığımız her sorunun bir soruşturulana ait olduğunu gösterir. Yani her soru sorma, soruşturulana ait olma anlamına gelir. Varlığa dair hakikati ya da anlamı bulmak ele alacağımız soruşturulanda bulunmaktadır. İşte bu sorma ve soruşturma asli anlamda hedefine ulaşabilecektir. Bununla beraber soruyu dile getirmek ya da sormak kendisine ait bir varlık

yapısına sahip olan tarafından sorulmaktadır. Varlık yapısına sahip olan, soru soran bu anlamda öylesine soruşturmanın dışında belirli bir soruşturma içerisinde bulunacaktır (Heidegger, 2011a: 4).

Her soru sorma bir soruşturma olduğundan dolayı, keşfedilmeye çalışılan bize önsel olarak kendisini vermiştir. Yani, Varlığın anlamı ya da hakikati bizler için önceden bilinen ama karanlıkta kalmış bir yapıdadır. Çünkü geçmişten beri hep bir Varlık anlayışı içinde bulunmakta ancak bu Varlık anlayışını tam olarak kavramamaktayız. Heidegger bu yüzden Varlığa dair soruyu ve yönelimi bu bağlamda ele almamız gerektiğini belirtir:

“Varlık”ın ne demek olduğunu bilmiyoruz. Ama “Varlık nedir?”, diye sorduğumuz noktada, ister istemez söz konusu “dir”e ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuruz, o “dir”in neyi imlediğini kavramsal açıdan henüz sabitleyemsek de (Heidegger, 2011a: 5).

Varlık Nedir? sorusuyla aslında aşına olmadığımız bir sorgulama içinde değilizdir. Yani Varlık hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir durum söz konusu olmamaktadır. “İncelenen varlık, bize yabancı ya da tanıdık olmayan bir şey değildir. Eğer olsaydı, onu hiç kavrayamazdık” (Çüçen, 2012: 41). Aslında Varlık hakkında bir bilgi sahibiyizdir ama bu bilgi asli olan bir anlamda değildir. Bundan dolayı asli olmayana açığa çıkarmak Varlığa dair soruyla mümkün olabilecektir. Burada önemli olan, Varlığın anlamını ortaya çıkaracak olanın ne ya da kim olduğudur. Bunun yapılması da Varlığa dair analizin yapılması gibi soruyu dile getiren ve Varlığı açığa çıkaracak olanın da kendi içinde şeffaf olarak gösterilmesinden geçmektedir. Varlığa dair soru ne kadar asli bir soruysa bu soruyu soranın da o derece asli bir durumda olmasa gerekir. Heidegger bunu şöyle açıklar: “Bu sorunun sorulması, bir varolanın varlık hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu (yani Varlık) tarafından özsel olarak belirlenmektedir. Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma, varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz (Heidegger, 2011a: 7). “Dasein, hem Varlık, hem de varolanın temel düğümünü elinde tutan bir konumdadır. Onu anlamak varolanı anlamaktır, bir varolan olarak onun varlığını anlamak da, Varlığı anlamaktır” (Taşdelen, 2008: 151). Bu yüzden Dasein tarafından Varlığa dair sorunun dile getirilmesi temelde Dasein’in yapısının anlaşılmasını talep eder.

Bu noktada Heidegger hocası Husserl'in özne tarafından doğruluğun açığa çıkarılması düşüncesinden etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Heidegger hem Varlığı hem de hakikati ortaya çıkaracak olanın Dasein olduğunu söylemesi ile bu görüşü desteklemektedir. Ancak Dasein bu noktada Husserl'de bulunan öznenin doğruyu bilinç düzeyinde açığa çıkarmasının aksine hakikati fenomenolojik ontoloji noktasında ortaya çıkaracaktır.

Heidegger Varlığın anlamına dair soruyu sorarken bunu belirsiz olarak nitelediği bilimlerin sorgulama tavrından farklı bir şekilde yapmaktadır. Çünkü belirsiz olan bilimler, kavramsal birer açıklama işine girilerek açıklamalar yapmaktadırlar. Ve bunu genellikle Varlığı doğa ya da nesneleştirme noktasında açıklamaya çalışırlar. Ancak Varlık sorusuyla yapılacak olan bu kısır döngüde durmak değil, yeni bir ontolojinin imkânını sağlamak ve Varlığın anlamını ortaya çıkarmaktır (Heidegger, 2011a: 11). Varlığa dair sorunun önemi ve bu soruyu soracak olan Dasein bu noktada geleneksel olanın dışında bir yapıdadırlar. "Heidegger, varolanlar hakkında konuşurken "ontik" terimini ve Varlık hakkında konuşurken "ontolojik" terimini kullanır" (Johnson, 2013: 26).

Varlık sorusunu soracak olan Dasein kendisi dışında varolanlar arasında sıradan bir varolan olarak ele alınmamalıdır. Dasein ontik yapıya sahip olmasıyla beraber kendi varoluşunu kendisinde konu etmesiyle beraber diğer varolanlardan ayrılan bir yapıdadır. Dasein kendi yapısı ile varolanlarla bir ilişki içinde ancak varolanların yapısında anlaşılacak bir varolan değildir. Bu anlamda Varlığa dair soru Dasein'in kendisinde ele alabildiği bir sorudur. Dasein'in kendisinden hareketle kendini anlaması ve açıklaması, bununla beraber Varlığa dair sorunun onun tarafından sorulması ontik yapısının yanı sıra ontolojik bir yapıya da sahip olduğunu gösterir (Heidegger, 2011a: 12). Dasein ontik bir yapıyla sıradan bir varolan olarak anlaşılmalıdır. Aksine onun kendisinden hareketle hem Varlığı hem de kendi olanağını gerçekleştirme ontolojik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dasein kendisini yine kendi varoluşundan hareketle açıklar. Kendisine ait olan, kendisini gerçekleştirme çalışan ya da gerçekleştiremeyen olanaklarıyla bunu yapmaktadır. Bu olanaklar ya Dasein tarafından seçilmiştir ya da onların içinde bulunmaktadır. Dasein varoluşu ile olanaklarının kararını kendisinden yola çıkarak vermektedir. Bu da Dasein'in varoluş yapısını göstermektedir. Bunun sonucunda Dasein'in varoluş yapısına *eksistensiyalite* denir (Heidegger, 2011a: 13).

Heidegger Dasein'in diğ er varolanlardan farklı olduğunu ve varolanlar arasında da çeşitli önceliklere sahip olduğunu söylemektedir. Dasein ilk *ontik* olarak bir önceliğe sahiptir. Ontik olması onun varlığını belirleyen bir varoluşsal durumdur. İkinci olarak onun *ontolojik* önceliğidir. Dasein'in ontolojik önceliği de kendisinden hareketle kendisini ele almasıdır. Dasein ayrıca kendisi dışındaki varolanları anlama girişimindedir. Ve son olarak da bu Dasein'in *ontik-ontolojik* durumunu gösterir. Dasein bu bağlamda diğ er varolanlardan farklıdır ve yalnızca bir varolan olarak değil öncelikli olarak ontolojik açıdan ele alınabilmektedir (Heidegger, 2011a: 14). Dasein'i ontik açıdan ele almak aslında onun bir nevi biz olan tarafını göstermek anlamına gelebilir. Dasein ontik yapıda bize en yakın olan olarak anlaşılır. Yani Dasein her zaman *bizimki* olan anlamındadır. Ancak Dasein bu anlamının dışında ontolojik olarak da bize yakın olmaktan ziyade en uzak olandır (Heidegger, 2011a: 16). Varlığın anlamını ve kendi varoluşsal yapısını kendisinde barındıran Dasein bu anlamda ontik olarak hem kendisine en yakın durumda bulunan hem de ontolojik anlamda kendisine en uzak olan bir Varlık yapısına sahiptir. Ancak bu onun kendisine yabancı olduğu anlamına gelmemelidir. Aksine Dasein ontik ve ontolojik yapısı bağlamında kendisine yabancı olan bir durumda değildir. Dasein hakkında daha derin bir anlama sahip olmak aslında Dasein'i daha yakından ele almakla mümkün olacaktır. Bundan dolayı Dasein'in bir analizinin yapılması da Varlığa dair sorunun daha iyi anlaşılması için bize yardımcı olacaktır.

2.3. Dasein'in Yapısı ve Analizi

Dasein Varlığı kendisine konu edinen ve kendi varoluş yapısından olanaklarını gerçekleştirebilecek olan bir varolandır. Ve yukarıda da bahsettiğimiz gibi Dasein diğ er varolanlardan farklı önceliklere sahiptir. Bu bağlamda Dasein analizinde iki açıklamada bulunmak mümkün olur: İlk olarak Dasein kendi özünü kendi varoluşunda gerçekleştirebilir. Varoluşuna dair özellikleri kendisinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Yani Dasein özünü (*essentia*) yine kendisinin Varlığından (*existentia*) hareketle kavramaktadır. Bu noktada Dasein için kullandığımız *existentia* kavramı geleneksel anlamının dışında kullanılmaktadır. Çünkü geleneksel ontolojide *existentia* varolanları nitelemektedir. Heidegger karışıklığa neden olmaması için geleneksel *existentia* yerine mevcut-oluş kavramını kullanmaktadır. Dasein bu noktada bir sıradan varolan olmadığı için de varoluş da sadece Dasein'i niteleyecektir. Bununla beraber Dasein kendi özünü kendi olanaklarından hareketle oluşturmaktadır. Bu yüzden Dasein diğ er

varolanlar gibi belirli bir öze sahiptir anlayışı bu noktada yanlış bir açıklama olacaktır. Dasein için belirlenmiş bir öze sahiptir ya da sabit bir öze sahiptir açıklamaları da yanlıştır (Heidegger, 2011a: 44). Dasein'ın kendi özünü varoluşunda gerçekleştirme aslında kendisinden yola çıkarak kendini gerçekleştirme olarak anlaşılır. Varoluş olarak Dasein kendi varlığının ne ifade ettiğini anlayacak bir yapıda bulunmaktadır (Çüçen, 2012: 59).

Dasein hakkında yapabileceğimiz ikinci bir açıklama ise; Onun kendisinde kendini konu edinmesi ve bununla birlikte tekrar kendi olmaklığıdır. Bu durum ontolojik açıdan Dasein'ın bir varolan olarak kavranma durumunu ortadan kaldırır. Dasein hep *benim* olarak varolur. Dasein bu bağlamda kendisinde olanaklara sahip olan bir durumdadır. Onun olanakları varoluşunu gerçekleştirmesine neden olan bir sonucu gösterir. Dasein olanakları ile kendisinin farkına varabilir ve otantikliğini görebilir. Bu durum onun otantikliğini gösterirken aynı zamanda olanaklarının farkında olmayan ontik durumunu da göstermektedir. Ancak otantik olmaması yani ontik bir yapıda bulunması Dasein'ın daha düşük bir varlık statüsüne sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Bu yalnızca Dasein'ın olanaklarını keşfetmediği anlamına gelmektedir (Heidegger, 2011a: 44-45). Dasein'ın otantikliği kendisini kendinde mesele etmesiyle olanaklarını keşfeden yönünü göstermektedir. Ontik yapısı da kendi olanaklarından uzaklaşmış, onların farkına varamamış halini gösterir ve varlık yapısından bir şey kaybetmediği anlamına gelir.

Dasein analizinden hareketle ortaya çıkan her şey, Dasein'ın kendi varoluş tarzından yola çıkarak gerçekleştirdiği ya da elde ettikleridir. Bu durum Dasein'ın varoluşsal bir yapıda olduğunu göstermektedir. Dasein'ın bu durumu da eksistensiyaller (varoluş) olarak açıklanmaktadır. Varoluş Dasein gibi bir varoluşa sahip olmayan varlıkların kategorilerinden farklı bir anlama sahiptir ve kategoriyel yapıdan ayrı bir şekilde ele alınmaktadır. Çünkü kategoriler varolanın varlık yapısına dair 'Nedir'in bir cevabını verirler. Nelik, bu noktada geleneksel ontolojinin varolanı hep görünürde olan yani mevcut-olan olarak ele alması anlamındadır. Bu yüzden Dasein kategorilerden farklı olarak kendi varlığını varoluşsal olarak gerçekleştirir (Heidegger, 2011a: 47). Dasein bir varoluş içindedir. Bu Dasein'ın Varlığın anlamını ele almasıyla bir bağlantısı ve kendi yapısıdır. Bundan dolayı Dasein bir varoluşsal süreç içinde ele alınmaktadır. Bu da Dasein'ın varoluşsal olarak Varlığı ele alabilecek ve hakikati kavrayabilecek olan anlamına geldiğini gösterir (Heidegger, 2009b: 16-17).

Dasein kendisini kendine konu edinen şekliyle bu bağlamda bir dünya içinde olduğunu gösterir. Hem Dasein hem de diğer varolanlar ya da mevcut-olanlar bize Dasein'in bir bilinç içinde bu varoluşu gerçekleştirmediğini, aksine Dasein'in bir dünyada yaşadığını göstermektedir. Bundan dolayı Dasein'in dünya içindeliğini ele almak yerinde olacaktır.

2.4. Dasein ve Dünya-İçinde-Varlık

“Dasein öncelikle ne bir bilinç ne de ilineksel niteliklere sahip bir töz olarak belirir, o, dünya-içinde-varolmalılıktır” (Şan, 2017: 250). Varlığın anlamını sorgulamak ve hakikatin ne olduğunu açıklamak Dasein'in bilinçli yapısı ve Varlık yapısıyla kavranabilecektir. “Dasein'in analizinde fenomenolojik metodun uygulanması her şeyden önce <dünya içinde varlık> ile ilgili temel verileri açığa çıkarır” (Magill: 1971: 50). Yani Dasein'in Varlık yapısını anlamak onun dünya-içinde-Varlık olmasının ne anlama geldiğini bilmekten geçmektedir. Dasein'i yalnızca bilinçli bir varlık olarak ele almak değil ayrıca onu dünya-içinde-varolan haliyle ele almamız gerekir.

Dasein, kendisini anlamaya başlamasıyla beraber Varlığı da anlayabilecek olan bir özelliğe sahiptir. Dasein bir Varolandır ve daima ben veya kendim diyebilen bir yapıya da sahiptir. Dasein'in ben veya kendim demesi aslında onun ontik ve otantik bir varlığa sahip olan durumunu gösterir. Dasein'in varlık yapısı onun a priori temelini göstermektedir. A priori temelini gösteren durumu Dasein'in dünya-içinde-varlık olmasındandır. Dasein'i anlamak ve onun Varlığı nasıl açığa çıkardığını göstermek bu bakımdan Dasein'in dünya-içinde-varlık yapısının anlaşılması ile başlanacak bir süreçtir. Çünkü dünya-içinde-varlık olması Dasein'i Varolan yapmaktadır (Heidegger, 2011a: 55). Dasein kendisini dünya-içinde bulan bir yöne sahiptir. Dasein'in kendisini dünya-içinde bulması onun dünya ile temas kuran bir özelliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Ancak Dasein içinde-olmak olarak dünya içinde herhangi bir varolanın şeklinde bulunmamaktadır. Çünkü varolanlar bir uzama sahip olan ve sabit olan kategorik yapıya sahiptirler. Birer varolan olarak ya da mevcut-olanlar olarak nesnel dünya dâhilinde Dasein'in karşılaşmış olduğu şeylerdir. Bundan dolayı Dasein'in içinde-olmak anlamı onun kategorik bir yapıda olmadığını, aksine onun bir varoluşsal yapıda olduğu anlamını taşır (Heidegger, 2011a: 55-56). Dasein'a dair içinde-olmak anlamında yapılan açıklamalar geleneksel ontolojinin aksine, Dasein'a dünya içindeki asli anlamını vermektedir. Bundan dolayı Dasein'i ele alırken onun

bir mevcut-olanlar gibi ele alınmaması gerektiği unutulmamalıdır. Varoluşsal olan Dasein bu anlamda mevcut-olanlardan farklıdır. Dasein, varoluşsal olarak hem kendini hem de Varlığı açımlayabilecektir.

Bu durum, Dasein'in diğer varolanlar gibi bir yer kaplamadığı, onun bir mekândan bağımsız olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü Dasein kendi asli varlığını başlangıçta bir olgusal mevcut olma olarak anlamaktadır. Bu olgusalılık ontolojik olarak bir taşın ya da ağacın olgusalılığı şeklinde değildir. Dasein'in olgusalılığı dünya-içinde-varlık olması ve kendi varlığında kendisinin olanaklarının farkına varabilmesi şeklinde varoluşsal bir yapıdadır. Bundan dolayı Dasein'in bir mekânsallık içinde olmadığını söylemek ya da iddia etmek bizi hataya düşürecektir. Dasein bir mekân içinde vardır ve bu da Dasein'in dünya-içinde-olmak durumuyla mümkündür. Dasein'in dünya-içinde-varolması onun özünü anlamak ve Dasein'in varoluşsal mekânsallığını kavramak anlamına gelecektir (Heidegger, 2011a: 58).

Dasein dünya-içinde-varlık olarak hem kendi özünü, hem de Varlığa dair soruyu varoluşsal olarak ele alabilmektedir. Bu durum Dasein'in diğer varolanlarla ilişkisini ve mekânsallığını gösterir. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, dünyayla arasına bir ilişki içinde olan bir yapıya sahip değildir. İsteddiği zaman kendisinde dünyayı yaşaması ya da yaşamaması Dasein için söz konusu değildir. Dasein'in dünya-içinde-olması onun yapısının bir gereğidir ve keyfiyetçi bir tarzda dünyadan kendisini soyutlayabilecek ya da dünyaya dönebilecek bir durumu göstermemektedir. Çünkü Dasein dünya-içinde diğer varolanlarla karşılaşabilir, iletişim kurabilir. Bu karşılaşmalar ve iletişim ile Dasein dünya-içinde-varlık olarak kendisinde kendini gerçekleştirebilecek bir yapıya sahiptir (Heidegger, 2011a: 59-60). Dasein bu anlamıyla dünyaya dair bir yâdsıma içinde değildir. Onu kendi dünya-içinde-olmak Varlık yapısında iletişimleriyle, karşılaşmalarıyla gerçekleştirebilir. Bu noktada kendi istek ve ilgisine göre karşılaştığı şeylerle kendisini ve çevresini oluşturabilecektir.

Dasein dünya-içinde-varolan olarak bir bilme yönüne sahiptir. Bilme, Dasein'in varlık hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Dasein ontik yapısı içinde dünya-içinde karşılaştığı veya iletişim kurduğu durumları bu bilme temelinde gerçekleştirir. "Dünyayı bilmek varolanın bir tarzı olarak Dasein'in varlığının bir ön koşuludur" (Çüçen, 2012: 64).

Bilmek bir tür varlıktır. Bilgi öznedenden nesneye ve yeniden tersine gizemli bir sıçrama değildir. 'Bilineni anlamak, bir kimsenin bilinç "dolap"ına ganimetiyle dönme süreci değildir.' [...] Tam tersine bir birlikte-varlık formudur, dünya ile ve içinde bir ilgidir (Steiner, 1996: 95).

Bu noktada bilmek kendisini Husserl'ci bir anlayıştan farklı olarak ortaya koymaktadır. Dünyaya ya da şeylere yönelerek bir bilinç durumuna dönmek ve doğruluğu ya da hakikati ortaya çıkarmak söz konusu değildir.

Dasein, dünya-içinde-varolan yapısıyla etrafıyla ilgilenen bir durumdur. "İlgi (inter-esse), şeylerin arasında veya ortasında ya da bir şeyin tam merkezinde olmak ve onunla birlikte kalmak demektir" (Heidegger, 2009a: 50). Ancak bu ilgi Varlığı kategorik ya da epistemolojik açıdan ele almayan bir tarzıdır. Ve Dasein bilme ile içine kapanan ve daha sonra dünyaya açılan bir tarzda bulunmamaktadır. Dasein hep kendisinin dışında bulunanlarla bir ilgilenme halindedir. Bu durumda onun bilmesi kendisinin dışında bulunanlarla iletişim kurmasıyla olanaklı olmaktadır. Dünya-içinde-varolmasıyla Dasein, bilmesi ile kendisini anlamaya başlar, dünyayı keşfetmeye ve yeni bir anlam kazanmaya başlar. Bilme Dasein'in dünya-içinde-varlık-olmasına temellenmiş bir yapıyı açığa çıkarır (Heidegger, 2011a: 64-65). Dasein'in kendisi dışında varolanlar ile karşılaşması ve ontik yapısını bu varolanlarla kurduğu iletişim sonucu kavraması söz konusudur. Bilme Dasein'in temel yapılarından biridir ve varoluşunu gerçekleştirmesinin olanağını gösterir.

Heidegger Dasein'in içinde bulunduğu dünya kavramıyla ilgili de bir analize gitmektedir. Dünya kavramının geleneksel ontoloji ya da bilimler tarafından yapılan açıklamalarının Dasein'in varlık yapısıyla uyuşmayacağını söylemektedir. Çünkü Dasein için dünya fenomenolojik bir anlama sahiptir ve Dasein ile olan ilişkisi bakımından varoluşsal bir yapıyla kavranılabilir. Yani bu durum dünyanın dünyasallığını açığa çıkarmaktadır. Dasein'in dünya-içinde olması ve onunla içinde ilgi ve iletişimle beraber dünyaya soru sorması dünyanın dünyasallığını ortaya çıkarmaktadır. Bu durum dünya kavramının eski Yunan ve modern dönemde yalnızca doğa ya da doğanın bir toplamı olduğunu gösterirken, Dasein için böyle bir şeyin söz konusu olmadığını gösterir. Dünyanın ontik ya da ontolojik bir tasvirini yapmak her iki anlamda da farklı açıklamalar doğuracak ve eksiklikler barındıracaktır. Dünya Dasein'in içinde bulunduğu ve kendi

olanaklarının farkına vardığı, bilmesini gerçekleştirdiği bir yapıdadır. Mekânsal olan, nesnelerin ya da olguların toplamı olan bir dünya tanımından farklı bir anlamdadır. Bu bağlamda dünya *ontolojik-eksistensiyal* bir anlamı ifade edecek olan dünyasallığı göstermektedir (Heidegger, 2011a: 65-67). Dasein'in dünyayla olan ilişkisi bu bakımdan dünyanın dünyasallığını anlamlı kılmaktadır. Dasein dünya içinde iletişimi ve yönelimselliği ile nesneyi kuramsal bilgiden uzaklaştıracak ve onu varoluşsal yapıda kavranılacak düzeye getirecektir (Çüçen, 2012: 68).

Heidegger kendisinden önce dünya hakkında ontolojik olarak ortaya konulan açıklamaları bu anlamda eksik bulmaktadır. Bu eksikliği de Descartes felsefesinde bulunan dünya görüşünü ele alarak daha derinden analiz etmeye çalışır. Çünkü Descartes hem kendisinden önceki felsefi geleneğinin etkisinden kurtulmaya çalışır hem de kendisinden sonra ki felsefe geleneğini etkilemiş bir şekilde görülmektedir.

Heidegger, Descartes'ın dünyayı *extensio*'da temellendirdiğini belirtir. Descartes'ta dünya uzamsal bir yapıdadır. Descartes felsefesinde *res cogitans* [*düşünen şey ya da ruh*] ve *res extensa* [*uzamlı şey, madde*] ayrımlarına gitmektedir. Bunlar birbirinden farklı iki töz olarak ele alınmaktadır. Töz kavramı ile de kastedilen şey, kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmayan varolandır. Ve bu tanımla da Descartes'ta bulunan kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı tözü ortaya çıkmaktadır. Tanrı tözü de *ens perfectissimum* [*mükemmel varlık*] olarak ele alınan ontolojik bir anlama sahip olur. Bununla beraber Tanrı tözüne sahip olmayanlar da birer yaratılmış olarak ele alınmaktadır. Descartes'ta töz açıklamasıyla ortaya çıkan durum kendisini üç töz şeklinde göstermektedir. Sonsuz olan Tanrı tözü ve sonlu olan *res cogitans* ve *res extensa*. Heidegger Descartes'ın bu töz açıklamalarıyla varolanı var'dır şeklinde ele aldığını belirtir. Ve bu da temelini Ortaçağda bulunan gelenekten almakta ve Descartes'ın bu açıklamalarıyla birlikte Ortaçağın da gerisine düştüğünü belirtir. Çünkü varolanı bir var'dır şeklinde ele almak Varlığa dair temel sorunun Descartes tarafından dile getirilmediğini açıkça göstermektedir. Descartes felsefesinde varolan, bize tesir etmemekte ve bu da Varlığın anlamının sorulmasını engellemektedir. *Res extensa* olarak kabul edilen varlık ya da dünya, ontolojik bir temelde ele alınmıştır. Bu da varolanın var'dır olarak kabul edilmesi ile anlamının araştırılmayacağını sağlamlaştırmıştır. Yani varlık hakkındaki bilgi zaten önceden kabul görmüş bir şekilde ortaya konmuştur (Heidegger, 2011a: 92-97). Bu

açıklamalar Descartes'ın ontolojisini matematiksel bir açıklama ile oluşturduğunu gösterir. Dünyaya dair kendi temel görüşünü ortaya koymakta ve varolanlar birer nesne gibi ele alınmaktadır. Ontolojik olarak Varlığa dair gerçek anlam kapalı kalmıştır. Dünyayı sonlu bir töz olarak ele almak ve bu tözünde anlamı bakımından başka bir şeye ihtiyaç duymayacağını söyleyip sonlu olduğunu söylemek, aslında Ortaçağ etkilerini bariz bir şekilde göstermektedir. Dasein'in varlığının karşılandığı yer olan dünya bu anlamda uzamsal bir şey ya da doğa olarak ele alınmamalıdır. Çünkü Dasein varlığını dünyada varoluşsal olarak dünyanın dünyasallığında bulmaktadır.

