

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HANS-GEORG GADAMER'İN *HAKİKAT VE YÖNTEM*
İSİMLİ ESERİNDE FENOMENOLOJİK YÖNTEM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Khayyam JALİLZADA

Danışman
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL

2016

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**HANS-GEORG GADAMER'İN *HAKİKAT VE YÖNTEM*
İSİMLİ ESERİNDE FENOMENOLOJİK YÖNTEM**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Khayyam JALİLZADA

Danışman:
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL
2016

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

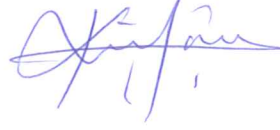
Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı'nda 010214YL10 numaralı Khayyam JALİLZADA'nın hazırladığı "*Hans-George Gadamer'in Hakikat ve Yöntem İsimli Eserinde Fenomenolojik Yöntem*" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 15/07/ 2016 günü 15.00 – 16.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)



Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi



Yrd. Doç. Dr. Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



15/07/ 2016

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Khayyam JALILZADA

Tarih 15/07/2016

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Khayyam JALİLZADA
Üniversite : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Felsefe
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : X + 130
Mezuniyet Tarihi : 15 / 07 / 2016
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

HANS-GEORG GADAMER'İN *HAKİKAT VE YÖNTEM* İSİMLİ ESERİNDE FENOMENOLOJİK YÖNTEM

Gadamer'e gelinceye kadar fenomenolojik yöntemin geçirdiği dönüşüm ve değişimler, *Hakikat ve Yöntem*'de yeni bir şekle bürünmüştür. Çalışmamızda fenomenolojik yöntemin yaşadığı dönüşüm ve değişim irdelenmekle birlikte, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de bu yöntemle irtibatı ve nasıl uyguladığı gösterilmiştir. Hakikat tecrübesine maruz kalan insanın yaşadığı hâl(ler)in fenomenolojik yöntemi kullanarak betimleyen Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserine de fenomenolojik projeksiyondan yaklaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: fenomenoloji, hermeneutik, anlama, hakikat, yöntem, tecrübe.

ABSTRACT

Name and Surname : Khayyam JALILZADA
University : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : X + 130
Degree Date : 15 / 07 / 2016
Supervisor : Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

PHENOMENOLOGICAL METHOD IN HANS- GEORG GADAMER'S TRUTH AND METHOD

The transformations and changes in the phenomenological method up to Gadamer took on a new shape in his *Truth and Method*. This study examines both changes and transformations in and Gadamer's relation to the phenomenological method and how it was applied in *Truth and Method*. Gadamer used the phenomenological method to describe the state(s) of people who are exposed to the truth experience, so we will discuss *Truth and Method* in terms of phenomenology.

Key words: phenomenology, hermeneutics, understanding, truth, method, experience.

ÖNSÖZ

Hakikate her hangi bir yöntemle ulaşamayız tezini savunmak için “yöntem”i reddetmemiz gerekmez. Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem* isimli eserinde fenomenolojik yöntemin izini süren çalışmamız onun Husserl ve Heidegger’le de irtibatını ortaya çıkarmıştır. Husserl’le birlikte öznenin karşısında duran şey olmaktan çıkmaya başlayan “hakikat” Heidegger düşüncesinde yarı-gizli, kendisini gösterdiği oranda gizlenen mahiyet arz etmeye başlamıştır.

Hem Husserl’de hem de Heidegger’de hakikatle irtibatımızı fenomenolojik yöntem sağlamaktadır. Gadamer’se özne fikri olmadığı için “hakikat” öznenin önünde duran şey olmaktan radikal bir şekilde çıkmakla birlikte Heidegger’deki gibi yarı-mistik mahiyetten farklı, ayağının biri geçmişte diğeryse şimdi ve gelecekte olan, sürekli canlı ve diyalogik olan yapıya bürünmüştür. Bu “hakikat”ın farklı alanlarda özellikle de sanat, dil gibi alanlarda tezahürlerinden bahseden Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem* isimli eserinde böyle bir düşünceye ulaşmasında hangi yöntemi benimsemiş ve eserine o yöntem nasıl yansımıştır? sorusunu merkeze alan çalışmamız Husserl’le yola çıkmış, Heidegger’le yoluna devam etmiş ve Gadamer’e ulaşmıştır. Çalışmamızın Heidegger vasat ve vasıta olmak şartıyla Husserl’den Gadamer’e, Gadamer’den Husserl’e bakabilme ufku da açtığını düşünebiliriz.

Yüksek Lisans eğitimimde TÜBİTAK’ın burslu öğrencisi olarak çalışmalarımı sürdürdüm. Sadece tez çalışmamda değil, diğer akademik faaliyetlerimde de yardımından faydalandığım, arkamda duran, beni motive eden gücünü hissettiğim

TÜBİTAK’a derin minnettarlığımı bildirir, yaptıkları bu iyiliklerden dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmamın ortaya çıkma süresi boyunca bana yardımcı olan başta danışmanım, Prof. Dr. Tahsin Görgün olmak kaydıyla Yrd. Doç. Dr. Emre Şan ve Yrd. Doç. Dr. Selami Varlık hocalarıma teşekkürlerimi bildiririm. Ayrıca Uluslararası Hermeneutik Enstitüsü başkanı Prof. Dr. Andrew Wiercinski’ye konumla ilgili ingilizce literatüre ulaşmamda sağladığı imkândan dolayı saygılarımı sunarım.