Dasein'in dünya veya dünyasallığına değinmek aslında onun mekânsallığı hakkında daha fazla bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bundan dolayı Dasein için mekânsallığının daha açık bir şekilde neyi ifade ettiğine değinmek bu noktada yerinde olacaktır. Dünya-içinde-varolan olarak Dasein'in mekânsallığı dünya ile ontolojik bir ilişki içinde açıklanacaktır. Dasein'in mekânsallığı onun Varlık yapısı içinde kavranılacak bir yönüdür. Dasein, dünya-içinde-Varolmakla mevcut-olanlara doğru bir ilgileniş ve yönelim içinde ele alınmalıdır. Heidegger'e göre Dasein'in mekânsallığı dünya-içinde-Varolma sayesinde: "Onun mekânsallığı, mesafe-kaldırmalık ve istikamet karakterlerine haizdir" (Heidegger, 2011a: 109).

Heidegger Dasein'in dünya-içinde-Varolma yapısında bulunan mesafe-kaldırmalık durumunu sıradan mesafe ya da uzaklık olarak anlamamamız gerektiğine değinmektedir. Çünkü Dasein mesafe-kaldırmalık ile varolan ya da mevcut-olanlarla arasında bulunan mesafeyi kaldırır. Yani mevcut-olanları kendisine yakınlaştırır, onları bilme noktasına getirir. Kendisine yakınlaştırması ile de onlarla karşılaşması söz konusu olur. Bu karşılaşma ise Dasein'in mevcut-olanlarla arasındaki mesafeyi anlamasına neden olur. Dasein mesafe-kaldırmalık ile mevcut-olanlara doğru bir istikamet içinde yani yönelme içindedir. Bununla birlikte onları keşfeden bir yapıya bürünür ve onlara erişimi olanaklı bir hale getirir (Heidegger, 2011a: 109). Mesafe-kaldırmalık Dasein'in varoluşsal yapısıyla gerçekleşen bir durumdur. Varoluşsal yapısıyla beraber mevcut-olanların mekânsallığından farklı olarak bir mekânsallığa sahip olduğu açığa çıkar. Ayrıca istikamet ya da yönelim bu noktada Husserl'in bir etkisi olarak Heidegger'de kendisini göstermektedir. Husserl bilincin bir şeyi bilme noktasında bir şeye yönelik olduğunu söylemesi, Heidegger'in Dasein'in dünya-içinde-varolmak ve mesafe-kaldırmalık durumunda yönelime sahip olduğunu söylemesiyle aynıdır. Tek fark Dasein'in bunu varoluşsal bir biçimde gerçekleştiriyor olmasıdır.

Dasein mevcut-olanlara karşı mesafe-kaldırmalığı ile bir yönelimdedir ve bu yönelimi de kendisi seçmektedir. Seçim Dasein'in bir ilgilenmesi olarak anlaşılabilir. Ve bu ilgilenme ile yakınlaşma yapısını kendisinde barındıran Dasein'in mekânsallığı, içinde bulunduğu dünyada 'çevreleyen-dünyaya' sahip olduğunu da göstermektedir. İçinde bulunduğu ve mevcut-olanlarla karşılaşması onun bu çevreleyen-dünya içinde bir ilgiye sahip olduğunu gösterir. Dasein kendi varoluşunu çevreleyen-dünyada orada-olmaklığından yola çıkarak kavrayacaktır. Bundan dolayı da mekânsallığı bağlamında Dasein her zaman orada olan durumda karşımıza çıkar. Oradan hareketle ve mesafe-kaldırmaklığı ile kendi varlığına dönecektir. Ve istikamet ya da yönelimi ile de ilgilendiğı orada varlığı hep bir şey için bakışımın olduğunu gösterecektir (Heidegger, 2011a: 111-113). Dasein dünya-içinde-varolan olarak başkaları ve hergünlük durumunda kendisini göstermeye başlamaktadır. Bu yüzden Dasein'in başkaları ve hergünlük durumu onun analizini daha iyi ortaya koyacaktır.

2.5. Dasein, Başkaları ve Hergünlük

Dasein dünya-içinde-Varolmasıyla yalnızca kendi başına bir varolan değildir. Bununla beraber Dasein yalnızca mevcut-olanlar ya da nesnelere tam olarak anlaşılabilir de değildir. Dasein hem kendisi hem de başkaları ile beraber dünya-içinde-varolmaktadır. Yani başka bir Dasein'la birlikte bu varolmayı gerçekleştirmektedir. Heidegger'in ifadesi ile "*O hem kendi başına vardır, hem de diğerleri ile birlikte*" vardır. Bundan dolayı Dasein, dünyayı başkaları ile birlikte paylaşmakta olan bir Varolandır. Bu da paylaşmakta olduğu dünya anlamına gelmektedir. Bu paylaşma durumu Dasein'in birlikte-dünyası olarak tanımlanmaktadır. Birlikte-dünya ile de artık birlikte-Varlık yapısı ortaya çıkar. Ancak bu birlikte-dünya içinde bulunan birlikte-Varlık durumunda Dasein varoluşsal yapısıyla anlaşılmalıdır. Çünkü o kendisinden hareketle kendini gerçekleştirebilecek, hep kendim diyebilecek bir varlıktır (Heidegger, 2011a: 124-125). Dasein hakkında birlikte-Varlık açıklamasıyla beraber Dasein'in başkalarıyla bir araya gelerek birlikte-dünyayı kurdukları anlaşılmalıdır. Bu bir topluluk açıklaması şeklinde değildir. Birlikte-Varlık Dasein'in başkalarıyla kendi yapısında karşılaşması anlamına gelmektedir.

Dasein dünya-içinde-Varlık olarak içinde yaşadığı dünyada birlikte-Varlık olmağına sahiptir. Kendisini kendinde anlayan ve anlamlandıran Dasein birlikte-Varlık ile hergünlük tarzına bürünür. Yani Dasein içinde bulunduğu

dünyayla ilgilenmesiyle başkalarıyla birlikte bu dünyanın içine sıkışır. Kendisi olma durumundan uzaklaşmış bir durumdadır. Birlikte-Varlık anlamında Dasein hergünlük ile başkalarının etkisi altına girmektedir. Kendi varlık yapısının dışında bir varolan olarak anlaşılma ve başkalarının varlığını üstlenmektedir. Bu durum sadece Dasein için geçerli olan bir şey değildir. Aksine Başkaları içinde söz konusudur. Çünkü başkaları da kendilerine bakıldığında başka birinin varlığı altında ve onun etkisindedir. İşte bu durum da Dasein'ın başkalarından biri haline geldiğini göstermektedir. Peki, bu başkaları diye adlandırılanlar kim? diye sorulabilir. Heidegger kim sorunu şu veya bu diye cevaplayamayacağımızı belirtir. Başkaları Dasein da değildir. Kim bunlar sorusuna cevap aslında *herkes* cevabıdır (Heidegger, 2011a: 132-133).

Dasein'ın hergünlük içinde başkalarıyla beraber dünyayı paylaşması onun başkalarından biri olmasına neden olmaktadır. Dasein kendisinden uzaklaşarak herkesleşmeye başlar. Herkes gibi bir yaşantıya sahip olur. Yani herkes gibi davranışlar sergiler. Herkesin giyindiği gibi giyinen, herkesin dinlediği müziği dinleyen ve herkesin kaçındığı durumlardan kaçınan bir duruma bürünür. Yani Dasein bu herkeslik ile bir kamusal yapının içinde kendisini bulmaktadır. Dasein kamu durumunda kendi kararlarını alamaz bir haldedir. Herkesleşen Dasein için karar ve yargılar önceden alınmış olarak kendisini gösterir. Kendisi dışında herkese benzeyen bir Dasein yapısı ile karşılaşırız. Herkes bu anlamda bir başkasıdır yani hiç kimsenin kendisi olmamasıdır. Hergünlük yaşantısında Dasein'ın tanımı bu anlamda hep herkes cevabı olarak karşımıza çıkar. Ve bu durumda aslında herkes Dasein'ın birlikte-Varlık yapısıyla bir hiç kimseye dönüşmektedir (Heidegger, 2011a: 134-135). Heidegger, hiç kimse açıklaması ile bir hiçlik durumunun anlaşılmasını gerektiğini belirtir. Dasein ya da başkaları hergünlük içinde herkesleşen yapılarıyla kendileri olmamalarından dolayı bir hiçliğe dönüşmezler. Bu yalnızca kendilerine yabancılaştıkları ve onların ontik bir yapıda oldukları anlamına gelmektedir.

Dasein hergünlük içinde olması ve başkalarının etkisi altında kalması onun bir nevi herkes-benliğine bürünmesi anlamına gelmektedir. Kendi olanakları ve yapısının farkında olmadan başkalarının benliğine bürünmüş bir haldedir. Ancak bu durum Dasein'ın hep böyle kaldığı ve bu şekilde herkes içinde yaşadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü Dasein'ın Varlık yapısı kendisinden hareketle kendini gerçekleştiren bir yapıdadır. Ancak Dasein ilk olarak bu hergünlük içinde başkaları gibi olan ve herkesleşen bir durumdadır. Ama Dasein dünya-içinde-

varlık olarak içinde yaşadığı dünyayı keşfetmeye başladığında bu durum Dasein'in hergünlüğünü değiştirecektir. Dasein herkesleşmesinin olumsuzluklarını görebilecek ve karanlıkta kalanları açığa çıkarmaya başlayacaktır (Heidegger, 2011a: 136). Çünkü Dasein “*bizzat kendi açılanmışlığı olarak vardır*” ve kendisini bu şekilde gerçekleştirebilecektir (Heidegger, 2011a: 140). Bu açıklamalarla beraber aslında Dasein'in hergünlük içindeki ilişkilerini ve kendi yapısından nasıl uzaklaştığını biraz daha irdelemek yerinde olacaktır.

Dasein hergünlük yaşantısında başkalarıyla iletişim içerisindedir. Herkesleşmiş benliği ile Dasein, kendisini dil ile ifade etmek ve iletişimini dille gerçekleştirmektedir. Heidegger bu durumda da Dasein'in herkes gibi yaşadığını ve kendisini söz ile ifade ettiğini belirtir. Ancak bu herkesleşme sürecinde Dasein'in kendisini ifade etmesi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; Lakırtı yani boş konuşma, merak, müphemlik yani belirsizlik ve düşkünlük durumlarıdır. Bu durumların anlaşılması Dasein'in hergünlük içinde kendi Varlık yapısından nasıl koptuğunu gösterecektir.

2.5.1. Lakırtı

Dasein dünya-içinde-varlık olarak günlük yaşamında herkesle iletişim halindedir. Bununla beraber herkes günlük yaşamda varolan şeyler üzerinde konuşmaktadır. Ancak bu konuşma varolanın hakikati ya da anlamı üzerinde derinlemesine gerçekleşen türden bir konuşma değildir. Bu konuşma gelişigüzel açıklamaların yapıldığı bir şekildedir. Anlam ya da hakikat burada önemini yitirmiş bir haldedir ve herkesin konuşması içerisinde kaybolup gitmektedir. Yani hakkında konuşulan sahip olduğu anlamın dışında konuşulmakta ve tabiri caizse bir gevezelik biçimine dönüşmektedir. İşte tam da bu durumda lakırtı bu gevezelik içerisinde kendisini göstermektedir. Konuşma zeminsiz bir yapıya sahip olup bu lakırtı ile beraber iyice zeminden ayrılmış bir duruma dönüşür. Hakkında konuşulan iyice anlaşılmaz bir durumda kendisini gösterir. Ve lakırtı ile herkes her şeyi anlayabileceğini sanmaktadır (Heidegger, 2011a: 177-178). Dasein'in hergünlük içinde herkesle iletişimi ile lakırtı içinde olması söz konusudur ve bu durum Heidegger tarafından şöyle ele alınmaktadır:

Dasein'in özsel varlık konstitüsyonuna ait olan ve onun açılanmışlığını birlikte oluşturan söz, lakırtıya dönüşme imkânına sahiptir. Lakırtı olarak söz, dünya-içinde-varolmayı eklemellenmiş bir

anlayış içinde açık tutmayarak onu kapatır ve dünya-içindeki-varolanların üzerini örter (Heidegger, 2011a: 178).

Lakırtı içinde bulunan Dasein, kendi asli yapısını ve Varlığa dair hakikati ortaya çıkarma noktasında eksik kalır. Çünkü lakırtıya dâhil olan Dasein asli olan hakikatten ve kendisinden uzaklaşmış bir halde bulunur. Bu Dasein'in varlık yapısını ortadan kaldıran bir yapı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dasein lakırtı durumunda bile başkaları ile birlikte-varolmakta ve dünya-içinde-varolmaya devam etmektedir. Yalnızca kendisinin farkında olmadan Varlığın asli hakikatinden uzaklaşmış bir durumdadır.

2.5.2. Merak

Hergünlük içinde görmenin bakış yapısı kendisini ortaya çıkarır. Heidegger bunu *merak* olarak ele almaktadır. Merak, yapısı gereği sadece görmeyle sınırlı olmayıp, dünyayla bir karşılama durumunu da göstermektedir. Bununla beraber görme Yunan felsefesinden bu yana bilmenin temeli olarak ele alınmaktadır. Yani görme bir bilme işi olarak kavranmaktadır. Parmenides'in varlığın saf bir şekilde görme ile açığa çıkarılabileceğini söylemesi buna örnektir. Ayrıca görmeyi diğer duyu organlarının ötesine taşıyan Augustinus, bilme işini algılanan ve kavranılan her şeyin görme ile olanaklı olduğunu söyler. Görme ve bilme arasındaki bu ilişkinin temelini oluşturan durum ise meraktır. Dasein için merak yapısı onun bilmesiyle ilgili bir duruma dönüşmektedir. Dasein hergünlükte görme ile artık uçsuz bucaksız bir merak dünyasının içine girmektedir. Dasein'in görmesi mevcut-olanların ötesine geçmesi anlamına gelerek artık kendisine yabancı olan durumlara karşı merak duymasına neden olur. Bu anlamda Dasein'in kendisini gerçekleştirmesi artık dünyayı bir görünüş olarak ele alması anlamına gelmektedir. Dasein kendisine daha uzak olanların peşine düşen bir hâlde bürünür ve bu hâl uzak olanı kendisine yakınlaştırma çabasını da beraberinde getirir. Dasein bu görme ve merak ile artık görüleni anlama amacının dışında bulunmaktadır. Onun amacı merakın uyandırdığı görme ile ilgilidir. Kendisi için yeni olanı bulmaya çalışmak ve bu yeni olandan başka yenilere geçmek anlamına gelir. Dasein bu yenilerin peşinden giderek bir hakikatin içinde bulunmamakta aksine kendisini dünyaya teslim etmiş bir yapıda bulunmaktadır. Dasein bu anlamda her yerde olduğunu zannetmektedir ancak Dasein aslında merakın içinde oyalanması ile hiçbir yerdedir. Çünkü anlamın dışında sadece görmek ve her defasında yeni olanlarla karşılaşmak isteği ile kendi yapısının dışına çıkmaya

başlamaktadır. Bundan dolayı hergünlük içinde Dasein kendisini sadece görme noktasında yeni şeyleri hep keşfetmeyi isteyen merak duygusu ile kendisine yabancılaşan bir varlık olur. Merak Dasein'in lakırtısı ile bir ilişki içindedir. Biri diğerini ortaya çıkaran bir durum olmaktadır. Lakırtı, hergünlük içinde Dasein'in merak duygusunun neleri ele alabileceğini söyler ve Dasein'in anlamasızca kayboluşuna bir zemin hazırlar. Dasein merak ile her şeyi keşfedebileceğini sanmakta ve lakırtı ile de anlamlandıracağını zannetmektedir (Heidegger, 2011a: 180-183). Bu noktada Dasein'in içinde bulunduğu hergünlük ve merak duygusu aslında Dasein'i kendi yapısından koparmış ve onun başıboş bir yapıda olduğunu göstermektedir. Ancak Dasein'in merak duygusundan mahrum bırakılması gibi bir sonuçta anlaşılmalıdır. Bunun yerine Dasein'in yapısının bu yapı olmadığı ve asli görevinin hergünlükten farklı olduğu anlaşılmalıdır. Başboş merak yerine Dasein'in dünya-içinde-Varlık olarak onun yapısını yansıtacak merakı söz konusu olmalıdır.

2.5.3. Müphemlik

Hergünlük içinde birlikte-Varlık olmak ve başkalarıyla karşılaşmak sonucunda her bir varolan üzerinde gerçekleşen bir konuşma ya da bir bilme söz konusudur. Ve kendisinden uzaklaşmış bir yapıya bürünen Dasein, içinde bulunduğu lakırtı ve merak ile beraber bir müphemlik durumunun içinde de bulunmaktadır. Üzerine konuşulanan artık gerçek anlamının anlaşılmasız bir hale geldiği ve hakikatin ne olduğunun kavranmadığı bir durum söz konusu olmaktadır. Bu durum hergünlük içinde ve birlikte-olmak yapısında kendisini müphemlik olarak göstermektedir.

Dasein hergünlük içinde herkesle beraber karar alabilen bir varlık modundadır. Anlamlar yükleyerek varolanı kavramaya ve onun gerçek anlam olduğunu herkesle birlikte gerçekleştirmektedir. Bu durum hergünlük içinde lakırtı ve merak zemininde gerçekleşen bir şeydir. Yani gerçek anlamın dışında olan beraber karar verilen bir gerçekliği gösterir. Heidegger bu durumu bir tahmin etme şeklinde açıklamaya çalışır. Hep beraber tahmin edilenin gerçekleşmesi durumunda Dasein'in bu tahmine olan güveninin sarsıldığını belirtir. Lakırtı ve merak içinde olan yapısı gücünü kaybetmeye başlamaktadır. Ancak lakırtı ve merak, Dasein'i başka açıklamalar ile hergünlük içinde başka tahminlere yönlendirmeye devam eder. Ve Dasein herkesleşmeye devam etmekte ve hergünlük içinde orada-Varlık olma noktasında kendi olanaklarından uzaklaşmış

bir yapıda bulunmaktadır. Bu anlamıyla Dasein hep orada-Varlık olarak aslında müphem oluş içerisinde. Onu müphem oluş içinde tutan ise dikkat çekici ve sürekli yeni şeyleri gösteren merak ve lakırtının kendileridir. Müphemlik Dasein'in kendisi tarafından ya da başkalarının tek başlarına yaratmış oldukları bir durum değildir. Aslında müphemlik Dasein'in orada-Varlık yapısı içine *fırlatılmış* olmasıyla beraber birlikte-Varlık anlamında zaten her varılmaktadır (Heidegger, 2011a: 183-185). Kendisini ve kendi olanaklarını kaybeden Dasein orada-Varlık olmasının da farkında olmadan müphem oluş içinde bulunur. Ve Dasein asli yapısından uzaklaşmış bir şekilde hergünlük içinde yaşamaya devam etmektedir.

2.5.4. Düşkünlük

Dasein'in hergünlük içinde orada-Varlık olması lakırtı, merak ve müphem oluş ile dünya-içinde-Varlık yapısını gösterir. Bu durumlar Dasein'in birer varoluşsal karakteri olup onda bir mevcut-olanlar durumunda değildir, yalnızca onun varlığını belirleyenlerdir. Lakırtı, merak ve müphem oluş ile beraber Dasein'in hergünlük yapısı olan *düşkünlüğü* ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 2011a: 185). Dasein hergünlük yaşantısında içinde bulunduğu dünya ile bir ilgilenme durumundadır ve bir kamusal yaşama sahiptir. Bununla beraber asli yapısında yani otantik yapısından düşmüş ve bu da dünyaya düşkün olduğu durumu göstermektedir. Lakırtı, merak ve müphemlik dünyaya düşkünlük yapısını oluşturmaktadır. Düşkünlük bu bağlamda Dasein'in otantik olmayan ontik yapısını gösterir. Ontik olmak bu bağlamda Dasein'in varlığından bir şey kaybetmesi ya da dünya-içinde olmaması anlamında değildir. Aksine dünya-içinde-Varlık halinde, başkalarıyla ve mevcut-olanlarla ilgilenmesi söz konusudur. Yalnızca kendi asli yapısından uzaklaşmış olduğu anlamındadır. Ve Dasein bu düşünüş ile aslında en çok içinde bulunduğu ontik yapısına sahiptir (Heidegger, 2011a: 185-186). Dasein'in düşkünlük yapısı onun bir varolmayan olarak ele alınmaması noktasında oldukça önemlidir. Dasein sadece dünya-içinde kendisini herkesleştiren bir düşkünlük durumunda anlaşılmalıdır.

Dasein'in düşkünlüğü başka bir varlığa düşkünlük ya da asli olandan aşağıya doğru olan bir şekilde anlaşılmalıdır. Dünya-içinde-Varolan Dasein kendi yapısından düşmüş bir şekilde ele alınmalıdır. Yani kendi otantik yapısından ontik yapısına düşmüş bir tarzdadır. Bu da dünyaya düşkün olduğu ve bu dünyanın da onun varlık yapısına ait olduğu anlamıyla anlaşılabilir bir şeydir. Dasein'a ait olan düşkünlük onun varoluşsal bir yapısıdır. Düşkünlük yalnızca dünya-

çinde-Varlık olmanın varoluşsal yapısını belirlemekle kalmaz ayrıca Dasein'in *fırlatılmış* olduğunu da göstermektedir. Fırlatılmışlık Dasein'in hergünlük içinde ona kendisini zorla kabul ettirir. Fırlatılmışlık bitmiş bir olgu durumu değildir. Fırlatılmışlık henüz tamamlanmamış olan bir anlamdadır. Dasein kendisi olduğu durumlarda fırlatılmışlık içerisinde kendisini fark edebilir bir yapıya bürünür. Bundan dolayı fırlatılmışlık, Varlığı kendisinden hareketle kendisine dert edinen Dasein'a ait bir unsurdur (Heidegger, 2011a: 189). Fırlatılmışlık Dasein'ın kendi olanaklarının içinde bulunmasıdır. Olanaklarını fark etmesi ve onları gerçekleştirilmesi anlamındadır. Dasein fırlatılmışlığı kendi yapısının farkına varabilecek bir şekilde sahip olabilir. Peki, Dasein hangi durumlarda olanaklarının farkına varabilir ya da kendisini kendinde konu edinebilir? Bu Dasein'ın kendisini ve olanaklarını fırlatılmışlığı içinde farkına vardığı haletiruhiye durumunda göstermektedir. Bundan dolayı Dasein'ın hergünlük yaşantısında haletiruhiye durumlarına değinmek, Dasein'ın olanakları ve otantik yapısını nasıl keşfettiğini göstermek noktasında bize yardımcı olacaktır.

2.6. Dasein ve Haletiruhiye Durumları

Heidegger, Dasein'ın dünya-çinde-Varlık olmasıyla onun bir bulunuş halinde olduğunu belirtir. Bulunuş ontolojik bakımdan Dasein'ın hergünlüğünü ifade eden ontik yapısını göstermektedir. Bu ontik yapısında da aslında bir haletiruhiye içinde olması anlamını taşımaktadır. Hergünlük içinde Dasein aslında her zaman bir haletiruhiye durumdadır. Dünya-çinde-Varlık olması bakımından da Dasein orada-Varlık olarak bir fırlatılmışlık içerisinde. Kendi varlığı sürekli olarak orada-Varlık olan bir olgusalılık içerisinde. Ancak bu olgusalılık mevcut-olanların bir olgusalılığı değil; varoluşsal bir anlamda dünya-çinde olması anlamındadır (Heidegger, 2011a: 141-142). Dasein haletiruhiye içerisinde bulunan ve kendi yapısının farkına varacak olan bir Varolandır. Haletiruhiye ile Dasein orada-Varlık olduğunun farkına varabilecektir ve haletiruhiye Dasein'ı hergünlüğü içinde rahatsız edecek bir yapıya da sahiptir. Dasein içinde bulunduğu haletiruhiye durumuyla bir ilgi ve yönelme içindedir. Heidegger'e göre: "Haletiruhiye dünya-çinde-Varolmayı bir bütün olarak zaten hep açılmış olduğu için, kendimizi bir şeylere yöneltebilmeyi her şeyden önce mümkün kılmaktadır" (Heidegger, 2011a: 144). Dasein haletiruhiye ile beraber dünya-çinde-Varolan yapısını anlamaya başlamaktadır. Heidegger haletiruhiye noktasında korku ve kaygı durumları üzerinde durmaktadır. Yapacağımız şey korku ve kaygı durumlarını irdelemek ve Dasein'ın içinde bulunduğu varlık yapısını daha iyi anlamaktır.