Sadece akademik çalışmalarımda değil hayatımın bütün alanlarında bana destek olan babama, anneme ve kız kardeşime şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1
1.1. Anahatlarıyla Fenomenoloji.....	12
1.2. Doğal Tavra Karşılık: Felsefi Tavır	15
1.3. Aşkınlık-İçkinlik Meselesi ve <i>Epokhe</i>	18
1.4. İndirgemeye Ulaşılan Bilgi ve Saf Fenomenler	22
1.5. Yönelimsellik ve Apaçıklık (<i>Evidenz</i>) Meselesi	27
1.6. Yaşam-Dünyası	30
1.7. Zaman: Şimdi Üzerinden Betimlenen Geçmiş ve Gelecek	35
1.8. Öznelerarasılık.....	37
1.9. Husserl'in Mesele Edindiği Mevzu.....	40
2. HEİDEGGER'İN FENOMENOLOJİK YÖNTEMİ DÖNÜŞTÜRME TEŞEBBÜSÜ	43
HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ	43
2.1. Heidegger ve Fenomenoloji	43
2.2. Varlık Araştırmasının Yöntemi: Fenomenoloji	48
2.3. Fenomenolojik Hermeneutik	55
2.4. Dasein Hermeneutiği	58
3. GADAMER'İN HEİDEGGER ÜZERİNDEN FENOMENOLOJİ'DEN ETKİLENMESİ	63
3.1. Gadamer'in Fenomenolojiyle İrtibatı	63
3.2. Heidegger'in Hermeneutik Fenomenolojisinin Gadamer'in Hermeneutik Felsefesinde Tayin Ediciliği	68
3.3. Fenomenolojik Ufukların Kaynaşması: Heidegger ve Gadamer	73

3.4. Ortak Fenomenolojik Kavramlar Üzerinden Hermeneutik Ufukların Kaynaşması	74
4. <i>HAKİKAT VE YÖNTEM</i> ESERİNDE FENOMENOLOJİK YÖNTEM	79
4.1. Gadamer ve Fenomenoloji.....	79
4.2. Sanat Tecrübesinin Fenomenolojik Mahiyeti	81
4.3. <i>Erlebnis</i> 'in Fenomenolojisi	90
4.4. Oyun'un Fenomenolojisi	93
4.5. Hakikat Sorununun Fenomenolojisi	94
4.6. <i>Epokhe</i> 'nin Dışında Kalan Önyargı	96
4.7. Fenomenolojik Ufuk	100
4.8. Tecrübe Fenomeni	102
4.9. Fenomenolojik Yöntemin Dil Fenomeninde Uygulanması	103
4.10. Dünya Tecrübesi	104
SONUÇ	108
KAYNAKLAR.....	113
EKLER 1.....	118
EKLER 2.....	122
ÖZGEÇMİŞ.....	128

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m	: Adı Geçen Makale
ter.	: Tercüme
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
p.	: Page
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
vs.	: Vesaire

GİRİŞ

0.

Çalışmamız yöntem nedir? sorusunu gündeme getiriyor. Yöntem nedir sorusunu cevaplayan çalışmalar arasına göz attığımızda Bochenski'nin *Çağdaş Düşünme Yöntemleri* eseri ön plana çıkıyor. Kitabın ana konusu yöntemdir ve yöntemden kastedilen; mantık yasalarının düşünme sürecine nasıl tatbik edildiğinin ortaya çıkartılmasıdır. Dolayısıyla ele alınan her yöntemde mantıksal unsurların hangi ölçüde ve hangi seviyede uygulandığı konu edilmektedir. Bochenski'nin fenomenolojik, semiyolojik, aksiyom ve indirgeme yöntemine dair analizleri, yöntemin her hangi bir kuramdan bağımsız olarak saf şeklinin nasıl olduğu sorusuna cevap niteliğindedir. Felsefede yöntemin her hangi bir kuramda uygulanmamış, saf halini ana hatlarıyla *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*'nde gördükten sonra çalışmamızda ele alacağımız; Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserinde fenomenolojik yöntemi kullanılıp kullanmadığı sorusuna cevap bulmamız kolaylaştı.

Hakikat ve Yöntem'in esas tezi, hakikatin, yöntemin ihata edemeyeceği bizim maruz kaldığımız bir tecrübe olduğudur. Yöntem mahiyeti gereği öznenin fail olmasını gerektiriyor. “Maruz kalma” olayındaysa özne olan bizler fail değil münfailiz. Gadamer'in bu tavrının yönteme karşı olmadığını unutmamız gerekiyor.

Hakikate yöntemle ulaşabilir, felsefeyi de kesin bilim olarak inşa edebiliriz tezini savunan Husserl'in modern bir yaklaşım ileri sürdüğünü düşünebiliriz. Husserl'in yöntemden kastettiğinin fenomenolojik yöntem olduğunu göz önünde bulundurmuş olursak, çalışmamızda savunduğumuz tezin paradoksal yapıya bürüneceğini

düşünebiliriz. Zira çalışmamızda *Hakikat ve Yöntem*'de fenomenolojik yöntemin kullanıldığını tezini savunuyor, Gadamer'in kendi tezlerini fenomenolojik yöntemi dikkate alarak ileri sürdüğünü göstermeye çalışıyoruz. Böyle bir tezin açtığı sorunsal ufku şu şekilde ifade edebiliriz: Hakikate yöntemle ulaşmayı amaçlayan Husserl'in geliştirdiği fenomenolojik yöntemin, hakikat meselesi yöntem üstü bir meseledir tezini savunan Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inde ne işi var? Çalışmamızda paradoks gibi gözüken bu duruma cevap vermekle birlikte, fenomenolojik yöntemin, "hakikatin, yöntemler üstü bir mesele olduğu" tezini savunabilme imkânına açtığı ufukları ortaya koymaya teşebbüs ediyoruz.