2.6.1. Dasein ve Korku

Heidegger haletiruhiye durumlarından ilk olarak korkuyu ele alır. Korku, dünya-içinde el-altında-olanlar veya mevcut-olanlar ile karşılaşılan durumlardan ortaya çıkan bir korkunçluk durumunu ifade etmektedir. Yalnızca bununla da sınırlı kalmayarak başkalarıyla karşılaşmada da oluşan bir haletiruhiye durumudur. Korku Dasein'ı kendisinin farkına varması noktasında “şaşırtır” ve “kafasının karışmasına” neden olmaktadır. Ve korku Dasein'ın bir tehlike içinde olduğu durumda kendisini açığa çıkarır. Dasein'ın şaşırma ve kafasının karışması bu tehlike durumunun geçmesiyle yine toparlama sürecine girmektedir. Bu anlamda korku dünya-içinde-varolmanın bir yapısı olarak bulunuşun bir halidir. Dasein korkuyu kendisi için yaşayabilirken aynı zamanda başkaları içinde yaşabilmektedir. Bu korku durumu başkasının korkusunu kendi üzerine alması şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü Dasein başkası için korku duyarken başkası bu noktada içinde bulunduğu tehlike anından korku duymuyor olabilir. Başkası korkuyu yaratan durumların üzerine gidebilme cesareti gösterebilir. Aynı şekilde başkası için korku duyan Dasein bu durumda kendisi için de korku duymayan bir halde olabilir. Aslında bu açıklamalarda dikkat edilmesi gereken başkası için korkunun aynı zamanda kendim için bir korku olduğudur. Bunun anlamı ise başkalarıyla beraber olma durumundan kopmamak anlamındadır (Heidegger, 1996: 131-134). Korku durumu Dasein'ın hergünlük içinde kendisi için tehlike oluşturan durumlardan kaynaklanan bir haletiruhiesidir. Hergünlük içinde olmasıyla da korku Dasein tarafından fark edilebilecek bir yapıya sahiptir.

Dasein'ın korku durumu aslında onun ontik yapısında temellenen bir anlama sahiptir. Çünkü korkunun tehdit durumlarında ortaya çıkması söz konusudur. Hergünlük içinde bir-şeye-doğru olan bakışı noktasında korku bir tehdit, tehlike durumu olarak karşılaşılan bir şeydir. Bununla beraber korku zaman içinde karşılaşılabilecek bir şey olarak geleceğe ait bir yapıdadır. Geleceğe yönelik olarak bir beklenti durumunu da ortaya çıkarmaktadır. Yani korku zamansal olarak ele alındığında ontik bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Geleceğe yönelik olan kendisiyle beraber bir beklenti durumunu ortaya çıkarır. Korku bir beklenti yaratması noktasında dünya-içinde-varolan bir nedene sahiptir ve korkunun nedeni bellidir. Ontik olmasından dolayı da korku Dasein'ın fırlatılmışlığına geri itilmesine neden olur. Bu durum Dasein'ın kendi yapısının üzerini kapatmasına ve ontik bir yapıda geleceğe sahip olduğu anlamına gelecektir (Heidegger, 2011a: 361-363). Bu anlamlarıyla Dasein hergünlük içinde nesnesi belli olan bir korku

durumunda bulunmaktadır. Nesnesi belli olan bu korku durumunun gerçekleşmesi noktasında bir geleceğe ait olarak görülür. Korkunun tehlikeli olanı göstermesi tehlikenin ortadan kalktıktan sonra korkunun da ortadan kalktığını gösterir. Ve bu durumda Dasein hergünlük içinde ontik bir yapıya sahiptir ve kendisinin farkında olmayan bir yapıdadır. Heidegger korku durumundan sonra ele aldığı kaygı durumu ile Dasein'in Varlık yapısının nasıl bir yapıda olduğunu da açıklamaya çalışır.

2.6.2. Dasein ve Kaygı

Kaygı Dasein'in temel haletiruhiyesidir. Kaygı Dasein'in düşkünlüğü içinde ontik yapısından otantik yapısına geçişini mümkün kılacak olan haletiruhiyesidir. Bu yüzden Dasein'in kaygı durumu korku durumundan farklı bir yapıda kendisini göstermektedir. Heidegger'in açıklaması ile: "Çoğunlukla korkuya kaygı denmekte, kaygı karakterine sahip olanaysa korku denilegelmektedir. Bu yüzden adım adım kaygı fenomenine dühul etmeye çalışacağız" (Heidegger, 2011a: 196).

Korku ve kaygı fenomenleri birlikte ele alınmış ancak onlar arasındaki fark anlaşılmamıştır. Korku dünya-içinde bir şeylere karşı duyulan bir durumu ifade eder ve gerçekleşebilecek ve tehditkarlık yönüne sahiptir. Korku belirli bir yerden gelmektedir. Dasein'a yaklaşan bir durumdur. Yani dünya-içinde bulunan varolanlardan meydana gelen tehlike ya da tehdit durumudur (Heidegger, 1996: 174). Korku, yalnızca Dasein'a ait olan bir biçimde görünmemelidir. Dasein dışında dünya içinde bulunan diğer varolanlarda da görülebilir. Buna örnek olarak bir hayvanın korkması tehlike altında olduğunu gösterebilir. Tehlike durumunun geçmesiyle korkusunun geçtiğini söyleyebiliriz. İşte bundan dolayı korku nesnesi belli olan ve geçen bir histir. Heidegger bu noktada kaygının korkudan farklı bir yöne sahip olduğunu belirtir. Ona göre: Kaygının temel nedeni dünya-içinde-Varolmaktır. Kaygı dünyada bir nedene ya da bir varolana ihtiyaç duymamaktadır. Kaygının nedeni belirsizdir. Yani mevcut-olan ya da varolanlar kaygı için bir neden durumda değildirler ve tehditkâr bir yapı sergileyemezler. Kaygı içinde olmak demek neden kaygı içinde olduğuna dair bir bilgiye sahip olmamak anlamına gelir. Tehlike ya da tehdit bu anlamda kaygı için hiçbir yere sahip olmayan anlamındadır. Hiçbir yer'de kaygının asli durumunu belirten bir kavramdır (Heidegger, 2011a: 196-197). Korku ve kaygı bu anlamıyla ontolojik

olarak birbirinden farklı yapılara sahiptirler. Dasein korku ile ontik bir yapıda bulunurken, kaygı ile artık otantik bir yapıya geçiş zemini hazırlanmaktadır.

Heidegger kaygının nedeni temelinde belirsiz olmasını “*hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir*” şeklinde açıklamaya çalışır. Kaygı bu anlamıyla dünyanın kendisi olmaktadır. Kaygı bir iç sıkıntısı yaratan bu veya şu anlamının dışındadır. O dünyanın kendisidir. Dünyanın kendisi demek mevcut-olanların toplamı anlamına gelmemelidir. Bizzat dünya-içinde-varolmanın kendisi anlaşılmalıdır. Kaygı duymak dünyayı olduğu gibi ve doğrudan açıklamak anlamına gelmektedir. Bulunuşun bir yapısı olarak kaygı bunu gerçekleştirir. Kaygı dünyayı açıklamak ve bunu doğrudan yapmakla Dasein’ı ontik varlığından çıkararak otantik varlığına doğru götürmeye başlar. Dasein kendisinde kendini konu edinmeye başlar ve özgür varlığını açıklar. Dasein kaygı durumunda bu anlamıyla bir tekinsizlik içerisine düşmektedir. Yani Dasein dünyaya düşkün durumundan kurtulmaya başlar. Dasein kendi başına kalır. Hergünlük içindeki yapısı çökmeye başlamaktadır. Ve içinde kimsenin olmadığı bir duruma dönüşmeye başlar (Heidegger, 2011a: 197-199). Ayrıca kaygı bu anlamlarıyla Dasein’in varoluşsal olarak içinde bulunduğu bir psişik durum olmasıyla değil; aksine tam olarak varoluşsal olmanın kendisidir (Hühnerfeld, 2002: 64). Dasein kaygı ile kendisinin içinde kapalı bir hale büründüğü hergünlük durumunun farkına varmaktadır. Varoluşsal yapısını anlaması kaygı durumunda karşılaşıacağı bir yapıda kendisini Dasein’a göstermektedir. Ve herkesleşmiş benliği kaygı ile kendi benliğine dönüşmeye başlar. Ayrıca Dasein’ın kendi başına kalması Husserl’in saf bilinç durumuna geri dönüşünden farklıdır. Kendisine bir çekilme söz konusu olmakla birlikte bu durum bilincin içine sıkışma değildir. Aksine kendi otantik yapısını kavraması ve dünya-içinde-varolmayı sürdürmesi anlamındadır.

Kaygı ayrıca korku durumunda ki gibi bir şimdilik beklentisi içinde olmamayı gösterir. Kaygı hep orada-Varlık olan Dasein’ın kendisi demektir. Bununla beraber Dasein’ın kendisi olan kaygı bir geleceğe aittir. Bu bir çeşit beklenti olarak anlaşılabilir. Ancak ontik yapıda bulunan Dasein’ın korku durumunda olan bir beklentisi şeklinde değildir. Kaygı ile Dasein fırlatılmışlığının farkına varır. Kaygı ile varoluşsal olarak Dasein’ın kararlılığı ortaya çıkar. Bu kararlılık ile otantik olmaya doğru yönelmesi ve geleceğe doğru olması anlamı kavranmalıdır. Beklenti bundan dolayı korku durumundan farklılık gösterir (Heidegger, 2011a: 363-364). Bununla birlikte Dasein’ın kararlılığı özne merkezli bir yapıyı gösteren anlamda değildir. Çünkü Dasein kararlılığı ile başkalarından

yabancılaşan bir yapıya bürünmemektedir. Kararlılıkla Dasein başkalarına doğru özenli bir hal alarak kendi otantikliğini gerçekleştirmeye çalışır (Steiner, 1996: 118). Bundan dolayı hergünlük içinde ele alınan korku ve kaygı birbirlerinden farklı bir yapıya sahiptirler. Korku Dasein'ı ontik yapısında tutarken, kaygı Dasein'ı ontik yapısından kurtaran ve herkes benliğinden çıkaran nesnesi belli olmayan bir yapı şeklinde kendisini göstermektedir. Bununla beraber kaygının nesnesinin belirsiz olduğu açıklaması bir hiçlik sorusunu akıllara getirebilir. Bu hiçlik ya da hiç durumu Heidegger'in atlamadığı bir konudur. Bunu kaygı ile beraber ele almaktadır.

Heidegger kaygının ortaya çıkardığı hiçlik durumunu yine kaygı temelinde ele alarak açıklamaya çalışır: Kaygı durumuyla bir sessizleşme durumu meydana gelir. Kaygı kendisine has bir sessizliği doğurmaktadır. Kaygının nedeninin belirsiz olması kendisiyle beraber Varolan bir kaybolmayı göstermektedir. Bu durum bir yok olma anlamında değildir. Bu durum ortaya çıkan hiç'i karşılamaktadır. Yani kaygı aslında hiçi açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 2009b: 34-35). Bu noktada dikkat edilmesi gereken hiç varolanın karşıtı olan yok olma durumunu dile getirmemektedir. Aksine hiç Varlığın anlamının yapısını gösteren bir anlamdadır.

Hiçliğe boğulmuş dünya-içindeki nesnelere, Dasein'in dünya-içinde-varolmak yapısını kaybetmesine yol açmaz. Aksine havf [kaygı], Dasein'i şeylerin ve el-altında-olan gereçlerin birliğinden oluşan dünyaya değil de, dünya olarak dünyaya –kendisini gözetken bir varlık imkânı olarak- geri getirir. Dasein havf içinde olduğundan dünyadadır ve dolayısıyla da kendisini sahil bir şekilde anlar, kendi varoluşunun çıplak imkânıyla yeniden tanışır (Levinas, 2010: 47).

Kendisini kaygıda ortaya koyan 'hiç' bir varolan değildir. Bir nesne durumunu göstermez. Hiç yalnızca kaygıda ortaya çıkan bir durumdur. Ve varolan kaygı tarafından da yok edilmediği için bir yokluk durumu söz konusu olmamaktadır. Varolma hiçlik içinde bu noktada kendisini bırakmaktadır. Bununla beraber Varolanın ötesine geçme söz konusudur yani bir sıçrama durumu açığa çıkar. Dasein için içinde olmasıyla kendisiyle ve Varlıkla bir ilişki içinde olur (Heidegger, 2009b: 36-38). Bu anlamıyla hiç Varolanın açığa çıkarılması için kaygı durumunda Dasein'in karşılaştığı bir durumdur. Bir yok olmak, ortadan kaldırmak anlamı taşımamaktadır. Varlığı temelden asli olarak ele almak ve

hakikatini ortaya çıkarmak Dasein'ın bu durumda sıçrama yaparak gerçekleştirebileceği bir şeydir. Bununla beraber de Dasein'ın kendisini gerçekleştirmesi kaygı haletiruhiyesi ile mümkün olacak ve bu hiçlikten çıkmak söz konusu olacaktır. Dasein'ın haletiruhiyeleri temelinde bunların farkına varması ve Varlığa doğru yönelip anlamı ve hakikati ortaya çıkarması onun anlama noktasını göstermektedir. Anlama ile birlikte Dasein Varlığın anlamını yani hakikatini ortaya çıkarabilecek bir yapıda kendisini gösterecektir. Bundan dolayı Dasein'ın anlama ile ilişkisinin ne demek olduğunu ve bunu nasıl gerçekleştirdiğini belirtmek gerekir.

2.7. Dasein'da Anlama, Yorum ve Dil

Dasein dünya-içinde-Varlık olmasıyla beraber kendinde kendisini konu edinen bir yapıdadır. Kendisini konu edinmesiyle beraber Varlığı da kendisinde konu edinen bir varoluşsal oluş bütününe sahiptir. Ayrıca Dasein olanaklara sahip olan ve kendisini gerçekleştirebilecek bir Varolan olarak başkaları ve mevcut-olanlarla karşılaştığı ilgi ve ilişkisinde anlaşılabilir. Dasein olanakların içinde bulunan bir Varolandır ve olanaklarını gerçekleştirmesi ile kendisini ve Varlığı anlamaya çalışacak olan Dasein'ın bu yapısı anlama ile gerçekleşebilecektir (Heidegger, 2011a: 151-152). Anlama bir mevcut-olan olmayan ve olanak sahibi olan Dasein'ın varlık yapısıyla varoluşsal bir anlamda birliktedir. Anlama, Dasein'ın varlık olanaklarını açığa çıkaran bir şeydir. Dasein olanaklarını ve mevcut-olandan farkını anlama sayesinde gerçekleştirebilir. Çünkü Dasein fırlatılmışlığıyla olanaklarının içindedir. Bundan dolayı Dasein'ın anlaması epistemolojik bir anlama durumundan farklı olarak varoluşsal bir yapıda bulunmaktadır. Varoluşsal olması Dasein'ın kendinde kendisini anlaması noktasını oluşturur. Çünkü kendi varoluşunun ne olduğunu kendisinde açığa çıkaracaktır. Sadece kendinde değil bir şeye doğru olması, bir şeye yönelmesi de varoluşsal olarak gerçekleşebilecek bir durumdur (Heidegger, 2011a: 152-153). Heidegger anlam ile aslında klasik bir açıklamanın dışında görünmektedir. Bu noktada anlama Dasein'ın olanaklarının çerçevesinde ele alınmakta ve Dasein'ın varoluşsal olarak hem kendisini hem de Varlığı anlamada kavradığını göstermektedir.

Dasein anlama ile kendisinin dışında bulunan mevcut-olanların varlık olanağını da kavrayabilme özelliğine sahiptir. Mevcut-olanlar ve el-altında-bulunanlar Dasein tarafından olanakları bağlamında ele alınmaktadır. Mevcut-olanlar bu anlamda bir işe yaramaları ve tecrübe edinmeleri ile Dasein tarafından

kullanılabilme olanaklarına sahiptir. Anlama bu durumda hep olanakların içine doğru olan bir varoluş durumunu gösterir. Çünkü anlama kendisinde varoluşsal bir yapıya sahip olur ve bu varoluşsal yapıda da *tasarım* olarak ortaya çıkmaktadır. Dasein tasarım ile beraber hem kendi varlığını hem de bir şey uğruna olan ilgi dünyasallığını tasarlar. Anlamanın tasarım yapısı, Dasein'in orada-Varlık olanaklarını açıklamak suretiyle olanakların oradalığını göstermektedir. Tasarım anlamanın bir yönü olarak Dasein'in varoluşsal bir karakteri olmaktadır. Çünkü Dasein fırlatılmış bir durumda olduğundan tasarımlama da fırlatılmışlığında bulunur. Tasarımlama ile Dasein bir mevcut-olan üzerinde kendi varlık yapısını şekillendirmez. Yaptığı şey mevcut-olanları işe yaramaları bakımından onların olanakları çerçevesinde anlayabilmesidir. Ayrıca Dasein kendisini hep tasarlayan bir yapıdadır ve var olduğu süre boyunca da bu tasarlama içinde bulunacaktır. Kendi tasarlaması Dasein'in kendisini olanakları bağlamında anlamasıdır. Tasarım durumunda anlama, Dasein'in kendi olanaklarını birer olanak durumu olarak anlayıp yaşaması ve kendisini gerçekleştirdiği varlık biçimidir (Heidegger, 2011a: 153).

Dasein'in varoluşsal durumları olan bulunuşu ve anlaması, dünya-içinde-varolmanın açılmışlığı olarak kendisini ortaya koymaktadır. Bu yüzden Dasein, içinde bulunduğu haletiruhiye durumlarından hareketle olanaklarını görebilecek bir forma kavuşur. Dasein'in asli varlığına ait olan olanaklarının tasarımları, onun orada-Varlık yapısına fırlatılmışlığında kendisini göstermektedir. Dasein'in bunu gerçekleştirmesi ve tam olarak bir çıkmaz içine düşmemesi, anlamanın kendisini *yorum* ile açığa çıkarmasında şekillenecektir. Yorum ile Dasein'in anlaması, yöneldiği şeyi anlayarak kendisine taşıması şekline dönüşür. Yorum ile anlama kendisine dönüşen, yani kendisi olan anlamayı gösterir. Bundan dolayı yorumlama, varoluşsal olarak kendisini anlama üzerinde kurmaktadır. Yorumlama, anlama durumunda tasarlanan olanakların ele alınması anlamına gelmektedir (Heidegger, 2011a: 156-157). Dasein'in varoluşsal bir yapısı olan anlama hem kendisi hem de mevcut-olanlara yönelik olmasıyla aslında Dasein'in bir yorum olanağını açığa çıkarır. Yorum kendisini ortaya koyarak bağımsız bir yapıda anlaşılabilir. Çünkü yorum bir şeyin anlaşılması ile gerçekleşebilecek bir durumdur. Anlaşılmayan bir şeyin yorumu söz konusu değildir. Anlama bu bakımdan önsel bir tarzda görülebilir. Bunun nedeni yorumun anlamada açığa çıkmasıdır. Heidegger'in açıklaması ile: "Bir-şeyin-bir-şey olarak yorum edilmesi ötsel olarak ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile temellenir. Yorum önceden

verili olanın asla önkoşulsuz bir kavrayışı değildir” (Heidegger, 2011a: 169). Bu anlamda yorum aslında anlama temelinde bir ön-varsayımda kendisini göstermektedir.

Heidegger bu bağlamda anlamının ve yorumun orada-Varlık olan Dasein’in varoluşsal yapısı olduğunu söyler. Dasein anlamayı dünya-içindeki-varolanları ele alarak gerçekleştirilirse bu bağlamda onlar anlamlı olur. Anlam bu nokta bir şeylerin anlaşılmasıdır. Dasein Varlığın anlamına dair soruyu dile getirmesi onun Varlığın ardında bulunan ve bu ardında olanın düşünme ile ele geçirileceği noktasında değildir. Aksine burada Varlığın anlamı Dasein’in anlaması noktasında onun karşısına gelen asli Varlığın anlamının soruşturulmasıdır (Heidegger, 2011a: 160-161). Anlam ve yorum, Varlığa dair esas sorunun sorulması noktasında bir varoluşsal yapıda karşımıza çıkmaktadır. Bu sorulmada esas olan şey Varlığın ardında olan ya da nesnel olarak ortaya konulmaya çalışılan bir anlam ya da hakikat boyutunu göstermemektedir. Soruşturulan Varoluşsal olarak Dasein tarafından Varlığın kendisinin ele alınmasıdır. Bu da hakikati ortaya çıkarmada anlam ve yorumun önemini göstermektedir. Varlığın anlamını ve hakikatin ortaya çıkarılmasının tam olarak işleve sokulma noktası söz ve dil ile olanaklı olabilecek bir durumdadır. Şimdi yapmamız gereken söz ve dile değinmektir.

Dünya-içinde-varolmanın veya Dasein’in orada-Varlık olması bulunuş ve anlama noktasında ele alınmıştı. Anlama, bu noktada yorumu da kendisinde barındırır. Böylelikle anlaşılacak olan yorum ile kendisine mâl edilebilir bir duruma dönüşür. Dasein’in varoluşsallığı ve Varlığın anlamının varoluşsal olarak ele alınması da söz ve dil ile gerçekleşir. Dilin varoluşsal yapısını söz oluşturmaktadır. Varoluşsal bakımdan söz, bulunuş ve anlama gibi asli bir gerçekliğe sahiptir. Söz bu noktada anlaşılmuş olanın veya anlaşılanın dile getirilmesidir. Söz ile beraber yorum ve ifade etmek mümkün olmaktadır. Sözün bu noktada kendisini açmasına veya ortaya koymasına Heidegger dil demektedir. Yani söz varoluşsal bakımından dilin kendisidir. Söz, dil sayesinde kendisini göstermektedir. Bu durumda da Dasein kendisini söz ile birlikte dilde ifade etmektedir. Dasein dünya-içinde-varolan olarak orada-Varlık olmasıyla kendisini dille ifade eder. Dille ifade etmek bulunulan yani haletiruhiyenin bir durumu olarak orada-Varlık olan Dasein’in bir yapısıdır (Heidegger, 2011a: 169-171).

Dasein dünya-içinde-Varlık olmasıyla kendisini söz ile açımlayabilir. Söz ve dil ile birlikte Dasein'ın kendisini açımılması anlama ile ilgilidir. Sözün anlamla olan ilişkisi varoluşsallığa ait yeni bir yapıyı karşımıza çıkarmaktadır. Bu da *duymak*'tır. Bir konunun doğru olduğuna dair düşüncemiz onu duymamızla bir ilişki içindedir. Duymak, sözün dile getirilmesinde bir rol oynamaktadır. Dil kendisini nasıl söz ile ortaya koyabiliyorsa, bir şey hakkında söylenin işitilmesi de duymaya bağlıdır. Bir şey hakkında duyma durumu Dasein'ın başkaları ile beraber olduğu durumun varoluşsal bir yapısını göstermektedir. Dasein anlamayı gerçekleştirdiği için duymayı da gerçekleştirmektedir (Heidegger, 2011a: 172).

Dil ile hakikatin ortaya çıkması söz konusudur yani dil hakikati açığa çıkarmaktadır. Dil orada olanın varlığına dikkat çekerek onun hakikatinin açığa çıkmasını sağlar. Ancak gündelik kullanımında dil bu hakikati ortaya çıkarma noktasında hakikat olmayanı işaret eder ve bu hakikat olmayanı da yaymaktadır. Hakikat olmayanı yayma noktasında dil, otoriter bir şekilde kendisini göstermektedir. Dili onaylayacak olan hakikat bu noktada gizli kalmış ve unutulmuş bir durumdadır. Gündelik dilde bu noktada söylenenler genel olarak kabul edilmektedir. Dasein'ın da gündelik yaşamında bu dil ile olan kendisini ifade etmesi bu otorite altında kendisini gösterir (Blackham, 2012: 98-99).

Heidegger'de Varlık ve Dasein'ın açıklamasındaki titizlik bu noktada kendisini söz ve dilde göstermektedir. Özellikle Heidegger Dasein'ın anlamasını, yorumunu ve sözünü dilde açığa çıkardığını belirtir. Dasein hem kendini hem de Varlığı anlama noktasını dil ile gerçekleştirebilecek bir yapıya sahiptir. Ancak dil orada-Varlık yapısında bir araç olarak anlaşılmalıdır. Çünkü orada-Varlık olan Dasein hergünlük içinde dil ile kendisini ifade etmektedir. Ancak bu dil araçsal olarak anlaşılmaktadır. Ve anlamdan ziyade hergünlüğün sözlerinde gerçek anlamının dışında bulunmaktadır.

Heidegger dil noktasında *logos* anlamını ön plana çıkarmaktadır. *Legein* kökünden gelen *logos* konuşma ve bir araya toplama durumunda hem Dasein'ın hem de Dasein'ın dışında olanları açığa çıkarma durumuyla anlaşılmaktadır. Bununla beraber *logos* dil olarak anlaşılmakta ve artık dil bir araç olmaktan çıkmaktadır (Johnson, 2013: 107-108). Dil Dasein'ın Varlıkla olan ilişkisinde bir araç olmaktan ziyade hakikatin ortaya çıktığı yer olarak anlaşılmalıdır.

Heidegger, düşünmenin Dasein'ın Varlıkla olan bağlantısını ortaya koyduğunu belirtir. Düşünme Varlıktan hareketle kendisini dilde ortaya koymaktadır. Bu Dasein'ın düşünmesinin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Düşünme kendisini dilde ifade etmesi ile '*dil Varlığın evi*'ne dönüşmektedir. Çünkü dili kullanan olarak Dasein dilde kendisini bulmaktadır (Heidegger, 2013b: 5). Heidegger Dasein'ın Varlıkla olan ilişkisini vurgulamakla Varlığın hakikatinin ortaya çıkarılması gerektiğini göstermektedir. Düşünme Varlığa ait olmasıyla da bu noktada rol oynamaktadır. Varlığı açıklamak ve görmek işi de bu noktada dil ile ortaya çıkacaktır. Dasein kendisini dil ile ifade etmesiyle birlikte Varlık hakkındaki düşünmeyi, anlamı ya da hakikati dil ile açığa çıkaracaktır. Bundan dolayı ele alınan Varlık ve hakikat dilde kendisini gösterecek ve '*dil varlığın evi*' olacaktır. Dasein dilde ikâmet eden bir Varolandır ve Varlığın hakikatini ele geçirip onu anlayarak varolur (Heidegger, 2013b: 25).

Heidegger'e göre dil, yeniçağın öznel metafiziğinin boyunduruğu altında kalmıştır ve kendisine ait olan yerin dışında ele alınmıştır. Varlığın ve hakikatin evi olan dil bu bağlamda bizim isteklerimize kendisini bırakarak, Varlık üzerinde bir hâkimiyet aracı olarak görülmektedir. Varlık da bununla beraber nesneleşmiş bir anlamda ele alınmıştır. Ancak bu durumlardan kurtulmak Dasein'ın Varlığı kendisinde konu edinmesiyle gerçekleşebilir. Kamusal alandan kendisini uzaklaştırmak bunun bir başlangıcı olabilir. Konuşmaya başlamadan önce de Varlığın kendi talebini duymaya başlamalıdır. Bu talep ile de kendisinin az konuşma hakkına sahip olduğu durumunu fark edebilmelidir. Dasein'ın bunları yapması aslında kamusal olarak anlaşılan ya da bir araç olarak görülen dile asli değerini vermesi anlamına gelecektir. Ve bununla beraber dili tekrar Varlığın evi haline getirebilir (Heidegger, 2013b: 10-11). Dile asli anlamı vermek Dasein'ın yapacağı bir şeydir. Varlığın asli hakikatini ortaya çıkarmak ve onu korumak Dasein'ın gerçekleştirebileceği bir yapıdır. Bununla beraber Varlık kendisini dilde açıklayarak ortaya koyacaktır. Dasein bir varoluşa sahip olmasıyla ve kendisini de dil ile ifade etmesiyle hem kendi hakikatini hem de Varlığın hakikatini dil ile ifade etmektedir. Dasein dil ile Varlığı ifade edebilecek ve Varlık bu bağlamda hakikati ile dil'in içinde bulunan bir durumda anlaşılabilir. Dil ve varlık birbirinden bağımsız olarak düşünülmemektedir. Varlığın hakikatinin açığa çıkacağı yer olan dil bu anlamda Varlığın evidir.

Dasein ve Varlığa dair olan bu açıklamalarla birlikte ele aldığımız Varlığın hakikati bu noktada yeterince açıklamaya maruz kalmamış olarak

görünebilir. Ve dilin de Varlığın evi olması bu durumu pekiştirmektedir. O yüzden yapmamız gereken şey Heidegger'in hakikati nasıl ele aldığını göstermek ve Varlığın hakikatinin ne anlama geldiğini açıklamaktır. Bundan dolayı Dasein ve hakikat ilişkisini ele almak yerinde olacaktır.

2.8. Dasein ve Hakikat

Heidegger'in tüm felsefesinin odağında yer alan Varlık sorusu aynı zamanda bir başka soruya rahatlıkla evrilebilir niteliktedir. Bu soru kuşkusuz Hakikat nedir? sorusudur. Heidegger'in pek çok eserine farklı şekillerde yansımış olan bu soru *Varlık ve Zaman, Hakikat'in Özü ve Sanat Eserinin Kökeni*'nde bir anlamda merkezi soru olarak kaşımıza çıkar.

Varlık ve Zaman'da Heidegger, geleneksel hakikat kavrayışı olan uygunluk tezini inkâr etmez ancak uygunluğun zeminin ve temellerinin daha iyi bir ifadeyle olay ufkunun neliğini keşfetmenin gerekliliğine odaklanır (Young, 2017: 20)

Dasein varlık yapısında hem kendisini kendinde konu edinen hem de Varlığı kendisinde konu edinen bir Varolandır. Bununla beraber Varlığın anlamı sorusunu da sorabiliriz. Bu haliyle Dasein Varlığı ele alarak aslında temel olan hakikatın ne olduğunu açığa çıkarmaya çalışır. Bu açığa çıkarma da Varlığın ele alınması ve asli olarak anlaşılmasından geçmektedir. Heidegger Varlık hakkında yaptığı açıklamada:

Varlığın anlamına ilişkin soru, ancak ve ancak varlık anlayışı gibisinden bir şey var ise olanaklı olabilir. Adına Dasein dediğimiz varolanın varlık minvaline varlık anlayışı da aittir. Bahse konu varolanın tarihi ne kadar münasip ve asli tarzda yapılabilirse, fundamental-ontolojik meselemizi çalışırken hedefe doğru atacağımız adımlardan da o kadar emin olabiliriz (Heidegger, 2011a: 212).

Varlığın anlamı ve Dasein'in varoluşsal yapısının daha iyi bir şekilde anlaşılması ve çözüme kavuşturulması dış dünyada gerçeklik denen durumun ne anlama geldiğinin anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Çünkü Dasein dünya-içinde-Varlık olarak bir anlamaya sahiptir. Bu anlama, Dasein'in hem ontik hem de otantik yapısında dünya-içinde el-altında-olanlar ya da mevcut-olanlara doğru gerçekleştirdiği bir yapıdadır. Yani Dasein kendisine dünya-içinde-varolanların varlığını konu edinerek bir anlama durumunda karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu

durumda Varlık bir gerçeklik anlamı kazanmaktadır. Yani Varlığın anlamı kendisini tözsellikte temellendiren bir yapıya dönüşür. Varlığı bu anlamıyla kabul etmek yani onu her zaman bir gerçeklik olarak kavramak Dasein'in da ontolojik anlamda bir mevcut-olan durumuna geçmesi anlamına gelir. Bundan dolayı gerçeklik dünya-içinde bir önceliğinin olduğu şekliyle kavranılmaya başlanır ve Dasein'in analizinde yaptığımız açıklamalar bir anda yıkılmaya başlar. Bu yüzden Dasein'i ve Varlığı ele almakla birlikte, gerçeklik de ele alınması gereken bir durum olmaktadır (Heidegger, 1996: 186-187).

Gerçeklik ile ilgili yapılacak sorgulama tarzı ontolojik bir sorgulamadır. Burada gerçekliğin neyi işaret ettiği sorgulanır. Bu sorgulamanın yapılabilmesi dış dünyanın ele alınmasıyla başlamaktadır. Dış dünyanın ve gerçekliğin anlaşılması bilme ile olanaklıdır. Yani bilme ile gerçek olana ulaştığımız bir temelleniş içinde bulunuruz. Bilme dünya-içinde-varlık olan Dasein'a ait olduğu için gerçekliğe dünya-içinde-varolan olarak ulaşılabilecektir. Bu da Dasein'ın ontolojik olarak gerçekleştireceği bir durumdur. Bundan hareketle dünyanın varlığına ilişkin soruların dile getirilmesi karşımıza çıkmaktadır. Yani dünya var mıdır? Dünyanın varlığı nasıl kanıtlanabilir? gibi sorular dünya-içinde-Varlık olan Dasein için anlamsızdır. Çünkü bu sorular kendileriyle beraber çift anlamlı bir durumu ortaya çıkarırlar. Dasein'ın içinde olduğu dünyaya ve içinde kendisini gerçekleştirebileceği dünyaya bu soruların yöneltmesi aslında soruların birbirleriyle karıştırıldığı durumu ortaya çıkarır. Dasein'ın varlığıyla açıklanabilir bir dünya yapısından bahsetmek bu soruların anlamsızlığını gösterecektir. Dasein dünyayı her zaman açımlayarak keşfedebilendir. Bu soruların dile getirilmesi bizzat dünyanın asli olarak ne anlama geldiğini bilmeden sordukları sorular olarak dile getirilir (Heidegger, 2011a: 214-215).

Heidegger dış dünyanın kanıtlanması ya da kanıtlanmaması durumlarının gerçeklik üzerinden yapıldığını söylemektedir. Mevcut-olanların bir varlık yapısından hareketle gerçeklik üzerinde temellenen farklı felsefi görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlar dış dünyanın bilgisi hakkında açıklamalar yapmaya çalışmışlardır. Bu açıklamalar ya bilince bağlı olan ya da bilinçten bağımsız olan bir tarzda ele alınmıştır. Ve bu durumlar idealizm ve realizm bağlamında geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu iki -izm durumu da dış dünyayı epistemolojik bir tarzda açıklama işi içinde olmakta ve ontolojik temelleri de yanlış uygulamaktadırlar. Çünkü iki -izm de Dasein'a ait varoluşsal çözümlemeyi görememiştir. Dasein'ın dünya-içinde-Varolan yapısıyla birlikte, dünya-içinde

bulunanlar da bir açılmışlık gösterirler. Bu varoluşsal bir açıklama ile beraber dış dünyanın var olduğu tezini savunan realizmle bir benzerlik içinde görülmektedir. Ancak bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. Mevcut-olanların ya da dış dünyanın yadsınmadığı durumu bizi bu benzerliğe götürebilir. Ancak realizm dış dünyayı aynı zamanda kanıtlama girişimi içindedir ve kanıtlamaya muhtaç olarak da göstermektedir. Bu kanıtlama girişimleri varoluşsal olarak bizim kabul etmediğimiz bir durumdadır. Ayrıca benzer olmadığını savunduğumuz durumlardan bir tanesi de realizmin gerçekliği varolan şeyler arasında bir bağlantı kurarak açıklamaya çalışmasıdır. Aynı durum idealizm için de geçerlidir. İdealizm’de Varlık ile gerçekliğin bilinç içinde birlikteliği vurgulanmaktadır. Yani varlık varolduktan hareketle açıklanamaz bir tarzdadır. İdealizm bu noktada varlığın ontolojik olarak ve Dasein’la olan ilişkisi bakımından açıklamalar getirmemesiyle aslında gerçekliği temeli olmayan bir yapı şeklinde bırakmaktadır. Varolanları nesnesizleştirmek ya da bilince bağlı kılmak bu noktada eksik bir görüş olmaktadır (Heidegger, 2011a: 218-220). Bu noktada yapılan açıklamalar bilince bağlı olan ya dabağlı olmayan bir dış dünya meselesi kendi içinde eksiklikler taşımaktadır. Yapılan açıklamalarda Dasein’in varoluşsal yapısı ve dış dünyanın ontolojik açıklamaları ele alınmamıştır. Dünya ve gerçeklik hakkında asli olmayan varsayımlar ortaya konulmuştur.

Gerçeklikle ilgili geleneksel açıklamalar hep mevcut-olanlar ışığında yapılmakta ve aslında nesnelere üzerinde temellenmektedir. Bundan yola çıkılarak bir dünya kanıtlaması yapılmaya çalışılmıştır. Ancak gerçekliği her zaman mevcut-olanlara uygulamak dış dünyada olup da mevcut-olmayan durumları yadsımaya neden olmaktadır. Heidegger buna ‘doğa’ durumunu örnek gösterir. Bizi saran doğa bir dünya-içinde-varolan olarak ne mevcut-olan bir gerçekliktedir ne de el-altında-olan bir durumdadır. Bununla beraber yapılan gerçeklik tanımları hangi şekilde olursa olsun kendisini dünyanın dünyasallığında temellendirecektir. Bundan dolayı gerçeklik bir varlık hali olarak öncel bir koşul olarak ele alınmamalıdır. Gerçeklik Dasein’in kendisini önelemesi ve dünya-içinde-varolması olarak onu göstermektedir. Yani ontolojik bakımdan Dasein üzerinde temellenmiş bir durumdadır. Ancak bu durum mevcut-olanların ya da gerçek olanların varlığını Dasein’a bağlı kılmamaktadır. Dasein’in var olduğu durumlarda varlıktan bahsedilebilir anlamındadır. Dasein varoldukça bir anlama ve keşfetmekten bahsedebiliriz. Bunun dışında anlama da keşfetme de mümkün olmayacaktır (Heidegger, 2011a: 223-224). Gerçeklik bu bağlamda Dasein’in

kendisini gerçekleştirmesi ve kendisini önelemesi ile dünya-içinde-varlık yapısıyla ele alınabilecek bir durumdadır. Gerçeklik ontolojik bir temelde Dasein'in varoluşsal yapısında kendisini önelemesinde temellenmektedir. Ve bu da dış dünyaya dair soruların anlamsız olduğunu göstermektedir. Dış dünyayı gerçeklik olarak ele almak Dasein'ı da gerçeklik içine çekmek ve mevcut-olan durumuna getirmek olacaktır. Bundan dolayı Dasein zaten bir dünya-içinde-varolmak ve mevcut-olanlar ile ilgili olma noktasında bu soruları anlamsız bırakmaktadır. Dış dünya ve gerçeklik durumları bu anlamlarıyla aslında hakikat noktasını ele almamıza bir giriş niteliğindedir. Asli olarak yapmaya çalıştığımız bunlardan hareketle Dasein ve hakikati ele alabilmektir. Varlık ve hakikat birbirinden ayrılmayan bir tarzda ele alınmıştır ve yapılacak olanı Heidegger şöyle ifade etmektedir:

...Varlık, belki kavranılmamış olabilir ama asla tümüyle anlaşılmamış olamaz. Ontolojik sorunsal bağlamında çok eski zamanlardan beri varlık ve hakikat hep bir araya getirilmiş ve hatta özdeş kabul edilmiştir[...] Bu sebeple, varlık sorusunu layıkıyla hazırlayabilmek için hakikat fenomeninin ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç vardır (Heidegger, 2011a: 194).

Felsefede eski dönemlerden gelen bir açıklama ile hakikat ve Varlık beraber alınmış bir şekildedir. Heidegger bu beraberliğin ilk olarak Parmenides'le ortaya çıktığını belirtir: Parmenides, Varlığı varolan şey olarak ele almış ve özdeş tutmuştur. Yani Varlığın varolanlar ile anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Bununla beraber Varlığın ele alınmasıyla aslında hakikatin ele alındığı anlaşılmaktadır. Parmenides'ten sonra Aristoteles'te bu konuyu '*hakikat hakkında felsefe yapmak*' olarak ele almaktadır. Ve Aristoteles'te bu durum '*hakikatin bilgisi*' olarak ortaya çıkar. Bu da Varlığı varlığından hareketle ortaya çıkaracak olan hakikatin bilgisi şeklinde açıklanmıştır. Heidegger bu noktada '*hakikat hakkında araştırma yapmak*', '*hakikat*' hakkındaki bilimin ne olduğuna dair soruların anlamını ele almamız gerektiğine değinir. Heidegger'e göre hakikat ve Varlık bir beraberlik içindeyse bu temel-ontolojiyle hakikatin anlaşılması gerektiğini gösterir. Bunu yapmadan önce de hakikatin geleneksel olarak bir analizinin yapılması gerekir. Çünkü Varlığın anlamına dair soru aslında hakikatin ne olduğuna dair bir sorudur (Heidegger, 2011a: 225-226). Geleneksel anlamda hakikatin nasıl ele alındığı bize hataları ve asli anlamda hakikate ulaşma yollarını verebilecektir. Bundan dolayı

Varlığın ve hakikatin bir arada olması aslında hakikatin ele alınması gerektiğini gösterir.

Heidegger geleneksel hakikatin özüne dair açıklamaların üç temelde ele alınarak yapıldığını belirtir: 1) Hakikat kendisini ifadede gösterir, 2) Hakikatin özü, ortaya konulan yargının nesnesiyle örtüşmesidir, 3) Mantığın atası olan Aristoteles, hem hakikatin yargıyı hem de nesnesine uygunluğunu ele alarak açıklamaktadır. Aristoteles'in bu tanımlaması; düşüncenin nesneye uygunluğu olarak anlaşılmaktadır. Ve kendisinden sonra gelen filozofları da bu noktada etkilemiştir. Aristoteles'in bu tanımı hakikati ele alma noktasında yeterli açıklamaları içerisinde barındırmamaktadır (Heidegger, 2011a: 226-227).

Heidegger'de uygunluk terimi genel olan ve boş olan bir anlama sahiptir. Ancak uygunluk farklı anlamlar yüklenmesine rağmen varlığını sürdürmüştür. Heidegger uygunluk durumunu *“bir şeyin bir başka şeyle ilişki içinde olması”* yani uyuşması, uygun düşmesi şeklinde karakterize etmektedir. Bununla beraber hakikat ve uygunluk bir ilişki içinde ele alınarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken bir şeyin bir başka şeyle ilişkisi ya da uyuşması her zaman uygunluk içinde olmayabilir. Çünkü iki şeyin birbirleriyle ilişkisi uygunluk yerine varsayımları ya da benzer olma durumlarını da gösterebilir. Yani uygunluk *“şöyle gibi”* durumlarını beraberinde getirebilir. Bu durum hakikatin epistemolojik bir tarzda ele alındığını gösterir. Yani öznenin kendisi dâhilinde hakikati bir uygunluk noktasında ortaya koymasıdır. Genel olarak bu noktada bir bilgi durumu söz konusudur ve bilgi hakiki olanı ortaya çıkaran şekindedir. Ve bilgi bu durumuyla bir yargıda bulunmadır. Yargıda bulunma ise iki şeyin birbirinden ayırıt edilmesidir. Yani psişik olan yargı ve hakkında yargıda bulunulan varlık. Bu noktada yargıda bulunmak bir şey ile alakalıdır. Yani hakikat dediğimizde bir şeye yönelik bir yargı durumunu dile getirmiş oluruz. Ancak psişik durumda yargı var olabilir de var olmayabilir de. Bu da uygunluğun kurucu yeri olarak ideal yargı durumunu göstermektedir. Yani ideal olarak yargı kendisini hakkında yargıda bulunduğu nesne ile olan uygunluğu noktasında gösterir ve uygunluk bu durumda ele alınmaktadır. Heidegger bu noktada uygunluğun ideal olan mı yoksa gerçek olan mı olduğu? sorusunu dile getirmektedir. Ve bu ikisi arasındaki ilişkisinin ontolojik bağlamda nasıl kavranılacağı da bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda uygunluk bir hakikati vermede eksiklikler barındırmaktadır. Bir düşünme içinde olarak nesnesine düşünceyi uygunluk içinde yüklemek hakiki olanı gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Her zaman ele alınan şeyler bir

uygunluk içinde olmayabilir. Yargıda bulunmak olarak bilgi ele alındığında da özne ile nesne arasında bir ilişkinin ortaya çıkardığı uygunluk dışında bir hakikat durumu söz konusudur. Heidegger hakikatin de varolanı olduğu gibi kavramak ve keşfetmek gerektiğini ve bunu da ifadede görmemiz gerektiğini belirtir (Heidegger, 2011a: 227-231). Bu açıklamalar aslında temel olan Ortaçağ Hristiyanlık düşüncesini göstermektedir. Psişik olanın bilgisinin nesneye uygunluğu ve nesnenin bilgiye uygunluğu durumu Hristiyanlık anlayışının temeli olan yaratılanların, Tanrı'nın zihnindeki nesnelere uygunluğunu belirtir. Bununla beraber insan zihni de hakikati nesneye uygun düşen zihinsel idealar olarak kavrar. Bu da uygunluğun bu düşünce çerçevesinde Tanrısal bir yapıya büründüğünü göstermektedir. Yani Tanrı'nın var olması ve insanın Tanrısal bir eser olduğu düşüncesidir (Johnson, 2013: 66-67). Uygunluk bu noktada ikili bir anlama sahip olmasıyla ve Ortaçağ düşüncesinde aşkın bir anlam kazanmasıyla aslında asli bir hakikat anlayışını yakalayamamaktadır. Bir şeyin bir şeye uygunluğu, o şeyin başka bir şeye uygun olmadığını söylemek anlamında kendisiyle beraber hakikat olmayı da ortaya çıkarır.

Heidegger hakikati: “Gizlenenin meydana çıkarılması” (Heidegger, 2013a: 13) olarak açıklamaktadır. Heidegger gizlenenin meydana çıkarılmasını *aletheia* sözcüğüyle ele almaktadır. Heidegger *aletheia* sözcüğünü Latince’de *veritas*, Almanca’da *Wahrheit* yani hakikat/truth sözcüklerine karşılık gelen anlamlarıyla ele aldığımızı belirtir (Heidegger, 1998a: 24). Heidegger bu durumu varolanın kendisi içinde saklanmış olan durumundan kurtarmak ve keşfetmek noktasında *aletheia* olarak belirtir. Bu “Şeylerin kendisine” dönme çağrısı olarak bir keşfetme işidir. Bu bağlamda hem uygunluk durumunda ortaya çıkan hakikat tanımı hem de geleneksel hakikat anlayışları yerini *aletheia* olarak algıladığımız gizlenenin açığa çıkarılarak keşfedilmesine bırakacaktır (Heidegger, 2011a: 231-232). Bu noktada Heidegger’in yaptığı hakikat kavramının kökeninden hareketle aslında gizlenmiş olanın açığa çıkarılması gerektiğini vurgulamasıdır. Hakikat üstü örtük olanın keşfi, gizlenin açıklanmışlığı olarak kavranılmaktadır.

Heidegger’e göre keşfetmek dünya-içinde-varolma durumunun varlık yapısıdır. Dünya-içinde olmak bu bakımdan bir şeyle ilgilenmek onu açıklamak anlamındadır. Bu da bir keşfetme durumu olarak varolanın hakiki olduğunu gösterir. Bu hakiki olma ikinci bir anlamda ele alınmaktadır. Çünkü ilk hakiki olan keşfedici *Dasein*’in kendisidir. Yani ikinci olarak ele alınan hakikat *Dasein* tarafından keşfedilen varolan olarak anlaşılır. Bununla beraber varolanın

keşfedilmesi kendisini açılmışlık temeli üzerinde gerçekleştirir. Açılmışlık da Dasein'in temel yapısı olmasıyla orada-Varlık yapısını ortaya koyan durumdur. Dasein orada-Varlık yapısında bir bulunuş ve anlama yapısına sahip olan Varolandır. Keşfetmek bu noktada Dasein'la ve Dasein sayesinde gerçekleştirilebilir. Bundan dolayı Dasein keşfedendir ve hakikatin en temel anlamına ulaşacak olandır. Bu bağlamda orada-Varlık olan Dasein'in varoluşsal yapısıyla ilgili söylediklerimiz aslında hakikatin kendisiyle ilgili dile getirdiklerimizi göstermektedir. Dasein özünde kendi açılmışlığını gerçekleştirmesi ve keşfeden yapısında bulunmasıyla hakiki olarak bir Varolan olmaktadır. Yani Dasein "hakikat içinde" var olmaktadır. Ontolojik anlama sahip bu ifade, Dasein'in ontik olarak kendisini bireysel hakikatlere sunduğu anlamın dışındadır. Yani Dasein bu ifade ile varoluşsal yapısını kendisinden hareketle kuran bir açılmışlığa sahiptir (Heidegger, 2011a: 232-233). Dasein dünya-içinde açılmışlık olarak orada-Varlık yapısını gerçekleştirerek aslında bir gizini açma yapısına da sahiptir. Keşfetme olarak bu gizini açma Dasein'in Varlık hakkında yapılan açıklamalarda bir hakikat içinde olduğunu gösterir.