Kesinliğin yöntemle elde edileceğini savunan, yöntem sayesinde felsefeyi kesin bir bilim olarak inşa edebileceğimizi belirten Husserl'den, Gadamer'in hakikat her hangi bir yöntemin ihata edemeyeceği tecrübedir tezine nasıl geçebiliriz? İki zıt kutupta duran filozoflar arasında köprü kurmanın imkânı sorunu çalışmamızın en esas sorunu ve sorulması en meşru soru olarak duruyor. Böyle bir irtibatı kurmak zorundayız, zira *Hakikat ve Yöntem*'in 2. Baskısına Önsöz'ünde Gadamer bizzat şu tezi: "Kitabımın yöntemi itibarı ile fenomenolojik olduğu doğrudur"¹ ileri sürüyor. Gadamer'in açıklamasından sonra çalışmamızda iki filozof arasında irtibat kurmak zorundaydık. Bu irtibatın kurulması yönündeki teşebbüsümüz bizi hem Husserl'le hem de Gadamer'le ortak kaygıları paylaşan diğer bir filozofa; Heidegger'e ulaştırdı.

1.

¹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. LI.

Heidegger, felsefesinin başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*'ında savunduğu temel tezin ele alış minvalinin fenomenolojik olduğunu söylüyor.² Böyle bir tezi savunan birisinin Husserl düşüncesiyle irtibatı apaçıktır. Ancak bir başka sorun, Heidegger ve Gadamer arasında nasıl bir bağ kurarız? sorusudur. Gadamer'in, hakikat tecrübesine maruz kaldığımız durumlarda bize ne oluyor sorusu üzerinde odaklanması ve hakikat tecrübesine maruz kaldığımız her alanda (örneğin sanatta, bilimde, teolojide vs.) bize ne oluyor? sorusunun anlama olayıyla ilişkili olması olgusu Gadamer'i Heidegger'e yaklaştırıyor. Bu şekilde hem Husserl'le bağı olan Heidegger'i hem Gadamer'le bağı olan Heidegger'i çalışmamızda yerleştirmeye çalıştık ki Husserl ve Gadamer düşünceleri arasında köprü kurulabilmiş olsun.

Gadamer'in Heidegger'in öğrencisi olması *Hakikat ve Yöntem*'de fenomenolojik yöntemin izini sürmemizi kolaylaştırdı. Heidegger'in fenomenolojik yöntem ve bu yöntemin Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'iyle irtibatı söz konusu olduğu zaman hem pozitif hem de negatif konumu ortaya çıkmaktadır. Yani tabir-i caizse Heidegger konumuz açısından hem iyi hem de kötü polisi oynamaktadır. Heidegger'in Gadamer ve Husserl arasında köprü vazifesi taşımasının pozitif tarafı, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inde fenomenolojik yöntemin ortaya çıkmasına sebep olması, negatif tarafıysa fenomenolojik yöntemin saf şekilde Gadamer'e ulaşmamasıdır. Şöyle bir sorunun; neden Gadamer Husserl'de olduğu şekliyle fenomenolojiyle irtibat kurmamıştır? sorulması her ne kadar yerinde olmuş olsa da bu sorunun cevabı çok basittir. Heidegger'i dikkate almadan Husserl'le irtibat kurmak neredeyse imkânsızdır. Bunu sadece Gadamer düşüncesinde değil, Levinas, Ricoeur, Sartre gibi filozoflarda da görmekteyiz. Bahsini ettiğimiz filozofların fenomenolojiyle irtibatları Heidegger

² Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, ter: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2011, s. 28.

üzerinden gerçekleşmiştir. Dolayısıyla fenomenolojinin Husserl'deki saf haliyle irtibat kurmak, bu ve benzeri filozoflar nezdinde olması gereken'i ifade etmemektedir. Heidegger, adeta Husserl'in sistemindeki hayat bulmak isteyen öğeleri somutlaştırarak fenomenolojiyi hayatın içine çekmiş ve fenomenolojiye son şeklini vermiştir. Elbette Levinas, Riceour, Sartre, Gadamer ve diğer fenomenolojiyle irtibatlı olan filozoflar Heidegger'in son şeklini verdiği fenomenolojiyi olduğu gibi benimsememişler; bazı hallerde Husserl'deki saf şekliyle fenomenolojiye müracaat etmişler bazense fenomenolojiye kendilerinden yeni unsurlar dâhil etmişler. Ancak bu teşebbüslerini de yine Heidegger'i dikkate alarak yapmışlar.

2.