Heidegger Dasein'in hakikat içinde vardır cümlesinin varoluşsal anlamda dört yapıda ele almaktadır: 1) Dasein'in varlık yapısı açılmışlığa dayanmaktadır. Dasein'in kendisini önelemesi yani kendisinde kendini gerçekleştirmesi sonucunda açılmışlık kendisini göstermektedir. 2) Dasein bir fırlatılmışlık yapısındadır ve bu onun açılmışlık durumunun temel noktasını gösterir. Dasein fırlatılmışlık sayesinde kendi açılmışlığını gerçekleştirebilmektedir. Dasein hep kendim diyerek ve orada-Varlık yapısına sahip olarak bir birlikte-olmaklık olarak vardır ve açılmışlık Dasein özsel olarak olgusallığını gösterir. 3) Dasein'in tasarımı onun varlık yapısına aittir. Bu Dasein'in kendi imkânlarına yönelmesini ifade etmektedir. Anlam temelinde başkalarından veya mevcut-olanlardan hareketle kendi varlığının olanaklarını keşfetmesini gösterir. Yani kendisini kendinde açımlayarak gerçekleştirebilme tasarımına sahiptir. 4) Dasein'in düşkünlük durumu onun varlık yapısına aittir. Dasein düşkünlüğü ile kendisini kaybetmiş bir haldedir. Yani keşfetmekten ve anlamadan uzak bir durumdadır. Varolanları anlamaya çalışır ancak bu onun asli bir şekilde yaptığı bir şey değildir. Dasein bu düşkünlükte hakikatsiz bir şekilde varolmaktadır (Heidegger, 2011a: 233-234).

Dünya-içinde-varolan olarak Dasein bu bağlamda hem hakikat hem de hakikatsizlik tarafından bir belirlenmişlik içinde görülmektedir. Bu durum onun

varoluşsal-ontolojik olması ve onun fırlatılmışlık içindeki tasarımının varlık yapısında bulunmaktadır. Fırlatılmış olan Dasein tasarımı ile birlikte kendisini-önceleme, kendisini kendinde gerçekleştirme durumunu kurmaktadır. Bununla beraber Heidegger hakikatin varoluşsal-ontolojik yorumuyla iki sonuca ulaştığımızı belirtir: 1) Asli olan yapıda hakikat, Dasein'ın bir açılanmışlığı olarak dünya-içinde-varolanın keşfedilmesini göstermektedir. 2) Dasein bu noktada hem hakikat hem de hakikatsizlik içinde varlığını sürdürmektedir (Heidegger, 2011a: 235). Dasein varlık yapısı gereği aslında her zaman bir hakikat içinde görünmektedir. Ancak sıradan yaşamında bunun farkında değildir. Bu yüzden Heidegger hakikatin varolanlardan çekilip çıkarılması gerektiğine değinir. Saklı olanın, üstü örtünenin Dasein'ın fırlatılmışlık yapısında kendisini öncelemesi, kendisini kendinde gerçekleştirmesi ile bu mümkün olacaktır. Dasein hakikati kavrayabilecek olandır.

Heidegger bu açıklamalar ile birlikte ele aldığı hakikat ya da *aletheia* kavramını geleneksel olandan ayrı bir şekilde ortaya koymuştur. Hakikat Dasein'ın en temel varlığına ait olandır. Hakikatin keşfedilmesi ve var olması ancak Dasein'ın keşfi ve varolmasıyla mümkün olur ve anlaşılabilir. Dasein'ı ortadan kaldırmak bir nevi hakikati de ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Çünkü Dasein'ı ortadan kaldırmak ya da hakikatle bir tutmamak; açılanışı ve keşfedilmişlik yapısını da ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Heidegger bu noktada Dasein'a gelecek olan öznel sorularını da cevaplamaktadır. Dasein'ın kavradığı hakikat öznel bir hakikat midir? sorusuna Heidegger; öznel olan Dasein'ın keyfi bir durumuna göre anlaşılırsa bu durum hayır olarak karşılık bulacaktır açıklamasında bulunur. Keşfetme yapısına sahip olan bu anlamda kendisine ait olan öznel keyfiyeti bir kenara bırakmalıdır. Bununla beraber keşfedilen olanı kendisi gibi ele almak söz konusu olacaktır (Heidegger, 2011a: 239-240). Hakikat Dasein'ın keyfi olarak ortaya çıkarabileceği bir şey değildir. Keyfi olan yargılar bu noktada aşılarak ele alınan hakikatin olduğu gibi anlaşılması gerekir. Bu noktada Husserl'in epokhe yapısı kendisini Heidegger'in hakikati ortaya çıkarma noktasında göstermektedir. Husserl doğruluk hakkında herhangi öznel bir yargının ve geleneksel bir açıklamanın dışarıda bırakılması gerektiğini belirtir. Heidegger buna benzer bir şekilde öznel yargıları dışarıda bırakmak ve hakikatin olduğu gibi kavranılması gerektiğini söylemektedir.

Heidegger Dasein'ın varoluşsal olarak açıklanmasıyla beraber hakikatinde varoluşsal olarak Dasein tarafından açıklanabileceğini gösterir. Varlığa ait olan

gizin açılması ancak Dasein tarafından gerçekleştirilebilecek bir yapıdır. *Aletheia* olan bu gizlenenin açılması felsefe tarihinde hakikatin üstünün örtük kaldığını dile getirir. Bu yüzden Dasein ve hakikat bir ilişki içinde bulunmaktadır. Dasein kendi açılmasıyla, anlamıyla ve keşfetmesiyle hakikat içinde Varlık olmaktadır. Hakikat bu bağlamda varolduğu varlık da var olabilmektedir. Bu da Dasein var olduğunda hakikatin var olacağını gösterir. Varlık ve hakikat bu noktada eşit derecede asli olarak vardır (Heidegger, 2011a: 242). Dasein ve hakikat asli olarak bir birlik içinde. Ayrıca Heidegger, Varlık ve hakikati birbirinden ayırmayan durumuyla ele almasının yanı sıra hakikat ve özgürlük noktasına da değinmektedir.

Hakikati ele almak aslında onun geleneksel anlamının dışında özünü oluşturanın ne olduğunu ortaya koymayı gerektirir. Heidegger: “Hakikatin özü özgürlüktür” (Heidegger, 1993a: 123) açıklamasıyla hakikatin özgürlük noktasında kendisini gösterebileceğine değinmektedir. Heidegger bu noktada özgürlüğün insanın deneyimlerinin yani yapıp yapamayacaklarımızın bir durumu olmadığını aksine özgürlüğün varolanı açığa çıkarma noktasında kendisini gösteren varoluşa bağlı olduğunu açıklamaktadır. Çünkü özgürlük bu noktada bir bütün olarak varlığı açılımlayarak kendisini göstermektedir (Heidegger, 1993a: 126). Heidegger varoluş ile geleneksel anlamda el-altında-olmaklık noktasında bir varoluş anlamını kullanmamaktadır. Varoluş varlığın kendisi olarak özgürlük noktasında açığa çıkarılması anlamını taşımaktadır. Varlığın açığa çıkması noktasında Heidegger geleneksel açıklamada bunun tanımının “fiziksel-dünya” olarak ele alındığını belirtir. Ancak özgürlük ve bununla birlikte Dasein, Varlığın hakikatinin ortaya çıkması noktasında karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Varlığın anlamı tarihsel bir soruşturma olduğu için tarihsel olan bu noktada doğa değil Dasein’dir. Bu da varlığın açığa çıkması noktasında özgürlüğün hakikat ve Dasein ile olan bağlantısını gösterir. Özgürlük artık Varlığı açığa çıkarmanın ve hakikati göstermenin bir yapısı olmaktadır (Heidegger, 1993a: 127). Özgürlük bu noktada hakikat ile ilişkili olarak Varlığı açığa çıkarma noktasında varoluşsal bir anlama sahiptir. Özgürlük yapıp etmelerin dışında varoluşsal olarak Dasein’in yapısında kendisini gösterebilecek ve hakikatin açığa çıkmasını sağlayacaktır.

Dasein hakikati keşfedecek olan noktada bunu hergünlük içinde nasıl fark edecek ve nasıl gerçekleştirebilecektir? Bu durumda Dasein’in olanaklarını keşfetmesi söz konusudur ve onun için en temel olanak olan ve gerçekleşmesi diğer olanaklardan farklı olarak kesin olan bir olanakla karşılaşır. Bu olanak ölüm

olanağı olmakla beraber Dasein'in otantik yapısını keşfetmesini sağlayacak olanaktır. Bundan dolayı Dasein ve ölüm durumunu ele almak aslında Dasein'in ontik yapısı üzerinde kendisini otantik olarak nasıl gerçekleştirebileceğini göstermek anlamına gelecektir.

2.9. Dasein ve Ölüm

Dasein'la birlikte ele aldığımız hakikat anlayışıyla bu noktaya kadar yapmış olduğumuz analiz bir nevi Dasein'in hergünlük içinde bulunan ontik yapısına dair açıklamalar şeklindedir. Bununla beraber ontik yapısının üzerinden hareketle aslında Dasein'in varoluşsal olanaklarına değinmek söz konusu olmuştur. Varoluş yapıya sahip olan Dasein bu anlamda varlığının olanaklarını görmekte olan bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Dasein'in kendisinde kendini konu edinmesi ve hakikati ortaya çıkaracak varolan olması ontik yapısı üzerine otantik yapısını kurması ile mümkün olacaktır. Dasein'in varoluşsallığı gereği ve onun kendisini gerçekleştirmesi noktasında ontik yapısının yanı sıra asli olan otantik yapısının varoluşa dâhil edilerek ele alınması gerekir. Bu dâhil etme Dasein'in sadece bir ontik yapıda olmadığını göstermekle beraber Dasein'in bütünlüğünün ne anlama geldiğini de asli olarak gösterecektir.

Dasein dünya-içinde-Varolan bir şekilde varoluşsal olarak kendisini gerçekleştirir. O var olduğu sürece varoluşsallığı bakımından eksik olacaktır. Varoluşu gerçekleştirmek henüz olmamış olan bir tarzda karşımıza çıkar. Bununla beraber Dasein'in dünya-içinde bulunması ile bir sonlu varlık yapısına da sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun sonlu yapısı da "*ölüm*"dür. Dasein'in varoluşsal olarak kendisini gerçekleştirmesinden dolayı ölüm bu noktada ona ait olan bir olanaktır. Dasein ölüm olanağı ile temelde ölüme-doğru-varlık yapısında kendisini açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 1996: 233-234). Başka bir deyişle; otantik olmanın ne anlama geldiğini kavrayabilmek ancak yaşamın sürekli ölüm ile bir karşılaşması ve yaşamın ölümün ufkuna yöneltilmesi ile mümkün olabilir (Critchley, 2014: 252). Dasein olanaklarının içine fırlatılmış olduğu için ölüm de onun olanaklarından bir tanesidir. Yalnızca ölüm olanağı diğer olanaklarına nazaran bir kesinlik taşımaktadır. Burada değinilmesi gereken tamamlanmamış varlığa sahip olan Dasein'in bir açıklanmasının yapılmasıdır.

Dasein varlık yapısında eksik bir durumda bulunmaktadır. Eksiklik genel anlamının dışında onun tamamlanmamışlığını göstermektedir. Dasein olanakları

içinde tamamlanmamıştır. Çünkü Dasein'ı tamamlanmış olarak ele almak onu dünya-içinde-varolmayan olarak ele almak anlamına gelir. Bundan dolayı Dasein varolduğu sürece eksik olmayan ya da tamamlanmış olarak ele alınmayacak bir yapıda bulunmaktadır. Dasein'ın varolması onun tamamlanmamış olmasıyla eş değer bir durumda kendisini göstermektedir (Heidegger, 2011a: 251). Olanakları içinde kendisinde kendini konu edinen Dasein bu yüzden tamamlanan bir varlık değildir. Olanaklarının bitmeyecek olması her zaman yeni olanaklarla karşılaşacak olması onun varoluşsallığını göstermekte ve tamamlanmayacağını ortaya koymaktadır. Tam da bu noktada ölüm olanağı Dasein açısından varoluşsal bir temelde ele alınacak bir konuma sahip olur.

Heidegger ölüm olanağının Dasein'a ait olan ve yalnızca onun kendisinin gerçekleştireceği bir olanak olduğunu dile getirir. Dasein ölüm olanağını kendisinde gerçekleştirerek başkası yerine ölümü yaşayamaz. Bununla beraber aynı şekilde başkası da Dasein'ın ölüm olanağını onun yerine gerçekleştirebilecek bir durumda değildir. Bundan dolayı Dasein kendisinin dışında başkasının ölümünü tecrübe edememektedir. Yalnızca ölümü tecrübe edenin yanında bulunan bir durumda olmaktadır. Yanında bulunmak bir kimsenin başkasının ölümünü tecrübe edemeyeceğinin bir kanıtıdır. Ancak bu noktada başkası için ölüme gitmek söz konusu olabilir. Yani kendisini başkası için kurban edebilir. Ama bu durum bile başkasının ölüm olanağını ondan almak anlamına gelmemektedir. Yalnızca kendisini kurban ederek başkasının ölüm olanağını yine de başkasında bırakmaktır. Bundan dolayı kendi ölüm olanağını yine Dasein'ın kendisi gerçekleştirebilecektir (Heidegger, 2011a: 254-255). Ölüm olanağı bu noktada herkesin kendi başına gerçekleştirebileceği bir olanaktır. Başkalarının başkası için gerçekleştirebileceği bir durum olmaktan çıkar.

Dasein var olduğu müddetçe her zaman *kendi henüz olmamışlığındadır*. Dasein için ölüm olanağı da onun henüz olmamışlığı içindedir. Yani ölüm henüz gerçekleşmemiş bir varoluş boyutudur. Bu noktada sorulabilecek soru ölüm olanağını gerçekleştirecek olan Dasein'ın son bulmaya ya da tamamlanmışlığa erişecek midir? sorusudur. Heidegger bunu bir örnek ile ele almaktadır: Sona ermek ya da bitmek bir yağmurun bitmesi tarzında ele alınabilir. Yağmurun sona ermesi onun artık mevcut olmadığı anlamına gelmektedir. Mevcut olmayan bir duruma geçen ise ortadan kalkan anlamını vermektedir. Artık el-altında-olan olarak mevcut değildir. Bu sona erme açıklaması bu noktada Dasein'ın ölüm olanağını gerçekleştirdiği son durumunu karakterize etmemektedir. Son yukarıda

işlenen tarzıyla ele alınıp Dasein içinde uygulanırsa, Dasein el-altında-olan ya da bir mevcut-olan olarak açıklanmış olur. Ancak Dasein ölüm olanağı ile ne el-altında-olandır ne de mevcut-olandır. Dasein kendi varlığı içinde kendi henüz olmamışlığına sahip ise, son ile de tamamlanmış değildir. Son diye adlandırılan ölüm Dasein'in sonu değil, Dasein'in sona-doğru-Varlığını karakterize etmektedir. Ve ölüm Dasein varolmaya başladığı andan itibaren onun varlık yapısında kendisini gösteren bir durumdadır (Heidegger, 2011a: 260-261). Dasein için son olanak olan ölüm olanağı varoluşsal bir anlam niteliğinde ele alınmalıdır. Ölüm ile tamamlanmışlık, bitme ya da sona erme gerçekleşmemektedir. Bunun aksine ölüm yalnızca henüz gerçekleşmemiş bir olanak olarak anlaşılmalıdır. Dasein bu bağlamda varoluşsal olarak sona-doğru-Varlık yapısında ele alınacak bir varolandır. Ölüm ile tamamlanmış olduğu anlaşılmalıdır. Dasein'in tecrübesinde ve biricik tecrübesinde gerçekleştireceği ölüm olanağı hakkında tamamlanmış olan yorumu yapmak yanlış olacaktır.

Sona-doğru-Varlık olan Dasein için ölüm olanağıyla birlikte yeni bir soru ile karşılaşabiliriz. Bu Dasein'in ölüm olanağını gerçekleştirmesi ile Dasein'in yaşamaya devam edip etmediği yani başka dünyalara geçip geçmediğine dair bir sorudur. Bu soru aslında Dasein için geçerli olabilecek başka yaşam alanlarının olanaklı olup olmadığı sorusudur. Ancak Dasein dünya-içinde-Varlık olmasıyla kendisini kendi varlık yapısında gerçekleştirebilecektir. Kendisini ve Varlığın hakikatini yakalamaya çalışacak olan Dasein, bunları dünya-içinde-Varlık yapısı üzerinde gerçekleştirir. Ölüm olanağı ile metafiziksel bir alana geçtiğini söylemek, Dasein'in dünya-içinde-Varlık durumunu ve hakikati anlamsızlaştırmak olacaktır. Bundan dolayı Dasein'in ölüm olanağından sonra başka dünyalara geçmesi söz konusu değildir (Heidegger, 2011a: 263). Dasein içinde yaşadığı dünyada hem kendi olanaklarını hem de Varlığın hakikatini kavraması bakımından bu dünyaya ait olandır. Ölüm olanağı ile onu başka dünyalara geçirmek içinde yaşadığı dünyayı anlamsızlaştırmasına neden olacaktır. Bu yüzden ölüm Dasein için bir geçiş değil en son olanak olarak varoluşsallığına ait olan bir olanaktır. Peki, Dasein ölüm olanağının farkına nasıl varabilmektedir?

Dasein dünya-içinde-Varolan olarak fırlatılmıştır. Fırlatılmış olarak en baştan beri bir ölüm olanağının içerisinde bulunmakta ancak bunun farkına varamamış bir varlıktır. Dasein fırlatılmışlığı içerisinde ölüm olanağını kaygı durumunda açığa çıkarmaktadır. Yani ölüme karşı bir kaygı duyma durumu söz konusu olmaktadır. Ölüm kaygısı, temel olanak olan ve Dasein'in kendisinin

gerçekleştireceği ölüm olanağından kaygı duyması anlamına gelir. Kaygı kendisini dünya-içinde-varolan olan Dasein’da açığa çıkarır ve bu da onun varoluşsal olarak olabilirliğini gösterir. Dasein’ın ölüm kaygısı vefat etme korkusu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü ölüm kaygısı, zayıflık gösteren tesadüfi bir haletiruhiye gibi değildir. Ölüm kaygısı, Dasein’ın temel yapısına ait olan fırlatılmışlığı içinde sona-doğru-Varlık olduğunun açıklanmasıdır (Heidegger, 2011a: 266-267). Bu açıklamalarla birlikte: “Dasein için ölüm kaygısı, bizatihi Dasein’ın varlığını soru konusu haline getiren en alısından “otantik” bir deneyimdir” (Delacampagne, 2010: 84). Ölüm olanağından kaygı duyan Dasein, olanaklarının sonlanacağını fark eder. Bu sonlanmada en kesin olan son olanak ölüm ile gerçekleşecektir. Bu yüzden Dasein kaygı duyan bir yapıda bulunmaktadır. Kaygı onun ölüme karşı varoluşsal durumun bir yansıması şeklinde açığa çıkar.

Dasein ölüm kaygısı içinde olmadan önce bilindiği gibi bir hergünlük yaşamında bulunmaktadır. Hergünlük içinde de ölüm hep gerçekleşen bir durumdur. Sıradan ve herkesin ölecek olması herkes tarafından dile getirilen bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı bir belirsizlik olarak ölüm tehditkâr bir unsur şeklinde görülmemektedir. Çünkü ölüm hergünlük içinde lakırtının ortaya çıkardığı bir anlama sahiptir. Bununla beraber Dasein hergünlük içinde ölüm hakkında herkesin dile getirdiği anlam çerçevesinde bulunan bir varolan olmaktadır ve kendi ölüm olanağının farkında olamamaktadır. Dasein ölüme doğru olan varlığından kaygı duymamakta ve sıradanlaşmış bir şekilde kendisini göstermektedir. Ölümle ilgili herkesleşen bir teselli içinde bulunur. Bu da ölümden kaygı duymayacak bir herkeslik haline bürünmesine neden olur. Kamusal olarak bu durum “*sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil*” açıklamasıyla yapılmaktadır. Herkes bu noktada kaygı duymamak için elinden geleni yapmaya başlar. Çünkü ölüme karşı kaygılı olmak korkakça bir durumu göstermekte ve dünyadan kaçmaya çalışmak olarak algılanmaktadır. Dasein bu noktada herkesin etkisiyle ölümden kaygı duymasını bir korku durumuna dönüştürmektedir. Korkuya dönüştürülen kaygı durumu belirsiz bir hale bürünmekte ve zayıflık olarak görülür. Dasein’ın herkes içinde böyle bir zayıflığı kendisinde barındırmaması gerektiği herkes tarafından ona dayatılır. Bu da Dasein’ın asli varlık haline yabancılaşmasına neden olur ve en kesin olanağı olan ölümü fark etmemesi anlamına gelir (Heidegger, 2011a: 268-270). Dasein hergünlük içinde ölüm olanağını ontik yapısında kavrayan bir durumdadır. Ölümden bir kaçış söz konusudur. Ölüm başkalarının yaşadığı bir şey olarak henüz Dasein için olmayan

durumda ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra Dasein hergünlük içinde başkalarının ölümünü görmekte ve ontik yapıda bulunmasına rağmen bunu fark edebilmektedir.

Ölümün kaygısından kopartılan Dasein buna rağmen ölümün kesinliğinin farkındadır. Herkes bir gün ölecek demek ölümün kesinliğini, kaçınılmayacak bir şey olduğunu göstermektedir. Ancak ölümün kesinliğinin içinde olmak bile onun farkına varmaya neden olmamaktadır. Dasein bu kesinlikte bile kendi varlığının asli olanağını görmez hatta örtmeye çalışır. Bu da Dasein'ın ontik yapısında hakikatsizlik içinde kendisini ele almakta olduğunu göstermektedir. Düşkünlük içinde Dasein bu durumdadır. Buna rağmen bilinmesi gereken şey ölümün en kesin, atlatılamaz olan olanak olduğudur (Heidegger, 2011a: 272-273). Bu durum hem Dasein hem de herkes için geçerli olan bir tarzıdır. Hergünlük içinde kesin olarak bilinen ölüm şimdi olmayan durumda kavranıldığı için onun hakkında kaygı duymak hergünlük içinde kendisini gösterememektedir. Ölüm başka zamanlara ertelenmekte ve bizim için söz konusu değildir anlamıyla ele alınmaktadır. Heidegger açıklamasıyla: “Ölümün kendisine özgü olan şeyini, her an mümkün olabilirliğini, örtüverir. Ölümün kesinliği ile ne-vakitliğinin belirsizliği el ele gitmektedir (Heidegger, 2011a: 274). Hergünlük içinde herkes ölümün başka zamanlarda değil de şimdi, her an gerçekleşebileceği durumunu fark edememektedir. Bu yüzden ölüm olanağı onlar için ertelenebilir bir olanak olarak görülmektedir.

Dasein kendi otantikliğini kavrayabilmek için yine kendisinden, kendi yapısından yola çıkmalıdır. Herkesleşen biçimden kurtulmak, herkesleşen benliğinden kurtulmak anlamına gelir ve kendisinde kendini konu edinerek kendi benliğini kavrayabilir. Bununla beraber ölüm olanağının da belirsiz bir zaman içinde ertelenemeyeceğini ve aniden olabileceğinin farkına varmaya başlayacaktır. Dasein bunları varlık yapısına ait olan kendisini önceleme yani kendisinde kendini gerçekleştirme durumlarından başlayarak yapabilecektir. Herkes gibi hergünlük yaşamında ölümün kesinliği ve gerçekleşmesinin belirsizliği ile karşılaşır. Dasein belirsiz olan ve her an gerçekleşebilecek olan ölüm olanağına karşı kaygı duymaya başlar. Kesin ve son olanak olan ölüm kaygısı ile Dasein kendi hergünlük içinde kendi varlık halinin farkına varır. Bununla beraber ölüm olanağı Dasein'ı kendi başına bırakır. Dasein bu noktada ölümden kaçamaz, onu başka tarihlere erteleyemez ve onu atlatamaz olduğunu kavrayan bir gerçeklikte bulunur. Dasein bu durumda hergünlük içinde beraber olduğu başkalarının da varlık olanaklarını anlamaya başlar. Ve ölüme doğru bir varlık olduğunu keşfeder. Dasein'ın

kendisini öncelmesi ve bununla beraber ölüm olanağının farkına varması kaygı durumuyla açığa çıkabilecek bir şekilde kendisini göstermektedir (Heidegger, 2011a: 279-280). Dünya-içinde-varolan olarak Dasein kendi varlığının sonluluğu ile yüz yüze geldiğinde kaygı ile kendisinin farkına varır. Bu farkına varış Dasein'in ontik yapısının üzerinde kuracağı ve asli hakikatini kavrayacağı otantik yapısını keşfetmesine neden olur. Yani ölüme karşı kaygısı ile Dasein kendi asli yapısının da farkına varmaktadır. Bu da ölümü asli olarak fark eden Dasein'in ölüme-doğru-olan yapısını özgürlüğü ile gerçekleştirdiğini göstermektedir. Heidegger Dasein'in bu durumunu şöyle özetlemektedir:

... Herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermelikle birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkânıyla karşı karşıya getirir ki bu; tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fîli, kendinden emin ve kendini hayfeden [kaygı] ölüme yönelik hürriyet demektir (Heidegger, 2011a: 282).

Dasein'in kendini öncelmesi ve olanaklarının farkına varması bu noktada Heidegger'in Dasein için kullandığı vicdan konusunu açığa çıkarır. Vicdanın ele alınması aslında Dasein'in hergünlük içinde nasıl oluyor da bir anda hem kendisi hem de Varlığın hakikati üzerine konuştuğunu bize gösterebilir. Bu yüzden kısaca Dasein ve vicdan bölümüne ölüm başlığı altında değinmekte yarar vardır.

Dasein'in hergünlük içinde başkalarıyla beraber olduğunu ve onlarla iletişimde bulunduğunu belirtmiştik. Bu noktadan hareketle Dasein başkalarının söylediklerine kulak verir. Hergünlük içinde bulunan Dasein kendi benliğinin sesine kulak vermez yani kendi benliğini duymayan bir durumdadır. Çünkü herkesleşen Dasein kendi benliği dışında başkalarının benliğinin sesine kulak vermektedir. Dasein kendi otantik yapısını gerçekleştirmek için kendi benliğinin sesini de duymak zorundadır. Dasein'in kendisini öncelmesi ve kendisini kendinde gerçekleştirmesi herkesin sesinden kurtulup kendi sesine kulak vermesiyle mümkün olacaktır. Yani Dasein'i kendisine çağırarak olan sese kulak vermesi gerekir. Heidegger bu sesin kendisine 'Vicdan' demektir (Heidegger, 2011a: 287). Dasein kendi sesine yabancı olarak aslında olanaklarının farkında olmayan bir durumda görünmektedir. Bu da onun hem kendi yapısı hem de asli olanaklarından özellikle de ölüm olanağından ne kadar uzak olduğunu göstermektedir.

Heidegger vicdanı Dasein'ın bizatihi kendi benliği üzerine dönmesini sağlayan bir durum olarak ele almaktadır. Hergünlük içindeki Dasein'ın kendi benliğine dönmesi için vicdan Dasein'ı celp etmekte yani kendisine çekmektedir. Dasein bu bakımdan vicdanın sesi ile kendi benliğine ses verecek yapıya dönüşür. Dasein'ın olanaklarının farkına varması vicdanının sesinin farkına varmasıyla başlayacaktır. Kendisi üzerine dönmeyi sağlayan vicdan Dasein'ı dünya-içinden soyutlamamaktadır. Aksine Dasein dünya-içinde-Varlık olarak vicdanının sesi ile kendisini kavrayan bir biçime dönüşmekte ve dünyadan soyutlanmamaktadır. Bu durum da dünya-içinde-varolmak anlamının kendisini göstermektedir (Heidegger, 2011a: 289). Vicdan, Dasein'ın kendisine dönmesi ve günahtan kurtulması için bir çağrıdır. Günah teolojik bir anlamda ele alınmamaktadır. Günah Dasein'ın kendisini gerçekleştirememesidir. Sonlu olanak halinin farkına varamamasıdır. Vicdana kulak vermek otantik olmayı ve günahtan kurtulmayı gösterir. Dasein kulak vererek de kararlılık yapısına kavuşacaktır (Johnson, 2013: 51).

Hergünlük yaşantısında vicdan, günlük yaşamın boşluğundan kurtarmak ve kendi olanaklarına döneminin bir sesidir. Vicdan otantik olmayan yaşantıyı göstermektedir. Gündelik yaşamda yapılan hatayı değil, bizzat gündelik yaşamdaki otantik olmayan yaşamı gösterir. Bu noktada vicdan otantik yaşama davet eden ve kendisi olmayan Dasein'da bulunandır (Blackham, 2012: 101-102). Heidegger vicdanın sesinin alışagelmış bir iç muhakeme olmadığını belirtir. Vicdanın sesi aslında hiçbir şey söylemeyen tarzıdır. Vicdan dünyevi olan konular hakkında bir şey söyleyen ve geleneksel olarak bir iç muhakemede bulunan bir şey değildir. Vicdan Dasein'ın kendisine dönmesi ve olanaklarını fark etmesi için bir geri çağırmadır. Kelimelerle kendisini ifade etmeyen vicdan belirsizlik olarak anlaşılmalıdır. Heidegger "*Vicdan bir tek ve daima sükût halinde söz-eder*" açıklamasında bunun bir belirsizlik olmadığını göstermeye çalışır. Heidegger'in açıklamasıyla:

*...Celp, herkes-benliği içinde kendi benliğimize celbolunma demektir.
Bu celbedilme, benliğin kendi en zati kendi-olma-imbânına çağrıdır.
Keza Dasein'ı kendi imbânları için öne-celbetmedir (Heidegger,
2011a: 290).*

Vicdan ya da celp herkes arasında kaybolmuş olan Dasein'ı kendi benliğine doğru geri çağırmadır. Başkalarıyla birlikte olan Dasein vicdan ile kendi üzerine, kendi benliğine geri döner. Kendi varoluşsal oluşunda kendim olma

durumudur. Dasein vicdan ile kendi olanaklarına dönebilecek bir yapıya sahip olduğunu fark etmektedir. Bundan dolayı vicdan Dasein'ın kendisine ait olandır. Dışsal bir vicdan sesi ya da bir geri çağırma söz konusu değildir. Dasein'ın kendisinde ve onun hakkında olan geri dönüş çağrısı şeklindedir. Bundan dolayı vicdan dış bir ses olmaktan ziyade sessiz bir unsurdur. Çünkü tekinsiz bir yapı olan sessizlik halinde konuşmaktadır. Vicdan kendisine geri çağırdığı Dasein'ı herkesin lakırtısı içinde değil de aksine tam da lakırtının içinden çıkarmaya ve varoluşsallığın sessizliğine çağırmaktadır (Heidegger, 2011a: 293). Dasein vicdanın sesine kulak vermesiyle kendisiyle karşılaşır ve olanaklarını keşfetme noktasında otantik bir şekle bürünmeye başlar. Bu olanakların içinde en kesin olanı ölüm olanağıdır.

2.10. Zamansallık İçinde Dasein ve Hakikat

Dasein'ın Varlık hakkında belirli olmayan yani gizli olanı açıklaması zaman içinde olmasıyla mümkün olmaktadır. Bundan dolayı hem Dasein'ın varlık anlayışı hem de Varlığın hakikati ancak zamansallık içerisinde algılanıp açıldıkça anlaşılır bir şekilde kendisini gösterebilecektir. Zamanı ele almak bir nevi onun ontik bir zaman anlayışından kurtarmak yani sıradan zaman anlayışından ayırmak gerektiğini gösterir. Ontik yapıda bulunan zaman anlayışı bu noktada Aristoteles'ten başlayarak günümüze kadar gelmektedir (Heidegger, 2011a: 19). Dasein kendisini kendi olanaklarından hareketle gerçekleştirme özelliğine sahiptir. Bununla beraber kendisinde Varlığın anlamını sorgulayan Dasein diğer varolanlardan ayrılmaktadır. Varlık sorusu da bu noktada Dasein'ın varlığında kendisini göstermekte ve bu zamansallıkla birlikte ortaya çıkmaktadır. Dasein'ın zamansallığı bu noktada Varlığın hakikatini ve kendi hakikatini verebilecek bir yöne sahip olduğunu gösterecektir (Çüçen, 2012: 57). Dasein'ın otantik yapısını kavraması ve olanaklarını fark etmesi onun zamansallık içinde anlaşılmasıyla mümkün olur. Bu da Varlığın aynı şekilde zamansallık içerisinde Dasein tarafından anlaşılmasını sağlayacaktır. Zaman bundan dolayı geleneksel bir şekilde ele alınmayacak bir tarzda kendisini gösterecektir.

Geleneksel zaman anlayışı Aristoteles'in açıkladığı şekliyle Heidegger'e göre günümüze kadar ulaşan açıklamadır. Zaman kavramı Aristoteles'te şimdi durumlarının art ardalığı olarak ele alınmaktadır. Aristoteles'in "var olan ya da mevcut olmayı sürdüren zamanın şimdilerinin art ardalığındadır" açıklamasıyla bunu anlayabiliriz. Ancak zamanı sadece şimdi ve durmadan gerçekleşecek olan

şimdiler olarak ele almak hata olacaktır. Çünkü şimdilerin birbirlerini izlemesiyle ortaya çıkacak olan aslında hesaplanabilir olan bir zaman kavramıdır. Yani bir saate bakmak ve saatin kaç olduğunu söylemek zamanın ne olduğunu söylemek anlamına gelir. Ancak bu zaman açıklaması için yeterli bir durumu göstermemektedir (Heidegger, 2001b: 23). Ayrıca şimdiki zaman anlayışından bahsetmek yani zamanı şimdilikler olarak görmek geçmişini yok saymak ve geleceği de henüz olmayan anlamında ele almak durumunu da gösterir. Bu da bize kavranılacak olanın şimdilik zemininde ele alınacağını vermektedir (Inwood, 2014: 101). Zamanı ölçülebilen bir durumda göstermek ya da zamanı belirli birimlere bölmek bize asli olan zaman anlayışından ziyade ontik bir zaman anlayışını göstermektedir. Ayrıca zaman bu anlamlarıyla Varlık üzerinde de bir egemenlik kurmakta ve şimdilerin sürekliliği ile de zaman sonsuz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Zaman bir ölçme olarak ele alınmakta ve sonsuz olmaklığıyla sanki insanı oluşturmakta olan bir anlayışta ortaya çıkmaktadır. Ancak “Zaman insanın ürünü olmadığı gibi insan da zamanın ürünü değildir. Ortada hiçbir ürün yoktur” (Heidegger, 2001b: 29). Bu yüzden zamanın Dasein’in varoluşsal yapısı ve Varlıkla olan ilişkisi bağlamında yeniden ele alınması gerekir. Dasein yapısı gereği mevcut-olanlardan ve diğer varolanlardan farklı bir şekle sahiptir. Dasein kendisini kendinden hareketle gösterebilir. Bu bağlamda Dasein’in kendisini gerçekleştirme ya da gösterebilmesi onun zamansallık içerisinde olmasıyla anlaşılabilir bir durumdur.

Dasein’in ölüme-doğru-Varlık olması ve kendisinin bütünlüğünde hakikatin farkına varması gelecek fenomeni temelinde anlaşılabilir. Gelecek bu noktada gerçekleşmemiş ancak ileride gerçekleşecek bir şimdi anlamında değildir. Gelecek Dasein’in temel varlık yapısında kendisinin farkına vardığı bir karşılaşmadır. Yani Dasein’in kendisinin farkına varması müstakbel olmasıyla (Heidegger, 2011a: 344-345). Gelecek anlayışı Dasein’in kendisine doğru olması anlamına gelmektedir. Ve gelecek Dasein’in olanaklarının bulunduğu ve otantikliğini gerçekleştireceği anlamıyla ele alınmaktadır. Bu yüzden kendisini kendinde gerçekleştirecek olan Dasein olanaklarıyla beraber geleceğe doğru olan bir varolardır.

Dasein kendisini zamansallıkla anlamlandırmaktadır. Ancak zamansallık Heidegger’de geleneksel olarak şimdi, geçmiş ve gelecek olan ve birbirinden kopuk bir biçimde ele alınmamaktadır. Çünkü bu anlayış sıradan bir zaman anlayışını oluşturmaktaydı. Bunun yanı sıra Dasein’in kendisini öncelemesi

zamansallık içerisinde asli biçimini gösterecek ve zamansallığın nelikliğini ortaya koyacaktır (Heidegger, 2011a: 346). Dasein'ın kendisini önelemesi gelecek üzerine temellenen bir yöndür. Ayrıca Dasein'ın bir şey içinde varolması onun geçmiş olarak kendisini göstermesi anlamına gelir. Dasein'ın beraber-olmaklık durumu ise şimdi üzerine temellenen bir durumdur. Ancak hem geçmişi hem de şimdiki geleneksel olarak ele almak Dasein'ın kendisini öneleme durumunu asli olarak açıklayamamak olur. Yani Dasein'ın kendisini önelemesi aslında zaman içinde ortaya çıkan bir durum olarak görülür. Bu da Dasein'ın varoluşsal karakterini bir mevcut-olma durumuna dönüştürmek anlamına gelecektir. Bundan dolayı Dasein'ın kendisini önelemesi veya tasarlaması gelecek üzerine temellenen bir boyutunu ortaya çıkarır ve varoluşsal olarak ilk anlamda gelecek olarak kavranmaktadır (Heidegger, 2011a: 347). Dasein bu anlamda kendisini gelecekte gerçekleştirebilecek bir şekilde göstermektedir. Bunun anlamı tamamlanmamış varlık olan Dasein'ın geçmiş ve şimdide kalmamasıdır. Geleceğe ait olmayan Dasein sıradan zaman anlayışında bir şimdilikler içinde asli varlık yapısından uzak kalacaktır. Şimdilikler içinde kalan Dasein bu noktada Varlığın hakikatini de gözden kaçıracaktır. Çünkü: “Varlığın hakikati zamansallıktır ve ancak zamansal açıdan anlaşılabilir” (Çüçen, 2012: 116). Dasein'ı asli zamansallıkla ele almak aynı şekilde Varlığında bu zamansallıkta kendisini göstermesi anlamına gelmektedir.

Heidegger, gelecek, geçmiş ve şimdi fenomenlerinin; kendi-kendine-doğru, geriye-doğru ve karşılaşmasını-sağlama karakterlerini açığa çıkardığını belirtir. Bu karakterler zamansallığı birer *ekstatikon* olarak meydana çıkarmaktadırlar. Zamansallık bu noktada ekstazların bir birliği halini almaktadır. Zamansallık önce bir varolan olan sonra kendi dışına çıkan bir şekilde olmayıp ekstazların birliği anlamındadır. Sıradan zamanın en belirgin özelliği, başlangıcı ve sonu belli olmayan bir şimdilikler dizisi şeklinde olmasıdır. İşte bu yüzden ekstazlar bu sıradan zaman anlayışını asli bir oluşa dönüştüren ve sıradan anlamından kurtaran asli zamansallığı dile getirmektedir. Ekstazların dile getirilmesinde de öne çıkan ve önceliğe sahip olan da gelecektir. Bu ekstazların bir üst üste yığılmasını ya da belirli bir sırada zamansallığı kurduğu durumu ifade etmemektedir. Tam tersine zamansallık her ekstazın asli biçimde eşit olduklarından meydana gelmektedir. Sadece meydana getirme noktasında zamanın ekstazları birbirinden farklılaşmaktadır. Bu da zamanın ekstazlardan hareketle belirlenmesinde kendisini göstermesiyle açıklanabilir (Heidegger, 2011a: 348-

349). Bu anlamda Dasein için asli olan zaman ekstazı gelecektir. Kendisine gelme ve kararlılığa ait olma olarak olanaklarını gelecekte bulmasından dolayı Dasein'in varoluşsallığı geleceğe aittir. Bu da Dasein için neden geleceğin ilk sırada ele alındığını göstermektedir. Ayrıca Dasein'in ölüme-doğru oluşu ve onun ölüme fırlatılmış varlık yapısı sonlu bir anlama sahip olduğu için, gelecekte bu anlamda sonlu bir şekilde anlaşılacaktır. Geleceğin sonlu oluşunun daha iyi anlaşılması Dasein'in hergünlük içindeki zaman anlayışının da konumuza dâhil edilmesi gerektiğini göstermektedir. Zamansallığın asli olarak çözümlenmesi bu yolla sağlanabilecektir.

Dasein hergünlük içinde aslında asli zamandan yoksundur. O başkalarıyla birlikte kendi beni'in çok uzağında kalmış ve herkesleşmiş bir durumdadır. Zamanı da bu herkesleşme olarak ölçülen bir şeymiş gibi anlar. Dasein için bu anlamda zaman birinin taşıdığı saat ya da sayılan şimdiler şeklindedir. Bundan dolayı zaman herkesleşen Dasein için ontik bir şekildedir (Heidegger, 2007: 91).

Hergünlük içinde Dasein kendisini kendinde gerçekleştirilmesi bakımından bir anlamaya sahiptir. Bu anlama ilgilenici bir biçimde olup, çoğunlukla "*ne ile ilgileniyorsa ondan hareketle*" kendini anlama demektir. Bu da ontik olan bir ilgilenme durumunu gösterir. Dasein ilgilendiği şeylerin anlamıyla kendi kendisine dönmektedir. Ve bu da kendisini bir beklenti içine sokması anlamına gelmektedir. Çünkü Dasein hergünlük içinde ontik bir gelecek anlayışında bulunmaktadır. Ontik olan gelecek anlayışı Dasein'i beklenti içinde bırakmaktadır. Dasein bu durumuyla bir şeyleri bekleyen bir varoluşa bürünmektedir. Beklenti ile Dasein beklediği durumların önceden ufkunu açmış bir halde olur. Bundan dolayı beklentiden ziyade Dasein'in daha asli bir yönü bulunmaktadır. Bu da ölüme yönelik varlıktır (Heidegger, 2011a: 357-358). Dasein hergünlük içinde kendisini ilgilendiklerinden hareketle kavramakta ve bunu bir beklentiye dönüştürerek ontik bir gelecek yapısında bulunmaktadır. Beklenti onu hergünlük içinde asli yapısından uzaklaştırarak kendisine yabancılaştırır. Bundan dolayı Dasein'in anlaması ilgilendiği şeylerden ortaya çıkan bir beklenti içinde değil; ölüme-doğru olan bir durumda geleceğe yönelik olmasıyla ele alınmalıdır. Ancak bu şekilde kendisinin olanaklarını bir beklenti içinde olmadan gerçekleştirebilir ve ontik gelecek durumundan da kurtulabilir. Ontik gelecekte kurtulması da Dasein'in asli zamansallık içerisinde otantik geleceğinde kendisini gerçekleştirilmesi gerektiğini gösterir.

Heidegger Dasein'ın gizli olanı açma kararlılığını ve anlamasını geleceğe yönelik bir yapı taşımasıyla beraber kendisinde şimdiye ait bir yapıyı da barındırdığını söylemektedir. Şimdi ile ontik anlamın dışında otantik şimdi durumunu kastetmektedir. Heidegger'in açıklamasıyla:

Sahih zamansallık içinde tutulan ve bu yüzden de sahii huzur denilen şeye biz içinde-bulunan-an diyoruz. Bu terimi, faal anlamda bir ekstaz olarak anlamak gerekir. Dasein'in kararlı olup da kapalılığı-açma-kararlılığı içinde tutulan ve mevcut durumdaki ilgilenebilir imkânlar veya koşullar olarak karşılaşılana Dasein'in kendisini vermesidir burada söz konusu olan (Heidegger, 2011a: 358).

Heidegger içinde-bulunulan-an ile Dasein'in geleceğe yönelik yapısı içinde kendisini 'an'da gerçekleştirdiğini vurgulamaktadır. Geleneksel anlamda şimdi olan zaman fenomeni Dasein'in kendisini keşfedemediği durumu dile getirirken otantik anlama sahip olan an ise Dasein'in geleceğe yönelik olan ve kendisini gerçekleştirdiği otantik bir anlama sahiptir.

Anlama ve bulunuşun zamansal yorumu bir bütünlük içinde zamansallıkta ele alınmıştır. Bununla beraber Dasein'in düşkünlük içindeki durumuna da değinmek gereklidir. Çünkü düşkünlük varoluşsal anlamda kendisini şimdide bulmaktadır. Düşkünlüğün açılmasında ele alınan lakırtı, merak ve müphemlik durumlarıydı. Düşkünlüğü zamansal olarak ele alırken de aynı durumlar devam edecektir. Ancak Heidegger bu noktada sadece merak durumunu ele alarak açıklama yapmaya çalışır. Bunun nedeni de düşkünlüğün zamansal olarak merak ile açıklanabilirliğidir. Merak diğer durumlara nazaran daha kolay bir yol teşkil etmektedir. Merak Dasein'in görmesi olarak tanımlanmıştır. Görmek dar anlamıyla gözün bir işlevi şeklinde ele alınmamalıdır. Görmek mevcut-olanlarla bir karşılaşma durumu ve bu karşılaşmanın şimdide olmasıdır. Karşılaşma merak ile Dasein'in şimdiye getirme durumu olarak kendisinin tutsağı anlamına gelmektedir. Bununla beraber doyumsuz bir şekilde yeni bir şeyi görmek, merakın ontik bir yapıda geleceğe doğru olduğunu göstermektedir. Dasein olanaklarından ziyade görülmeyeni doyumsuz şekilde kavramaya çalışmaktadır. Bu dur durak bilmeyen merakın şimdiyle olan bağlantısıdır. Bununla birlikte de ontik bir yapıya bürünmesiyle olanaklarından ve hakikatten uzaklaşan bir Dasein söz konusu olmaktadır. Hep yeni olanı isteyen Dasein ontik oluşunda olanaklarını gözden kaçırmaktadır (Heidegger, 2011a: 367-368). Dasein bu durumlarda asli zaman

anlayışının farkında olmadan sonsuz bir geleceğe yönelmektedir. Ve ontik bir yapıda bulunarak kendisinin farkında olamamaktadır.

Dasein hergünlük yaşantısı içinde kendisini bulamayan bir varolan olarak kendisini zamansallık içinde keşfetmektedir. Ve bu da zamansallıkta, Dasein'ın zaman noktasında varolmasıyla onun bir tarihselliğe de sahip olduğunu ortaya çıkarır (Taşdelen, 2008:157). Dasein dünya-içinde-varolan olarak ölüme doğru olan Varlıktır. Ölüm, Dasein'ın sonlu olduğunu göstermektedir. Ve bu da sonlu bir yapıya sahip olan Dasein'ın bütünlüğünün bir ucunu gösterir. Sonlu olan ucunun elbette diğer bir uca sahip olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu da Dasein'ın başlangıcı yani doğumudur. Dasein bu iki uç arasında bütünlüklü bir yapıya sahip olan ve varolan bir yapıdadır. Ancak Dasein bu iki uç arasında art arda oluşan deneyimlerin anlık gerçeklik toplamı olarak anlaşılmalıdır. Bunun yerine Dasein'ın bu iki uç arasında kendisi olarak *uzayıp gitmesi* söz konusudur. Dasein'ın başlangıçlı ve sonlu yapısı kendi varlığında yatmaktadır. Yani iki ucun arasında uzayıp gitmesi Dasein'ın kendisini öncelemesi ve kendisinden hareketle kendini gerçekleştirme yapısı üzerinde mümkün olmaktadır. Dasein bu şekilde başlangıcı ve sonluluğu ile bir irtibat halinde olmaktadır. Bu durumda Dasein asli zamansallığının temelinde bulunmaktadır. Dasein'ın asli zamansallıkta kendisini gerçekleştirmesi uzayıp gitmesiyle ve bununla beraber *tarihsel* olmasıyla açıklanacak bir yapıya bürünmektedir (Heidegger, 2011a: 396-398). Dasein'ın tarihselliği:

Sürmekte olan bir öznenen gelen bir dizi anlık deneyim değildir. Onun yaşanmışlığı, kendi ölüme doğru ilerleyip sonra yine doğumuna geri dönmesiyle, şimdideki o “görü anı”nda mevcut olan olasılıklardan birini kararlılıkla seçmesiyle ve ona “azimle” bağlı kalmasıyla gerçekleşir (Inwood, 2014: 148).