Çalışmamızda ortaya çıkan bu tür soru(n)ların Türkçe kaleme alınmış yazılarda maalesef tartışılmadığını gördük. Bu açıdan meseleye bakmış olursak çalışmamızın Türkçe felsefe alanında önemli bir boşluğu doldurmaya aday olduğunu düşünebiliriz. İngilizce kaleme alınmış yazılardaysa karşılaştığımız soru(n)ların tartışıldığını bu meseleler bağlamında özgün kitap ve makalelerin yazıldığını gördük. Çalışmamızın Ek'ler kısmında karşımıza çıkan soru(n) ve paradoksları ele alan İngilizce metinleri bulabilirsiniz. Buna binaen Husserl, Heidegger ve Gadamer fenomenolojiyle nasıl bir bağ kurmuş? sorusuna cevap aramak isteyenler için yine Ek'ler kısmında açıklamalı bir liste sunduk.

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'in 2. Baskısına Önsöz'ünde ifade ettiği tez üzerinde yoğunlaşan çalışmalar, fenomenolojinin nasıl bir değişime uğradığı sorusu üzerinde duruyor, bu doğrultuda fenomenolojinin hermeneutik okumasını yapıyor. Çalışmamız açısından da ilginç olan mesele, fenomenolojinin dönüşüme uğraması

olgusunun fenomenolojinin mahiyeti gereği midir? sorusuyla irtibatlı olmasıdır. Yani fenomenolojinin Gadamer'e gelinceye kadar dönüşüme uğraması veya uğratılması fenomenolojinin yapısından mı kaynaklanıyor yoksa hermeneutik, fenomenolojiyi dönüştürme potansiyelinde midir? Bu ve benzeri soruların tartışıldığı çalışmalarda Heidegger'in kilit isim olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla böyle çalışmalar Heidegger'i iki filozof arasında irtibatı sağlayan isim olarak almamızın ne kadar isabetli olduğunu göstermiş oluyor.

2.1.

Çalışmamızda savunduğumuz tezle irtibatta olduğunu düşündüğümüz birkaç İngilizce yazıyı değerlendirmeyi uygun bulduk. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki bu konuda Türkçe kaleme alınmış çalışma yoktur.

David Vessey'in "Who Was Gadamer's Husserl?" isimli makalesi üzerinde durmamız icap eder. David Vessey'in temel iddiası Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin fenomenolojiden, Husserl fenomenolojisinden etkilendiğidir. Tezini desteklemek için Gadamer'in Husserl üzerinde yazdığı 4 makaleye dikkat çeken Vessey, Heidegger olmasaydı da Gadamer'in Husserl'den etkilendiği tezinin savunulabilmesine olanak tanıyor. Zira çalışmamızda Heidegger olmadan Gadamer'in fenomenolojiyle irtibat kurmasının imkânsız olduğunu göstermeye çalışacağız.

1923 senesinde Gadamer'in Husserl'in verdiği Transandantal Mantık dersine katıldığının, *Mantıksal Araştırmalar*'ı iyi bildiğinin altını çizen Vessey, Jean Grondin'in anlattığı bir hikâyeyi aktarıyor. 100. Yaş Günü nedeniyle düzenlenen konferansı dinleyen Gadamer, konuşmaları yeterince fenomenolojik bulmadığını ve yaşam-

dünyasından (lebensweltlich) uzak olduğunu söylemiştir. Vessey’in çizdiği Husserl-Gadamer resminden, Gadamer’in, Heidegger’in dönüştürdüğü fenomenolojiden değil dönüşmemiş, saf haliyle fenomenolojiden etkilendiği sonucunu çıkarabiliriz. Husserl’in fenomenolojisine yaşam-dünyası kavramının dâhil olması geç döneme Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ından sonraya denk düşüyor. Bu zaman Husserl’in yaşam-dünyası fenomenini Heidegger’den etkilenecek felsefesine aldığını bile düşünebiliriz. Dolayısıyla Heidegger olmadan, “Gadamer’in fenomenolojik hermeneutiği” ibaresindeki ne fenomenolojiyi ne de hermeneutiği anlayabiliriz.

Dermot Moran, Andrzej Wiercinski’nin editörlüğünde hazırlanan *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation* isimli kitapta yer alan “Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity, and The Life-World” isimli yazısında üç fenomenolojik kavramın: *ufuk*, *öznel arasılık* ve *yaşam-dünyasının* Gadamer’in felsefesinde izini sürüyor. Gadamer’in Marburg’da öğrencilik yıllarına dikkat çeken Moran, burada etkilendiği kişilerin başında Heidegger’in geldiğini söylüyor. Aynı zamanda Paul Natorp, Paul Friedlander ve Husserl’den (fenomenolojik harekâtan) etkilendiğini yazıyor. Gadamer, Marburg yıllarında, Yeni-Kantçılığın epistemolojik problemlerinden fenomenolojik harekâtın hayat tecrübesi kavramı üzerine yoğunlaşan çalışmaları sayesinde kurtulabileceğimizi savunuyordu. Sonraki yıllarda Gadamer, “Heidegger ve Marburg Teolojisi” isimli yazısında (1964) felsefenin gündemini işgal eden bilimsel tecrübe ve yöntemlerin kategorik analizlerine dair çalışmaların yerini fenomenolojinin hayatın doğal tecrübesi kavramının aldığını söyleyecekti.

Moran’a göre Gadamer 1930 senesinde Dilthey’in öğrencisi ve üvey oğlu Georg Misch (1878-1965) tarafından yazılan *Life Philosophy and Phenomenology: A Dispute*

Concerning the Diltheyan Tendency in Heidegger and Husserl eserinden etkilenecek ve Heideggerci hermeneutiği, Husserlci fenomenolojiye üstün tutacaktı. Misch'e göre hermeneutik, hayatı, Husserl'in eidetik fenomenolojisinden daha doğru bir şekilde tasvir eder ve o Dilthey'in problematiğinin ulaştığı yerden beslenen Heidegger'e teşekkür ediyor.