Heidegger, Dasein'ın tarihselliğinin bir zaman içinde olmasıyla oluşan bir tarihsellik bakımından ele alınmaması gerektiğini belirtir. Aksine Dasein, kendi varlığının durumunda zaten zamansal olduğu için, tarihsel olarak bir varoluşa sahiptir. Bununla beraber tarih Dasein için geçmişte kalmış olan, artık olmayan ve ulaşılamayan bir şekilde kendisini göstermemektedir. Onun için tarih, onun yaşadığı deneyimlerin geçmişte kalan haliyle beraber onun üzerinde etkisini devam ettiren deneyimleri şeklindedir (Heidegger, 2011a: 400-402). Klasik tarih anlayışının mazi olarak açıkladığı durumlardan farklı bir şekilde tarihseldir.

Zamansallık içinde ortaya koyduğu tarihsellik Dasein'in deneyimleri ve etkileri olarak görülebilmektedir. Bununla beraber Dasein tarihsel olarak geçmişe ya da maziye yabancı kalmamaktadır. Ayrıca Heidegger: Dasein'in deneyimleri olarak ele aldığı ve şimdide etkisini gösteren tarihsellik kapsamında Dasein'ı birincil olarak tarihsel görür. Bununla beraber Dasein dışında bulunan el-altında-olan gereçler ve doğa ikincil olarak tarihseldir. Tarihsel bir zemin hazırlanması nedeniyle doğa da bu ikincil tarihsel bağlamda ele alınmaktadır. Bundan dolayı Heidegger Dasein'a ait olmayan varolanlara dünya-tarihsel-olanlar demektedir (Heidegger, 2011a: 405).

Dasein hem kendine hem de kendi olanaklarına fırlatılmış bir varlık yapısına sahiptir. Bu durum dünya-içinde-varolmasıyla kendisini göstermektedir. Dasein fırlatılmışlığıyla dünya-içinde olur ve başkalarıyla birlikte varolmaktadır. Bununla beraber Dasein kendi yapısını herkes benliği içinde kaybetmiştir. Olanaklarını hergünlük içinde ontik olan bir tarzda anlamaktadır. Ancak Dasein kendisini-önceleyip kendisinde kendini konu edinmesiyle kapalılığı-açma-kararlılığına sahip olacaktır. Ve kendisine ait olanaklarını mirastan temin ederek açıklamaya başlamaktadır. Dasein kararlılık ile kendi olanaklarının farkına varır. Dasein ölüm olanağını fark ederek sonlu yapısının içinde olduğunu fark eder. Dasein sonluluğunun bilinci ile kendisine en yakın olan sonsuz olanaklardan sıyrılıp kaderinin basitliğine geri dönecektir. Heidegger kader ile Dasein'ın üstü örtülü olanı açma kararlılığı içinde yatan tarihselliğini vurgulamaktadır (Heidegger, 2011a: 407). Gelecek bu noktada bir miras olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve Dasein bu mirası bir vâris gibi beklemekte olan, kendisini gerçekleştirebilecek ve olanaklarını bulabilecek olandır (Steiner, 1996: 121). Dasein geleceğe doğru olan bir varolandır. Geleceğe yönelmesi ile geçmişi de kendisinde barındırması söz konusudur. Onun geçmişi bu bağlamda olup biten olarak değil tarihselliği ve anlamayı kendisinde barındıran bir yapıdadır.

Heidegger'in bu açıklamalarının tamamı aslında zamanın art ardalığının eksikliklerini Dasein'ın hergünlüğü üzerinden gösterme çabasıdır. Zamanı bir art ardalık olarak ele almak ve Dasein'ın ontik yapısında bu durumda kendisini herkesleştirmesi, hakikati kavrayamaması ve kendisini gerçekleştirememesine neden olmaktadır. Zaman bir öncelik bir sonralık durumları gibi birbirinden ayrılan bölümler olarak anlaşılmalıdır. Bu sıradan zaman anlayışı olmakla birlikte açığa çıkarmanın önünü kapatacak olan bir anlayışı içinde barındırır. Zaman hep şimdilerin toplamı da değildir. Çünkü şimdilere takılıp kalmak otantik

olarak hem geçmişten hem de gelecekte ayrı olmayı gösterecektir. Geleceğe yönelik olmayarak otantik varlıktan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde geçmişle olan bağın koparılması da tarihselliği ontik bir yapıda gösterecektir. Bu yüzden Heidegger zamansallıkta Dasein'in hem kendi olanaklarını hem de Varlığın hakikatini ele alabilecek bir yapıda olduğunu belirtir.

Heidegger Varlığın hakikatini ele alarak bunu Dasein üzerinden açığa çıkarmaya çalışır. Bununla beraber Heidegger ayrıca hakikat kavramını sonraki dönemlerinde sanat boyutuyla da ele almaktadır. Heidegger'in sanatla özellikle de şiirle ilişkisi onun sanatta hakikatin bulunduğu düşüncesini ele almasına neden olmuştur. Bundan dolayı sanat ile hakikat arasındaki bağlantıya da değinmek gerekecektir.

2.11. Sanat, Hakikatin Özü ve Neliği

Heidegger sanat ve hakikat ilişkisini açıklamaya çalışırken her zaman takındığı felsefi soruşturmayı gerçekleştirmektedir. Bu da hakkında çalışılacak olan konunun kökenine inmek ve oradan hareketle en doğru açıklamayı yapmaktır. Heidegger sanat ve hakikat konusunu sanat eserinin kökeni, eser ve hakikat, hakikat ve sanat analizi ile gerçekleştirmiştir. Biz de Heidegger'in bu analizine bağlı kalarak onun sanat ve hakikati nasıl ele aldığını açıklamaya çalışacağız. Ve sanat eserinin kökeni nedir? sorusuyla başlamak izleyeceğimizi yolu aydınlatacaktır.

Sanat eserinin kökeni dediğimizde burada ele alınan köken kavramı, bir şeyin hangi taraftan yani nereden ortaya çıktığı anlamındadır. Bir şeyin nereden ortaya çıktığı onun kaynağını göstermektedir. Sanat eseri hakkındaki soru da onun kaynağının ne olduğuna dair bir sorudur. Ve eser yaygın görüşte sanatçının bir ürünü olarak görülmektedir. Ancak sanatçı nasıl kendisini göstermektedir? Sanatçı kendisini çalışmasıyla yani eseriyle gösterir ve eser de sanatçıyı gösterir. Biri olmadan diğeri de olmamaktadır. Tek taraflı bir durum söz konusu değildir. Yani sanatçı ve eser bir bağlantı içerisindedir. Bununla beraber hem kendi içlerinde hem de karşılıklı olarak bir ilişkide bulunurlar ve bunu da gösteren sanattır (Heidegger, 1993b: 143). Yani sanat hem eser hem de sanatçı için bir nereden ve nasıl sağlamaktadır. Heidegger bu noktada sanatın ne olduğunu ya da nasıl olduğunu anlamak için: "Sanat aslında sanat eserinden açığa çıkmaktadır" (Heidegger, 1993b: 144) açıklamasında bulunur. Yani sanat, eserden yola çıkılarak

anlaşılabilir. Sanata, eserin üzerine giderek ve onun özünde yatanın anlaşılmasıyla ulaşabiliriz. Ve bu noktada ele alınacak olan da sanat eseridir.

Sanat eseri yapılmış olan bir şey veya bir nesnedir. Ancak sanat eseri kendisi dışında başka bir şeyi de kamuya açıklar. Yani başka bir şeyi söylemektedir ve bu bir *alegoridir*. Bu anlamda sanat eserinde başka olanla bir araya gelme söz konusudur. Bir araya gelmek Yunancada “*symballein*”dir. Yani eser simgedir anlamındadır (Heidegger, 1993b: 145-146). Sanat eseri bir nesnedir demek ile Heidegger nesnenin nesneselliği konusunu ele alır ve nesneselliğin üç yapısını açıklar: özelliklerin taşıyıcısı olma, bir dizi duyu halinin birleşimi olma ve biçimlenmiş madde olması. Ele alınan bu durumlar Varlığın tarihi boyunca bir iç içe girmişlik durumdadırlar. İç içe geçmeleriyle de bunlardan nesne, araç ve eser anlamlarıyla söz edilmiştir. Ve bu da bir düşünce yapısını doğurmaktadır. Bu düşünce yapısı nesne, araç ve eser hakkında değil bütün varolanlar hakkında olan bir düşünmedir. Düşünme bu durumda varlığa bağlı bir hale gelmektedir. Böylece hâkim olan düşünme nesnenin nesneselliği, aracın araçsallığı ve eserin eser olmağına dair karakteri engelleyen bir düşünme biçimine yol açmaktadır (Heidegger, 1993b: 156-157).

Heidegger, nesnenin nesnesel olarak kendisinden nadir olarak bahsettirmesini, Batı düşüncesinin varolanın varlığını ele alması yüzünden görmektedir. Bu açıklamayla Heidegger’in dikkat çektiği bir nokta, nesne yorumunda madde biçim temelinde özsel bir yerin bulunmasıdır. Nesne belirlenmesi aracın araçsallığının bir açıklamasından meydana gelmesi olarak anlaşılmaktadır. İnsan üretimi ile varlığa dönüşen araç, insan zihnine yakın bir yerdedir. Bununla beraber araç, nesne ile eser arasında özel bir konuma sahiptir. Bu konumdan yola çıkılarak nesnenin nesneselliği öncelikle aranır. Nesnenin nesneselliği ve eserin eser oluşu bu şekilde açığa çıkarılabilir (Heidegger, 2011b: 25-26). Heidegger bu noktada hangi yolun aracın araçsallığına götüreceği sorusunu dile getirir. Yani araç hakikatte nedir? Heidegger bunu felsefi bir kuramdan sakınarak basit bir şekilde açıklamaya çalışır.

Heidegger araç olarak basit bir çift pabuç örneğinden yola çıkmaktadır. Bu aracı betimleye ihtiyaç yoktur. Çünkü bu araç herkes tarafından bilinir. Ancak Heidegger doğrudan bir açıklama yapacağını söylemekte ve bunun için görsel bir açıklama olarak Van Gogh’un ünlü “Köylü Pabuçları”ndan yola çıkarak bu aracı açıklamaya çalışmaktadır. Eserde bulunan pabuçlar birer araç olarak orada ele

alınmaktadır. Ancak aracın araçsal varlığı hizmetselliğinde kendisini göstermektedir. Yani tarlada çalışan kadın pabuç hakkında nasıl düşünürse pabuç o oranda gerçek olur ve kadına hizmet eder. Bunun anlamı; pabuç kadının işinde kadının düşüncesinde ne kadar az yer kaplar ve onu az meşgul ederse, o oranda gerçek olur. Aracın araçsal varlığı kendisini bu şekilde açığa çıkarır. Van Gogh'un resminde bulunan pabuç bu noktada çevrece boş, bir yere ait olmayan bir yapıda görülmektedir. Farkında olmadığımız bir mekân görünmektedir. Bir çift pabuç dışında bir şey yoktur. Ancak pabuç gerecinin sunduğu şey, toprağın ve tarlanın zahmetli şeklinin ortaya çıkmasıdır. Pabuç tabanında tarla yolundaki yalnızlık kendisini hissettirir. Pabuç aracıyla ekmeğin güveni, sıkıntının geçtiği sevinç, doğumla gelen çalkantılar ve ölümün getirdiği korku hissedilir. İşte bu yüzden pabuç aracı yeryüzüne aittir ve köylü kadının dünyasındadır, ona aittir (Heidegger, 2011b: 26-27).

Pabuç hakkında yapılan bu açıklamalar tablodan çıkanlar şeklindedir. Bununla beraber bu aracı kullanan onu yalnızca araç olarak kullanmaktadır. Bu da aracın araç varlığının hizmetini göstermektedir. Araçsal olanın hizmeti de onun güvenilirliğidir. Yani köylü kadın aracın araçsallığı ile kendi dünyasının yapısını, bilincini fark etmektedir (Heidegger, 2011b: 28). Bu açıklamalarla aracın kullanımı onun güvenilirliği ile ilişkisini göstermektedir. Bu da aracın ne olduğunu görmemize yardım etmektedir. Araç araçsallık olarak yeryüzüne aittir ve araçsal olması da güvenilirliğinde bulunmaktadır. Aracın araçsallığı Van Gogh'un tablosundan hareketle çıkardığımız bir açıklama olmaktadır.

Heidegger Van Gogh'un köylü pabuçları resminde aracın bir hakikat içerisinde olduğunu ve kendisini açıldığını belirtir. Yani pabuçlar bir hakikat içindedir. Bu onun gizini-açma durumudur. Yunanlılarda gizini-açma durumu "*Aletheia*" olarak açıklanmaktadır. Ve biz bunu hakikat olarak kavramakta ancak bunun hakkında yeterli bir düşünce içinde bulunmamaktayızdır. *Aletheia* bu gizini-açma yapısını ortaya çıkarır. Ve bununla beraber de hakikat kendisini eserde göstermektedir (Heidegger, 1993b: 161-162). Varolan kendisini hakikat olarak esere koymaktadır. Koymak ile kastedilen durmaktır. Yani hakikat varolanın ışığının eserde istikrarıdır (Heidegger, 1993b: 162). Yani sanat eserinde varolanın hakikati kendisini göstermektedir. Bu da sanat eserinin bir hakikat içinde olduğunu gösterir. Sanat bu bakımdan bir nesne durumunun dışında kendisini göstermeye başlamaktadır. Yani "Sanat, Varolanın Varlığının açılmasıdır" (Heidegger, 2014: 152).

Sanat eserinin kökeni sanatın kendisidir. Ve sanatta gerçek sanat eserinden başka bir şey değildir. Bu yüzden de eserin gerçekliği ele alınmalıdır. Farklı şekillerde sanat eseri nesnellliğini göstermektedir. Ancak bu geleneksel nesne kavramıyla ele alınacak bir durumda değildir. Çünkü bu anlam içinde kalırsak eserin eser varlığını kapatmış oluruz. Yapılacak olan şey eserin kendi kendisinde saf bir süreçte ele alınmasıdır. Eser ancak böyle anlaşılabilir. Çünkü eser genellikle bir pazarlama nesnesi olarak ve koleksiyonlarda sergilendikleri için onların yapısında da ele alınmaktadır. Bu ele alma eserin kendisine farklı içerikleri de katmaktadır. Eser bu durumda hakikatinden koparılmış bir şekilde görülmektedir. Ve böylece eser dünyasız bir hal almaya başlamaktadır. Bundan dolayı da Heidegger eserin dünyasının yok olduğunu, çöktüğünü dile getirir (Heidegger, 1993b: 165-166). Eserin dünyasının yok olması ya da çökmesi artık eserin eskisi gibi olmadığını göstermektedir. Onunla karşılaşırız ancak bu onun hakikatini kavradığımızı göstermez. Çünkü eser bu çöküş ile geçmişte kalmış bir yapıdadır. Eser artık pazarlama nesnesine dönüşmüş ve bir koruma altında kalmaktadır. Eserin hakikati ile değil, nesne olmağı ile eser kendisini gösterir. Bu da eserin eser varlığından kopuşudur. Bütün eser endüstrisi bu durumda eserin nesne varlığını ele almakta ve hakikatini gösterememektedirler (Heidegger, 1993b: 166). Bundan dolayı Heidegger, eseri bir ticaret nesnesi ya da koruma altında olan bir nesne olarak kendisine ait olan anlamlardan kurtarmamız gerektiğini belirtir. Eser eser varlığını yani kendisini kendinde saf bir biçimde göstermediği için bu durumdan kurtulmamız gerekmektedir.

Eser, eser varlığını kendi kendisinde açan bir alana sahiptir. Eser kendisini yalnızca bu tür bir açmada göstermektedir. Hakikatin meydana gelmesi de kendisini bu şekilde gösterecektir (Heidegger, 1993b: 167). Heidegger, eser varlığının anlamını bir dünya kurmak olarak açıklamaktadır. Dünya ile kastedilen, mevcut olanların sayısı ya da bilinen veya bilinmeyen nesnelere bir toplamı değildir. Zihinde oluşturulmuş ve mevcut-olanları açıklamak için tasarlanmış bir şey de değildir. Ayrıca karşılaştığımız ve önümüzde duran bir durum olarak da anlaşılmalıdır. Dünya kendisini açandır. Nesneden daha fazla varolandır. Dünya, içinde yaşadığımız kararlar aldığımız, sorular sordığımız kendisini açmasıdır (Heidegger, 1993b: 170). Bununla birlikte eserin eser oluşu bir boşluğu oluşturmaktadır. Bu onun açıklığı ortaya çıkarmak ve bir dünya teşkil etmesidir. Eserin kendisini koyduğu yerde bununla birlikte yeryüzüdür. Yeryüzü gizli olan ve açığa çıkandır. İndirgenemez olan yeryüzü, zahmetsiz olan ve yorulmaz olan bir

tarzdadır. Tarihsel olarak insan kendisini ve yurdunu yeryüzünde, dünya içinde kurmaktadır. “Bir dünya kurarken de eser yeryüzünü göstermektedir” çünkü yeryüzü kendisini gizlemektedir. Eser bir üretme olarak dünya kurarken yeryüzünü açığa çıkarmaya çalışır. Bunu da eser kendisini yeryüzüne koyarak yapar ve bir üretimle kendisini yaratmaktadır (Heidegger, 2011b: 40-42).

Eser hem dünya kurması hem de yeryüzünü ortaya çıkarması ile iki önemli özelliğe sahip olmaktadır. Eser varlığında bu iki özellik birbirinden ayrılmaz bir yapıdadır. Ancak varlık açısından farklıdırlar. Dünya kendisini yeryüzü üzerinde kurmaktadır. Ve yeryüzü de dünya içinde kendisini yükseltir. Dünya yeryüzü üzerinde bir dinleme şeklinde olarak onu aşmak çabası içinde bulunmaktadır. Dünya kendisini açma çabası içinde kapalı olanda barınmak istememektedir. Ancak yeryüzü de gizli olmak durumunda bir barınak gibi dünyayı içine almaya ve kendisinde tutmaya çalışmaktadır (Heidegger, 1993b: 173-174). Bununla beraber eser yeryüzünü üretmesi ve bir dünya kurması ile çatışmayı başlatır. Çünkü eser eser varlığını bu çatışma sırasında ortaya çıkaracaktır. Yani hakikat bu çatışma arasında bulunmaktadır (Heidegger, 1993b: 175). Heidegger hakikatin tam da kendi gibi olduğunu belirtir. Hakikat, kendisini açan ve gizleyen çatışmasında göstermektedir. Kendisini gizleyen dünyadan yükselir, aynı zamanda kendisini açan dünya da yeryüzünün üzerinde kendisini inşa eder. Bu yüzden hakikatin kendisini ortaya koyduğu eserin eser varlığıdır. Dünya kurması ve yeryüzü üretmesi eserin bütünde varolanın hakikatini bu çatışmada göstermesi olarak anlaşılır. Hakikat bu anlamda eserde kendisini gösterir. Böylece eseri olduğu gibi kavramak hakikate ulaşmamızı sağlayacaktır (Heidegger, 1993b: 180-181). Eser, dünya ve yeryüzü arasındaki bir çatışma halinde hakikati gösterebilmektedir. Van Gogh’un tablosunda bir sakinlikten bir çatışma sırasına geçişte hakikatle ortaya çıkmıştır. Bir gizli olma durumu aslında kendisi içinde hakikati barındırma durumu olmaktadır. Eser eser varlığını bu şekilde açığa çıkarmakta ve hakikat içinde bulunmaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda Heidegger: sanatın, sanatçı ve sanat eserinin kökeni olduğunu ve varlığın geldiği yerinde köken olduğunu tekrar ifade etmektedir. Bundan dolayı da sanat kendisini gerçek eserde göstermektedir. Eserin gerçekliği ise hakikatin kendisini eserde göstermesidir. Bu durum ise eser ile ortaya konulan dünya ve yeryüzü arasındaki çatışmadır. Eserin gerçekliği de kendisini sanatçının yaratmasına dayandırmaktadır. Yaratılmış varlığı, sanatçının yaratma sürecinden hareketle anlayabiliriz (Heidegger, 1993b: 182-183). Yaratma

bir ortaya çıkarma olarak düşünülmektedir. Ancak bu durumdan daha farklı bir yapı bulunmaktadır. Çünkü yaratmanın ortaya çıkma durumu araç olarak bir şeyin ortaya çıkmasında da kullanılmaktadır. Araç olarak yaratma ise bir sanat eseri boyutunda kendisine yer edinmemektedir. Bu durumu daha iyi anlamak için Yunanca kelime köküne bir geri dönüş yapmak gerekir. Yunanlılarda sanat ve el sanatı için kullanılan kelime *tekhne*'dir. Bununla beraber sanatçı ve zanaatkâr içinde *techne*'den türeyen *technites* (teknisyen) kavramı kullanılmaktadır (Heidegger, 1993b: 183-184). Yunanlılarda kullanılan *tekhne* terimi sanat ve el sanatını açıklasa da yetersiz bir anlama sahip olmaktadır. Çünkü *tekhne* sanat ve el sanatı anlamının dışında bir anlama sahiptir. *Tekhne* kavramı bu anlamların dışında daha çok bir bilmeyi işaret etmektedir. Bilmek bu noktada en geniş görmenin varolanı bilmesi şeklindedir. Yunan düşüncesinde de bilmenin özü *aletheia* anlamında olan varlığın açığa çıkarılmasıdır. Bu yüzden *tekhne* deneyimlenmiş bir bilgi olarak, varlığın açığa çıkarılmasını göstermektedir. Bundan dolayı *tekhne* yapım durumunu ifade etmekten uzaktır. Bu bağlamda sanatçı bir zanaatkâr olarak tekniker değildir. Ancak ikisi de yaratma noktasında ele alındıkları için tekniker olarak adlandırılmışlardır (Heidegger, 1993b: 184). *Tekhne* kelimesi ile sanatçı bir yaratma noktasında araç değil eser ortaya koymaktadır. Ve bu sanat eserinin yaratımı olarak onun hakikati ortaya çıkarma çabasıdır. Bu yüzden sanatçı zanaatkârdan ayrı bir anlam içersinde yaratmayı gerçekleştirmektedir. *Tekhne* hakikatin açığa çıkması olarak Heidegger tarafından ele alınmaktadır. “Sanat eseri üretilen ya da yeniden düzenlenen bir yapı değil, aksine varlığın hakikatini gösterdiği için sanat eseridir. Bundan dolayı sanat eseri bir yaratmadır” (Şan, 2017: 261).

Heidegger'e göre hakikat, aydınlıkta ve gizlemede ortaya çıkan çatışmada kendisini gösterir. Hakikat çatışmada kendisini yönlendirerek ortaya çıkarır. Bu da varolanda hakikatin kendisini etkili kılmasıdır. Varolana yönelik hakikat bu noktada esere yönelme eğilimi taşır. İşte bu durum da varolanın içinde hakikatin kendisini gösterme olanağıdır. Kendisini gösteren hakikat de eserin yaratma durumunu ortaya çıkarır (Heidegger, 1993b: 185-186). Heidegger hakikatin kendisini eserde kurduğunu belirtir. Hakikat dünya ve yeryüzü arasında ya da açıklık veya gizlilik arasındaki muhalefette kendisini bulmaktadır. Bundan dolayı hakikat ikisi arasında çıkan çatışmada kendisini kuran bir yapıdadır. Çatışma ile ortaya çıkan bir kopma ya da bir uçurum, birbirinden ayrılma söz konusu olmamaktadır. Çatışma birbirlerine ait olan ve karşı karşıya kaldıkları bir birliği

temsil etmektedir. Bu yalnızca bir yarığı kendisinde gösteren yapıdır. Yarık ikisinin birliğini temelinde barındırma noktasını göstermektedir. Yeryüzü bu yarığı kendisine çekmeye çalışır ve yarık açıklığa yönelir. Yarığa getirilmiş olan ve yeryüzüne yönelinen bir çatışma görülür ve buna da *biçim* denilmektedir. Bununla beraber biçim içerisinde belirlenmiş hakikatin varlığı bize eserin yaratılmışlığını vererek sanat ve zanaatı birbirinden ayıran noktayı da göstermektedir (Heidegger, 1993b: 187-188). Eser kendi içinde bir biçim olarak ne kadar durursa yani kendisi dışındaki ilişkileri ne kadar açık ve saf olursa hakikati o denli açığa çıkaracaktır. Böylelikle de kapalı olan açıklanır ya da şimdiye kadar açık olarak ele alınanlar yeniden açıklığa kavuşur. Bunu alışa gelmiş tutum ve davranışların dışında kalarak yapmalıyızdır. Böyle yaparak eseri eser kılar ve eseri koruruz. Bu da eserin yaratılmışlığında kendisini gerçek olarak ortaya koymasındır (Heidegger, 2011b: 63).