Moran'a göre Gadamer'in Husserlci çizgiden ayrılmasının bir başka sebebi doğrudan 1. Dünya Savaşıyla ilgilidir. Gadamer, Husserl'in fenomenolojisinin savaş sonrası yeni dünya görüşü arayan (*worldview*) nesli tatmin etmediğinin bilincindeydi. Husserl'in fenomenolojisi Savaş sonrası yıkımın anlamı üzerinde durmaktan uzaktı. Gadamer'in Husserl fenomenolojisinin, Dasein'ın tarihselliğini, sonluluğunu ve biricikliğini yakalayamamağını anladığını söyleyen Moran, onun 1963 senesinde bu görüşlerini yazdığına dikkat çekiyor. Gadamer, Husserl'in fenomenolojisinin alternatifi olmaya çalıştığı Yeni Kantçı idealizmin giderek bir çeşidi olmasından memnun değildi. Moran, Husserl'in fenomenolojisinin Yeni Kantçılarla, Rickert ve Cassirer'le barış içerisinde olduğunu yazıyor.

Moran'a göre, Gadamer, Husserl'in son dönemlerinde fenomenolojisine dâhil ettiği *ufuk, öznelararasılık* ve *yaşam-dünyası* kavramlarını *Hakikat ve Yöntem* projesini oluştururken dikkate almıştır. Zira O, Husserl'in hermeneutikle irtibatının önemini kabul ediyordu. Moran, Vessey'in aksine Gadamer'in Husserl'le irtibatının sadece 1923 senesiyle sınırlı kalmayacağını söylüyor. O, Gadamer'in 1952 senesinde basılan *Ideas II*'yi okuduğuna, orada Husserl'in ele aldığı öznelararasılık fikrinden etkilendiğine ve bunun *Hakikat ve Yöntem*'in basılmasından 8 sene önce olduğuna dikkatimizi çekiyor.

Susann M. Laverty'nin "Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations" isimli yazısında Husserl'in fenomenolojisi ve Heidegger ve Gadamer'in fenomenolojik hermeneutikleri arasında benzerlikleri ele alıyor. Susann'a göre her üç filozofun felsefesinin merkezinde yaşam-dünyasının veya insanî tecrübenin yaşanıldığı gibi üzerinin açılması, ifşa edilmesi teşebbüsü yer alıyor. Her üç filozof, yaşadıkları dönemde *dünya* denilen kavramın, Kartezyen düalizmden kaynaklandığını, ancak birçok dünya arasında sadece bir tek dünyanın, yaşam-dünyasının gerçek olduğunu savunuyorlardı.

Susann, Husserl, Heidegger ve Gadamer'in ontoloji ve epistemoloji konularında çok farklı cephelerde konumlanmadıklarını belirtmekle birlikte aralarındaki esas farkların yöntemsel olduğunu savunuyor. Husserl'in fenomenolojisinin yaşam-dünyasına form ve anlam veren tecrübenin yapısına odaklanmasına karşın, Heidegger ve Gadamer'in fenomenolojik hermeneutiği tecrübenin tarihsel anlamı üzerinde yoğunlaşıyor, o anlamların ferdi ve sosyal derecelerinin etkisinin birikmesini, gelişmesini yorumluyor. Susann'ın makalesinde savunduğu tezin; fenomenoloji ve fenomenolojik hermeneutik arasındaki farkın yöntemden kaynaklandığı fikrine katılmıyorum. Zira fenomenolojik hermeneutikçi olan Gadamer, belirttiğimiz üzere *Hakikat ve Yöntem*'in -ki fenomenolojik hermeneutik bir eserdir- 2. Baskısına Önsöz'ünde eserinin yöntemsel olarak fenomenolojik olduğunu söylüyor. Dolayısıyla fenomenoloji ve fenomenolojik hermeneutik arasındaki farkın yöntemsel olduğu tezi bizzat Gadamer tarafından reddedilmiş oluyor.

3.

Çalışmamızda da göstermeye çalışacağımız üzere Gadamer, fenomenolojik yöntemi, yöntem olma vasfına vurgu yapmadan ama ihmal da etmeden *Hakikat ve Yöntem*'inde nasıl dikkate almıştır sorusuna İngilizce kaynaklar cevap vermemektedir. Bu sorunun cevabı çalışmamızın tezini oluşturmaktadır.

Çalışmamızın temel sorunsalı fenomenoloji ve hermeneutik arasındaki irtibatla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. *Hakikat ve Yöntem*'in bir hermeneutik kitabı olduğuna hiç kimse itiraz etmez, zira yazarı da bir hermeneutikçidir. Hermeneutiğin fenomenolojinin günümüzde adeta kardeş gibi olması, birinin diğerini çağrıştırması sizce garip değil midir? Elbette bu gün fenomenologun hermeneutiği veya hermeneutikçinin fenomenolojini kullanması üzerinde durulmayan, düşünceye mesele edinilmeyen bir konu olmaya bilir. Ancak böyle bir uzlaşma nasıl sağlanmıştır? Özünde fenomenoloji betimleyici, hermeneutikse yargı verici ve farklı tavırlar. Bunların bu gün Kıta felsefesinde kardeş gibi yaşamalarının felsefi temelleri üzerine gidilmeli ve “bu kardeşlik” problematik oluşturmalıdır. Çalışmamızda bu “kardeşlik” problematik olarak durmaktadır. Bu problematike bağlı olan diğer bir sorun neden böyle bir uzlaşmaya gidildiği meselesidir. Yani Heidegger'in varlığın anlamı üzerindeki perdeyi kaldırma işlemini fenomenoloji olmadan yapma imkânı yok muydu da mı ki fenomenoloji devreye dâhil etti? Gadamer'in hakikat, yöntemin ihata edemeyeceği tecrübedir diyebilmesinin kendisinin de bir yöntem olduğunu fark etmemiz yöntemden kurtulamamamız anlamına mı gelmektedir? Düşünce faaliyetinin yöntem olmadan gerçekleşemeyeceği, hakikate ulaşmanın yöntemsiz olmayacağı tezleri yöntem yoktur, hakikate yöntemsiz ulaşılabilir tezleriyle bile desteklenmektedir. Zira yöntem yoktur diyebilme bile belli bir yöntemi gerektirir. Yöntem yoktur diyen birisinin yöntemi de

onu bu teze ulaştıran kabuller ve bu kabullerin kendi aralarındaki mantıksal irtibatlardır. Yöntem meselesinin bir mesele olarak filozofları meşgul etmesinin sebebi nedir? Bunun sebebi içinde bulunduğumuz çağ olabilir mi? Husserl’le sorarsak bu soruyu evet diye cevapları. Zira yaşadığı dönemdeki bilimlerin bunalımlardan kaygı duyuyor, bunun bir yöntem sorunu olduğunu düşünüyordu. Acaba aynı şey Gadamer için de geçerli midir? Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’i kaleme aldığı yıllar 2. Dünya Savaşı sonrasına denk gelmektedir. Acaba Gadamer, Alman felsefesinin yöneme, yöntem meselesine takılı kalmasının Alman halkının başına gelen felaketlere sebep olduğunu düşünüyor muydu? Belki de Gadamer hakikatle yüzleşmek için yöneme, rasyonelliğe bu kadar bel bağlamamalıyız diye içten içe sızlıyor *Hakikat ve Yöntem*’de. Elbette Gadamer her hangi bir yöneme düşman değil. Feyerabend gibi *anything goes* tezini de savunmuyor. Hakikat meselesini sadece yöntem meselesi olarak ele alınmasına karşıdır. Bu ve benzeri sorulara çalışmamız cevap vermiyor ama böyle soru(n)ların olanaklı olduğunu göstermeye çalışıyor, en azından göstermek için ufuk açma teşebbüsüdür.

4.

Çalışmamız 4 bölümden oluşmakta olup, ilk bölüm Husserl’in fenomenolojik yöntemini konu edinmektedir. Bu doğrultuda Husserl’in fenomenolojik yöntemi ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılmış, özellikle Husserl’in kendi eserlerine müracaat edilmiştir. İkinci bölümde Heidegger’in fenomenolojik yöntemle irtibatı esas alınmış olup, ana hatlarıyla fenomenolojinin Heidegger’deki değişim / dönüşümü aktarılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölüm geçiş mahiyetinde olup, çalışmamızın omurga kemiğini oluşturmaktadır. Bu bölümde Heidegger esas alınarak Gadamer’in Husserl’in fenomenolojik yönteminden etkilenmesine yer verilmiş, gerekli açıklamalar, tespitler yapılarak *Hakikat ve Yöntem*’in

fenomenolojik ruhu deşifre edilmeye çalışılmıştır. Son bölüm olan dördüncü bölümde doğrudan *Hakikat ve Yöntem* esas alınarak eserde Gadamer'in nasıl bir yöntem takip ettiğı gösterilmiş, fenomenolojinin *Hakikat ve Yöntem*'in yöntemi olduğı gösterilmeye çalışılmıştır.



HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİ

1.1.Anahatlarıyla Fenomenoloji

Husserl, Descartes'in açtığı yoldan felsefenin ilerle(yeme)mesini ve bunun sonucunda içine düştüğü perişan hali kendi düşüncesine “mesele” edinmiştir. Felsefeyi buhranlı halinden kurtarma teşebbüsü Husserl'i, yöntem arayışına sevk etmiş ve hiçbir ön yargıyı kabullenmez olan “fenomenoloji” isimli felsefeyi geliştirmiştir. Fenomenoloji hem yöntem hem kuram olduğu için bunları bir birinden ayırmak zordur. Diğer düşünce yöntemlerinin mantıksal çerçevelerinin soyut bir şekilde ifade edilmesine karşılık, fenomenolojik yöntemi fenomenolojik kuramdan soyutlamak neredeyse imkânsızdır. Fenomenolojik yöntem kurucusu Husserl tarafından ölümüne kadar geliştirilmeye devam ettirilmiş ve geliştirilen yöntem somut bir şekilde kendi kuramında uygulanarak dile getirilmiştir.