Heidegger sanatı, hakikatin ortaya çıkması ve oluşması anlamına geldiğini belirtir. Yani sanat, hakikatin eserde kendisini göstermesidir. Bu da varolanın açık bir şekilde ortaya çıkarılması olarak yaratılmışlığı anlamına gelmektedir. Heidegger'in açıklamasıyla "*Bu yüzden sanat, eserin gerçekliğini koruyan yaratıcılıktır.*" Bundan dolayı hakikat eldeki mevcut-olanlardan ya da alışa gelmiş olandan yola çıkılarak anlaşılabilir bir şey değildir. Hakikat, varolanın açıklık içerisinde aydınlanması ve açıklanması olarak fırlatılmışlık yapısında gerçekleşmektedir (Heidegger, 1993b: 196).

Heidegger'e göre varolanın açığa çıkarılması, hakikatin kavranılması en yetkin şekliyle şiir aracılığıyla gerçekleşir. Sanatçı ve sanat eserinin sanatta zemin bulması, hakikatin kendisini göstermesidir. Bu da sanatın şiir yapısından, her şeyden farklı olan açık bir yer belirtmesiyle oluşmaktadır. Şiir, başıboş bir düşünce, hayal ürünü tasarımlar ve gerçek olmayana doğru olan anlamında değildir. Şiir hakikatin, geniş anlamıyla açığa çıkarmanın bir tarzıdır (Heidegger, 2011b: 68-69). Heidegger bunun yapısını dil ile açıklamaktadır. Dil, varolanların varlığını açıklığa getirmektedir. Dilin olmadığı noktalar açıklıktan mahrumdurlar. Ancak şiir varlıkları bir tasfiye etme durumunu da göstermemektedir. Dilin esası varlığı ortaya çıkarmaktır yani hakikatini göstermektir. Yani bir söylemdir ve söylemin kendisi de şiirdir. Bununla ulaştığımız nokta da "*Dilin esas anlamıyla şiir*" olduğudur. Heidegger bu açıklamalarla hakikatin kendisini esere koymasıyla sanatın asıl olarak şiir noktasında öncel olduğunu belirtir. Kendimizi alışıla gelmiş olandan kurtarmak ve eserdeki açıklığa ulaştırmakta bize şiirsel olanı

gösterecektir. Sanatın varlığı bu noktada şiir olmaktadır. Şiirin özü de hakikati kurmaktır (Heidegger, 1993b: 198-199). Heidegger kullandığı kurmak kavramını armağan (gift), kurmak ve başlangıç durumlarıyla ele almaktadır. Ve kurmak kendisini koruma anlamıyla göstermektedir. Kurmak her noktada aslında bir korumayı gösterir. Yani hakikatin olduğu gibi ele alınmasını, önceden verili olanı ya da eser üzerinde hâkimiyet kuranın yok edilmesi gerekir (Heidegger, 1993b: 200).

Heidegger biçim olarak ortaya çıkan hakikatin şiirsel tasarımda bir boşluk ya da belirsizliği kendisiyle ortaya çıkardığını kabul etmemektedir. Aksine hakikat bir koruyuculara ya da tarihsel olan insanlığa doğru bir fırlatılmışlıktır. Bu yüzden asla karışık, belirsiz bir anlamda değildir. Bundan dolayı şiirsel tasarım fırlatılmışlığın bir açığa çıkarılmasıdır (Heidegger, 1993b: 200). Bununla birlikte armağan ve kurmak, kendi içlerinde dile getirilmeyen bir başlangıç yapısını barındırırlar. Dile getirilmeyen başlangıç bir fırlatılmışlık olarak ileri bir atılımın kendisidir. Çünkü başlangıç farkına varmadığımız, gizli olarak sonu kendisinde barındırır. Yani şiir olarak sanat, hakikatin çatışmasının devamını kurmadır. Başlangıç olan bir kurma işidir. Bu durumda kurulmayı isteyen varolan kendi tarihsel varlığını elde eder. Sanat bir başlangıç ise, tarihe bir neden durumu oluşturur. Tarih bu başlangıç ile yeniden başlar. Bunun anlamı klasik tarih tanımı değil kendi verili olanlarına yönelme olarak vazgeçtiklerine yönelme anlamıdır. Yani sanat kendisini tarihsel bir yapıda gösterir ve hakikatin yaratıcı konumudur. Bu noktada sanat şiirdir ve tarihi kurarak da tarihtir. Yani tarihin temelini oluşturmaktadır (Heidegger, 1993b: 201-202). Yani en genel anlamıyla sanat, şiirsel olanda gizli olanın açığa çıkmasının her alanına nüfus etmektedir (Heidegger, 1998b: 81).

Heidegger'in terminolojisinde hakikat klasik felsefe geleneğinin doğruluk teriminin yerine ikame edilmiş olmakla birlikte onunla aynı anlama gelen bir sınırlılıkta değildir. Özellikle erken döneminden itibaren temel sorunlarının başında gelen hakikatin neliği soruşturması bir bakıma bütün metinlerinde kendisine gizli veya açık bir yer bulmuştur. Bununla birlikte onun hakikat değerlendirilmesinde ciddi bir farklılaşmanın da bulunduğu görülür. Erken dönemin temel metni ve başyapıtı olarak değerlendirilen *Varlık ve Zaman*'da hakikatin kendisini Dasein'in varoluşunda ifşa edişi öne çıkarılırken, geç döneminde daha gizemli bir hakikat görüşünün öne çıktığı göze çarpar. Bu

noktada özellikle *Hakikatin Özü Üzerine ve Felsefeye Katkıları*'daki düşünüş oldukça dikkat çekicidir.

Hakikatin Özü Üzerine'de Heidegger hakikatin hem açılıma hem de gizlenme olduğunu ifade eder ve onda paradoksal bir durumun bulunduğunun altını çizer. Burada Heidegger'in geç dönem felsefesindeki Varlık-Hiçlik üzerine düşüncelerinin belirleyiciliği dikkat çekicidir. *Metafizik Nedir?* ile başlayan süreçte Heidegger sıklıkla klasik gelenekte zıtların birliği olarak kabul edilen temel tez üzerine düşünür ve Hegel'e referansla Varlığın hiçlik, hiçliğin en nihayetinde Varlık olduğu düşüncesini ortaya koyar. Bu bağlamda Aristotelesçi kökenden gelen ve kendisinin de *Varlık ve Zaman*'da vurguladığı şekliyle "Varlık ve hakikat birdir" düşüncesiyle birlikte düşünüldüğünde hakikat; gizlenme, saklanma anlamlarına gelecektir. Zıtların birliği düşüncesinin Heideggerci hakikat görüşü bağlamında beraberinde getirdiği en önemli sonuç 'hakikat, hakikat olmayandır' şeklinde olacaktır.

Bu soruşturmanın kökenleri *Varlık ve Zaman*'da görülmekle birlikte belirgin olarak ortaya çıkması daha çok geç dönemde söz konusu olmuştur. Hakikat ve hakikat olmayan bağı bir yönüyle Dasein'in varoluşunun tamamlanışının ölüme bağlı olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bu doğrultuda Heidegger Varlığın açığa çıkışında sanatın önemine dikkat çekerken bir yönüyle hakikatin kendisini faş edişindeki çokluğa ve kestirilemezliğe işaret etmiştir. Özetle Heidegger hakikat ve varlık bağının felsefenin en temel problemi olduğunu bütün felsefesi boyunca gösterirken Varlığın ve elbette aynı zamanda hakikatin ele geçirilemez olduğunu da ortaya koymaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Heidegger'in fenomenolojik ontoloji olarak adlandırdığı Dasein soruşturması temeli itibariyle bir hermeneutik çabadır. Bu nedenle hermeneutik gelenekte olduğu üzere Heidegger'de hakikati, yaşamın gerçekliği içinde ve dünya-içinde olmak üzerinden kurmaya girişmiştir.

Felsefe tarihinde her zaman soruşturma konusu olagelen doğruluk ve hakikat kavramları geleneksel anlamlarla birlikte zaman zaman önemli bazı çıkmazlara konu olmuştur. Yapılan açıklamalar ya özneyi merkeze alan ya da nesne merkezli olan bir doğruluk ve hakikat anlayışını günyüzüne çıkarır. Edmund Husserl'e kadar gelen özne-nesne bağlantısı ya da özne-nesne düalizmi Husserl'de yeni bir yöntem gerekliliğini dayatmıştır. Husserl, hem felsefe hem de doğruluk hakkındaki açıklamaları yetersiz görmüş ve bunlara gerekli değeri verme çabası içerisine girmiştir. Husserl bu amacını da bir yöntem olarak ortaya koyduğu fenomenolojik yöntemiyle gerçekleştirmeye çalışır. Fenomenolojik yöntem felsefeyi kesin bir bilim haline getirecek olan bir yöntem olmasıyla beraber doğruluk hakkında yapılan açıklamaları da değiştirecektir. Doğruluk kendisini değişen ve öznel olan bir şekilde değil; fenomenolojik yöntemle beraber nesnel ve herkes için geçerli olabilecek bir yapıda gösterecektir. Husserl, bu doğrultuda bilinci merkeze alınarak fenomenolojiyi epistemolojik bir eksende kurarak gerçekleştirilmeye çabalamıştır. Husserl'in amacı fenomenolojik olarak "*Şeylerin Kendisine dönmek*" ve onları olduğu gibi ele alarak içsel anlamı, yani doğruluğu ortaya çıkarmaktır. Doğruluk epistemolojik bir anlayış çerçevesinde açıklanmaya çalışılmakta ve bir bilim temelinde ele alınmaktadır.

Husserl'in fenomenolojik yönteminden etkilenen Heidegger, hocası Husserl'in "*Şeylerin kendisine dön*" çağrısını benimseyerek doğruluk hakkında yapılmaya çalışılan Varlık ve hakikat alanına taşımıştır. Geleneksel Varlık anlayışlarının bir yıkımını gerçekleştirmeye çalışarak felsefesini fenomenolojik ontoloji olarak yeniden şekillendirmiştir. Heidegger, Varlık Nedir? ya da Varlığın anlamı nedir? sorularıyla bir hakikat arayışı içerisine girmektedir. Husserl'in fenomenolojik öğretisinin epistemolojik yanı kendisini Heidegger'de temel ontoloji olarak gösterir. Bu bağlamda hocası Husserl'den kopan Heidegger kesin bir bilim ve genel bir doğru anlayışını ortaya koymak yerine; Varlığı temele alarak hakikat soruşturması içerisinde yol almıştır. Heidegger'in ontolojik olarak ortaya koyduğu fenomenolojisi bir hakikat arayışı olarak karşımıza çıkar. Hakikat arayışı

bilinçli bir yapıya sahip olan Dasein soruşturmasıdır. Heidegger'in Dasein soruşturması Husserl'de bulunan epistemolojik bir anlayışın dışında ontolojik bir arayış olarak karşımıza çıkar. Çünkü Dasein hem nesnelere yönelmesi hem de kendisi dışında bulunan diğer Dasein'larla ilgisi ile epistemolojik bir sorgulama içerisinde değildir. Dasein'in yaptığı şey Varlığı temele alarak hem kendisini gerçekleştirmek hem de hakikati açığa çıkarmaktır.

Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi hakikatin açığa çıkması noktasında kendisini zamansallık içerisinde göstermektedir. Dasein'in bir zaman içerisinde yaşaması hakikati ve kendisini kavramasını gösterir. Bu bağlamda ona göre, Varlık ve Zaman birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz. Ayrıca Heidegger'in hakikati arama çabası yalnızca Varlık temelinde kendisini göstermez. Heidegger'in sanat hakkındaki düşünceleri de bir bakıma hakikatin her yerde olduğunu ve gizli kalmışlığını göstermektedir. Bu yüzden Heidegger ontolojik hakikat soruşturmasında Husserl'in epistemolojik değerlendirmesini geride bırakarak metafiziğe güçlü bir dönüşü beraberinde getirmiştir.

Heidegger bu doğrultuda daha çok presokratik felsefeye referansla bir varlık anlayışını merkeze oturtur. Bu referans kendisini Parmenides ve Herakleitos'ta Varlığın merkeze alınarak sorgulanması şeklinde göstermektedir. Varlığın anlamını ortaya çıkarabilmek için Varlıktan yola çıkılarak hermeneutik bir fenomenolojik ontoloji yaklaşımının benimsenmesi gerektiğini gösterir. Heidegger'in presokratik referansları Varlığı nasıl ele almamız gerektiğini de gösterir. Presokratiklerin Varlık hakkındaki sorgulamalarının da bir tamamlanmışlık olmadığını belirten Heidegger, felsefesini yeniden sorgulama etkinliği şeklinde ortaya koyar. Çünkü hem Parmenides hem de Herakleitos'un Varlık hakkındaki açıklamalarının zıtlığı Varlık hakkında açık bir anlamı ortaya koymaz. Bundan dolayı Varlık hakkında açıklamalar anlamı ortaya çıkarmak yerine bir gizleme olarak da kalmıştır. Heidegger Varlığı temel alarak bu gizlenmeyi ya da örtmeyi ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

Heidegger Varlığa dair sorunun Dasein tarafından ele alınabilen bir soru olduğunu belirtir. Varlık sorusunu ele alan Dasein bir anlama içerisinde bunu gerçekleştirmeye başlamaktadır. Dasein'in anlaması hergünlük yaşantısında hem kendisini hem de kendisini çevreleyen dünyasını bilmeye yöneliktir. Dasein'in anlaması ile birlikte onun yoruma sahip olduğu da açığa çıkmaktadır. Yoruma sahip olan Dasein kendisini sözcüklerle ifade edebilecek bir yaklaşımla gösterir.

Heidegger sözcüklerin ortaya çıktığı noktayı da dil olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla hakikatin ortaya çıkışı sözcüklerle birlikte dil aracılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle “Dil varlığın evidir”. Çünkü Dasein, hakikati açığa çıkarmak için dilin alanında, dil evreninde olmak zorundadır. Zira ele alınan Varlık ve hakikat bilişsel bir süreç içerisinde kalmayarak dilde açığa çıkar. Hakikatin dilde kendisini açıklaması da dili Varlığın evi yapmaktadır. Dil olmadan Varlığın anlaşılması ve hakikatin ortaya çıkması olanaksız görülmektedir. Varlığın anlamının sorgulanması ve hakikatin ortaya çıkarılması dil ile olanaklı olmaktadır. Heidegger’in dil ve hakikat arasındaki bu bağlantısı hermeneutik bir yolla kendisini göstermektedir. Hermeneutik çaba Heidegger fenomenolojisinde logosun söylem anlamı ile bir bağlantı içerisinde. Dil ile hem yorum hem de anlama gerçekleştiğinden Heidegger fenomenolojisinin bir hermeneutik felsefe olduğu söylenebilmektedir. Hermeneutik ile Dasein’in kendisini anlaması ve Varlığı ele alarak hakikati anlayabilmesi mümkün olmaktadır.

Heidegger, Dasein’in Varlığa dair soruyu ele alan olduğunu belirtmesiyle birlikte, Dasein’in içinde yaşadığı dünyada kendisi olmadığını da söylemektedir. Dasein hergünlük yaşantısı içinde kendisini ve Varlığı kendinde mesele etmeyen bir durumda bulunmaktadır. Heidegger bu durumu Dasein’in ontik yapısı şeklinde açıklar. Dasein Varlığı ele alabilecek olan varolan olmasıyla birlikte aslında kendisine yabancılaşmış bir halde kendisini hergünlük durumunda gösterir. Dasein başkalarıyla birlikte yaşamakta ve bir kamu dünyası içerisinde yaşamını devam ettirmektedir. Ancak Dasein sadece ontik bir yapıya sahip varolan değildir. Ontik yapısının dışında kendinde kendisini mesele edinen ve Varlığı ele alan tarafı da bulunmaktadır. Heidegger bu mesele etme durumunu da otantik yapı olarak ele alır. Bu da aslında Dasein’in hem ontik hem de otantik bir varlık durumunda olduğunu göstermektedir. Dasein ontik yapısında asli bir hakikat sorgulaması içerisinde bulunmayıp bir hakikat içerisinde olduğunu zannetmektedir. Ancak bu hakikat asli bir yapıda kendisini göstermemektedir. Hergünlük durumunda herkesleşen bir varlık halinde olan Dasein’in içinde bulunduğu hakikat, asli anlamının dışında kendisini göstermekte ve bir hakikatsizlik durumunda anlaşılmalıdır. Heidegger bu noktada Dasein’in ontik yapısında karşılaştığı hakikat ya da hakikatsizlik durumunun otantik yapısıyla aşılabileceğini belirtir. Bundan dolayı Dasein hem kendisinin hem de Varlığın hakikatini ancak otantik yapısında açımlayabilecektir.

Heidegger'in Dasein'in anlaması ve yorumlaması olarak ele aldığı hakikat, kendisini aletheia olarak gösterir. Heidegger hakikati, aletheia yani gizini açma olarak açıklar. Gizini açma felsefe tarihinde üstü örtülü olanın bir açılmanmasıdır. Açılmanma da Dasein'in varlık yapısına ait olandır. Çünkü Dasein hem kendisini hem de Varlığı ele alma noktasında bir keşfetme ve anlama olanağına sahip olduğu için hakikati de keşfeden olmaktadır. Dasein olmadan bir açılmanmışlık veya hakikati ortaya çıkarma söz konusu olmamaktadır. Bundan dolayı Dasein ve hakikat bir ilişki içerisinde bulunur. Dasein, keşfeden ve açımlayan olarak bir hakikat içerisinde yer alır. Dasein olmadan bir hakikat ya da Varlık sorgulaması mümkün olmamaktadır. Aynı şekilde Varlık olmadan da bir hakikat söz konusu değildir. Bundan dolayı Varlık ve hakikat bir ilişki içerisinde bulunmakta ve asli olarak varolmaktadır. Ve Hakikatin ortaya çıkması Dasein'in dünya-içinde-varlık olarak açılmanmışlığı ile mümkün olacaktır.

Heidegger'in hakikat hakkındaki düşünceleri sanat düşüncesinde de aynı doğrultudadır. Heidegger sanat soruşturmasında bir hakikat düşüncesini işler ve hakikatin ancak sanat ile anlaşılabilir bir tarafa sahip olduğunu belirtir. Ona göre, sanat ve sanat eseri, nesnel bir obje olmalarının yanında içinde bir hakikat boyutu barındırır. Heidegger bu nedenle sanatın salt bir araçsal şekilde ya da maddi bir nesne olarak ele alınmaması gerektiğini belirtir ve sanat aracılığıyla hakikate yol bulabileceğimizi söylemektedir. Heidegger'in sanat hakkındaki düşünceleri özellikle şiir analizleriyle kendisini gösterir. Şiiri üstün bir yere koyarak, asli hakikate şiir ile ulaşabileceğimizi belirtir. Şiir sözcükler ve dil ile olan bağlantısından dolayı Heidegger felsefesinde öncel bir yapıya sahip olmaktadır. Dil ile olan bağlantı ve dilin Varlığın evi olması dolayısıyla da hakikatin asli olarak şiirde açığa çıkması söz konusudur. Heidegger asli olarak hakikatin açılmanışının, dilin esas anlamı olarak karşımıza çıkan şiir dolayısıyla gerçekleşeceğini söylemektedir. Sanat ve sanat eserinde hakikate ulaşmak, aslında en yetkin haliyle şiir ile olanaklıdır. Yalın bir ifadeyle hakikatin veya aletheianın açılmanması en asli şekliyle şiir ile gerçekleşir.

Sonuç olarak Husserl'in etkileri ile birlikte kendi felsefesini oluşturan Heidegger hakikat noktasında eleştirmiş olduğu metafizik geleneği yeniden inşa etmiştir gibi görünür. Ancak onun metafizikten anladığı klasik metafiziğin soyutlayıcı ve imgeleme sevkedici tarafı değildir. Onun metafiziği temele Dasein'in konulduğu bir metafizik olduğundan fenomenolojik projenin dışına da çıkmamıştır. Bu nedenle Heidegger'in hakikat noktasında açıklamalarının geç

dönemde Varlık ve hiçlik arasındaki ilişki üzerinden şekillenen çözümlmeleri, onun felsefesinin metafizik ufkunu daha açık bir şekilde bize gösterir.

KAYNAKLAR

- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Blackham, H. J. (2012). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev. Ekin Uşaklı). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bonchenski, J. M. (2008). *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*. (Çev. Talip Kabadayı-Mustafa Irmak). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Cevizci, Ahmet. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Critchley, Simon. (2014). *Ölü Filozoflar Kitabı*. (Çev. Talip Kabadayı). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Çüçen, A. Kadir. (2012). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Delacampagne, C. (2010). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Metot Üzerine Konuşma*. (Çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gadamer, Hans-Georg. (2008). *Hakikat ve Yöntem- I. Cilt*. (Çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gödelek, K. ve Ketenci, T. (2010). *Kant'ın ve Husserl'in Descartes'a Bakışı*. Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, (6), 281-293.
- Heidegger, M. (1993). *Basic Writings*. (Ed. D. F. Krell). New York: Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (1993a). *On The Essence Of Truth, Basic Writings*. (Ed. D. F. Krell). New York: Harper Collins Publishers, 111-138.

- Heidegger, M. (1993b). The Origin Of The Work Of Art, *Basic Writtings*. (Ed. D. F. Krell). New York: Harper Collins Publishers, 139-212.
- Heidegger, M. (1995). *Nedir Bu Felsefe?* (Çev. Ali Irgat). İstanbul: Afa Yayınları.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. (Trans. by. Joan Stambaugh). New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1998a). *Bilim Üzerine İki Ders*. (Çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (1998b). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2001a). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2001b). *Zaman ve Varlık Üzerine*. (Çev. Deniz Kanıt). Ankara: A yayınları.
- Heidegger, M. (2007). Zaman Kavramı. (Çev. Saffet Babür). *Aristoteles-Augustinus-Heidegger-Zaman Kavramı*, Ankara: İmge Kitabevi, 57-101.
- Heidegger, M. (2009a). Düşüncenin Çağrısı. (Çev. Ahmet Aydoğan). *Kant-Schopenhauer-Heidegger*. İstanbul: Say Yayınları, 47-68.
- Heidegger, M. (2009b). *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2011a). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan Hakan Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2011b). *Sanat Eserinin Kökeni* Çev: Fatih Tepebaşı. Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Heidegger, M. (2013a). *Düşünmek Ne Demektir*. (Çev. Rıdvan Şentürk). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- Heidegger, M. (2013b). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2014). *Metafiziğe Giriş*. (Çev. Mesut Keskin). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*. (Trans. by. Dorion Cairns). Louvain: Martinus Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. (Çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer). İstanbul: Afa Yayınları.
- Husserl, E. (2010). Yapıtlarından Seçmeler. (Der. Kasım Küçükalp). *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları, 99-186.
- Husserl, E. (2010a). Fenomenoloji. (Çev. Aydın Gelmez). *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl'in Gör Dediği*, (6), 29-47.
- Husserl, E. (2010b). Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş. (Çev. Kamuran Gödelek-Taşkiner Ketenci). *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl'in Gör Dediği*, (6), 71-91.
- Husserl, E. (2010c). Noematik Anlam ve Nesne Bağı. (Çev. Metin Bal-Feysel Taşcier). *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl'in Gör Dediği*, (6), 55-69.
- Husserl, E. (2010d). Saf Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler. (Çev. Taşkiner Ketenci). *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl'in Gör Dediği*, (6), 49-54.
- Husserl, E. (2014). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (Çev. Abdullah Kaygı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. Harun Tepe). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Hühnerfeld, P. (2002). *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*. (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Inwood, M. (2014). *Heidegger*. (Çev. Nursu Öрге). Ankara: Dost Kitabevi.

- İyi, S. (2003). *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Johnson, P. A. (2013). *Heidegger Üzerine*. (Çev. Adnan Esenyel). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Kabadayı, T. (2011). *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*. (2. Baskı). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Küçükalp, K. (2010). *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2010). Martin Heidegger ve Ontoloji. (Çev. Elis Simon). *Cogito-Heidegger: Varlığın Çobanı*, (64), 19-49.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (Çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magill, F. N. (1971). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. (Çev. Vahap Mutal). İstanbul: Hareket Yayınları.
- Öktem, Ü. (2005). Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Aşağılık (Evidenz) Problemi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 45, 1, 27-55.
- Ökten, K. H. (2006). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Steiner, G. (1996). *Heidegger*. (Çev. Süleyman Kalkan). Ankara: Vadi Yayınları.
- Taşdelen, V. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Tepe, H. (1995). *Platon'dan Habermas'a Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Towarnicki, F. (2002). *Martin Heidegger Anılar ve Günlükler*. (Çev. Zeynep Durukal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (1998). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Young, J. (2017). *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*. (Çev. Elif Korkut).
İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Zafer AKDAĞ

Doğum Yeri ve Tarihi : Hakkâri 10.01.1990

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi : Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı

Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı

Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

İLETİŞİM

E-posta Adresi : zafr.akdag@gmail.com

Tarih :