Ait olduğu geleneğin kurucusunun başlattığı işi geliştirmek amacıyla yola koyulan Husserl, tıpkı Descartes gibi felsefede izlenmesi gereken düşünme kuralları geliştirmiştir. “Bu bakımdan, fenomenoloji bir Yeni-Kartezyenizm diye adlandırılabilir.”³

Husserl'e göre felsefeyi kesin bir bilim haline getirecek yöntemi geliştirirken ilk yapmamız gereken şeyin, “bilimin genel olarak olanaklı olup olmadığından kuşku duyulabilir”⁴ fikrini aklımızda tutmamızdır. Ancak şüphe edilmeyen tek şeyin *cogitationes* olduğunu bilmemiz de gerekiyor⁵ zira *cogitationes* ilk mutlak

³ Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, *Baykuş*, 6 (2010): s. 71-72.

⁴ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ter: Harun Tepe. Ankara: Bilge Su, 2010, s. 1.

⁵ Geniş bilgi için bkz: Mengüşoğlu, Takiyettin “Fenomenoloji Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, 1(1945): ss. 47-74.

verilmişliklerdir. *Cogitationes*'in kuşku kabul edilmez yapısı, içkin (*immanence*) ve aşkın (*transcendence*) kavramlarıyla açıklanabilir. *Cogitationes*'in gören bilgisi içkin, diğer bilimlerin bilgisiyse aşkındır.

Doğa ve ruh bilimlerinde bilgi, bilincin içinde bulunmayan bir şey(ler)i işaret etmekte ve bunun bilimlerde aşkınlık sorunu olduğunu bilmekteyiz ama aynı durumun *cogitationes*'in gören bilgisi için geçerli olmadığını belirtelim. *Cogitationes*'in apaçık ve kesin bilgisi olan içkin bilgisini psikolojik olarak yorumlama teşebbüsleri içkin ve aşkın kavramlarının doğru şekilde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Meseleyi psikolojik açıdan değerlendirmeye tabi kılacak birisi, içkinin benim içimde, aşkınınsa dışımda bir şey olduğunu zannetmekte ve bu sebeple meselenin doğası hakkında hataya düşmektedir. Psişik olan şeyler örneğin, psişik kişilik, nitelikler, haller, yönelimsel yapıların ampirik birlikleridir ve görecelidirler. Durum böyleyken, psişik olan şeyleri mutlak anlamda var olan şey olarak kabul etmemiz imkânsızdır.⁶

Fenomenolojik anlamda içkinden kastedilen, *cogitationes*'in gören bilgisinde, bilginin kendi kendisine verilmiş olması durumudur. Dolayısıyla felsefenin kesin bilim olma yolunda atacağı ilk adım, *cogitationes*'in kesinliğinin kabul ettirilmesidir. Bu bilgi sağlam zeminimizi oluşturmakta ve her türlü aşkınlığı dışarıda bırakmamızı sağlamaktadır. Amacımız bilginin, bize verilmemiş olana nasıl ulaştığının açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu açıklığının mümkün olup olmadığını görmemiz gerekmekte ve görebilirse, bilginin, bize verilmemiş olanla irtibatının herkes tarafından görülebilir duruma nasıl getirebiliriz sorusuna cevap aramamız icap etmektedir. Husserl böyle bir teşebbüsün gerçekleştirilmesi için çalışmasına doğa bilimleriyle başlamıştır. Ezcümle

⁶ Geniş bilgi için bkz: Edmund Husserl, *Ideen*, s. 107; Mengüsoğlu, Takiyettin. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, s. 20'den naklen.

doğa bilimleri, bilginin bize verilmemiş olanla irtibatını sorgulamadan, bunu baştan kabul ederek çalışmaktadır. O zaman yapacağımız çalışmanın amacı, doğa bilimlerinin temellerinin sorgulanması ve kesin bilim olarak kurulacak felsefenin de bütün bilimlerin temelini oluşturmasının sağlanmasıdır. “Fenomenoloji bütün mahiyet-ontolojilerinin temelini teşkil ettiği için, onların dolayısıyla da diğer ilimlerin temellerini hazırlaması gayet tabiidir.”⁷ Husserl, yapmamamız gerekenin, kendi temellerini sorgulamayan veya böyle bir ihtiyaç hissetmeyen bütün bilimlerin -ki yalnızca bilim fenomenlerinden müteşekkildirler- indirgemeye tabi kılınması işlemi olduğunu söyler.

Öncelikli olarak psikoloji alanını terk etmemiz gerektiğini söyleyen Husserl, psikoloji alanının terk edilmesi demenin; zihinsel faaliyette bulunan benin, zaman içindeki yaşantılarının da terk edilmesi anlamına geldiğini belirtir. Bütün bu faaliyetleri yapmamız, saf bilgi fenomenine ulaşmamızı ve kendisi verilmiş olanın, kendi kendine verilmemiş olana nasıl ulaştığını kavramamızı sağlayacaktır. Husserl ortada *cogitationes*’ler olduğuna göre bu *cogitationes*’lere ilişkin bilimimizin de olması gerektiğini ama *cogitationes*’in kendinde verilmişliğinin bizi hiçbir şekilde bilginin özünü görmeye ulaştıramayacağını altını çizmektedir. Zira fenomenolojik indirgeme yapılmadan *cogitationes*’in, tek tek karşılaştığı fenomenlerin görülmesine dayanarak mantıksal işlemler, karşılaştırmalar vs. işlemler yapmasına karşın bu şekilde çalışan fenomenlere dair bilimimiz başka bir sorunla karşılaşır. *Cogitationes*’ler saf bilginin özüne ulaşamadığı için her zaman fenomenin arkasında yeni fenomenlerin çıkması durumuyla karşılaşılır ama saf bilginin özünü bize verecek olan ideleştiren soyutlama işlemi sayesinde fenomenolojik anlamda bilginin mahiyetini görebiliyoruz. Unutmamamız gereken nokta, bilginin mahiyetinin görülüşünün her hangi bir metafizik

⁷ Mengüşoğlu, Takiyettin “Fenomenoloji Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, 1 (1945): s. 56.

niteliğinin olmamasıdır. “Özlerin görölüşünün (Wesenschau) hiçbir metafizik niteliği yoktur; öz sadece, içinde şeyin kendisinin kökensel bir veriliş içinde bana açıldığı şeydir.”⁸ Bilginin mahiyeti, şeyin kendisinin kökensel bir sunuş şeklinde bana tezahür formudur.

1.2.Doğal Tavra Karşılık: Felsefi Tavır

Yapıları itibariyle doğa bilimleri ve felsefeyi bir birinden ayırmamız gerektiğini söyleyen Husserl’e göre doğa bilimler de bize verilmiş olandan hareket eder. Örneğin doğa bilimleri önümüzde duran şeylere yönelir, algılanan veya algılanmak istenilen şeyleri konu edinir. Bunun sonucunda oluşan yargılarımız da dünyayla ilişkili olur zira dünyada olan şeyler bize verili olan şeylerdir. Bize sunulan şeylerden yola çıkarak bilim yaparız ve yargılara ulaşırız. Bu bilgiler bir birinin ardınca sıralanmaz. Bilgilerin kendi arasında mantıksal tutarlılıklar, uyumlar vardır ve bilim, bilgiler arasında kurulan mantıksal çıkarsamalar sayesinde ilerler. Buna karşın bazen bilgiler arasında mantıksal tutarlılık kurulamaz ve ortaya çelişkiler çıkabilir. Böyle çelişkilerin önlenmesi ve bilimsel araştırmaların pekinleştirilmesi için ise yasalar oluşturulur. Doğa bilimlerinde ortaya çıkan güçlüklerin çözüme kavuşturulması için ya verili olan nesneye ya da mantıksal olana dayanılıyor ki bunun ismi doğal bakıştır. “Doğal tutumda dünya, bizim için, sorgulanmamış verilmişliğinde sürekli karşımızda duran, gerçekliklerin varlığı kendinden menkul evrenidir.”⁹

Doğal bakışı bu şekilde betimleyen Husserl, bu bakışın önüne felsefi bakışı çıkarmaktadır. Ona göre felsefi bakışın zorunluluğu, bilgi ve nesne bağlantısı üzerine

⁸ Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, ter: İsmet Birkan, Ankara: Dost, 2007, s. 20.

⁹ Husserl, Edmund. “Fenomenoloji”, *Baykuş*, 6 (2010): s. 37.

yapılan refleksiyonun başlamasından kaynaklanmaktadır. Doğal bakışta kolay bir şekilde hakkında konuşabildiğimiz ve elde edilmesi amaçlanan “bilgi”, felsefi bakışta tamamen kaygan alan olarak karşımıza çıkar. Husserl’e göre doğal bakışta bilginin mümkünlüğü tartışma konusu bile yapılmazken, felsefi bakışta bilginin geçerliliği “mesele” haline gelmektedir ancak bu farkı, doğa bilimlerinin hatası olarak değerlendirmemiz yanlıştır. Ezcümle Husserl, bilginin sorgulanması işinin felsefi bakışın vazifesi olduğunu söyler.

Husserl’e göre bilgi tamamen psişik yaşantıdır, bilen bir benin bilgisidir. Bilen benin karşısında nesneler durmakta ve bu nesneye dair bütün algılarımız, bu algılar üzerinden şekillenen bütün düşüncelerimiz, o düşüncelerin hafızamıza kaydedilmesi ve daha sonra hatırlanması vs. bütün faaliyetlerimiz benin öznel yaşantılarından başka bir şey değildir. Eğer öznenin, kendi yaşantılarının dışına çıkamadığı / çıkamayacağı görüşünü benimsersek “böyle indirgenmiş ego bir tür tekbenci (*solipsistischen-solipsistic*) felsefe yapmaya koyulur”¹⁰ diyen Husserl, her türlü aşkınlığı psikolojikle açıklamaya kalkıştığımız zaman da Hume’un yolunu tutmuş olacağımıza, bilginin sadece zihnimizin formlarına bağlı olduğunu kabulleneceğimize ve şeylerin kendi doğalarına hiçbir zaman ulaşamayacağımıza dikkat çeker.

Husserl, felsefi bakış açısının bilgiye dair sorgulamanın, “bilgi nesnesi olarak karşıya konulabilecek bir şeyin varolduğunu nasıl bilebilirim”¹¹ sorusuyla devam ettiğini ifade eder. Bilginin nasıl mümkün olduğu sorusunu soran fenomenoloji için “mesele idrak hakkında sorulacak soru, “idrak filine realitede bir şeyin tekabül edip

¹⁰ Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, s. 73.

¹¹ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 16.

etmediği suali değildir”¹²; fenomenolojik bir soru ancak şu şekilde sorulabilir: “İdrak olunan bir şey, idrak olunan bir şey olarak”¹³ nedir ve hangi mahiyet unsurlarını ihtiva eder.”¹⁴ sorularıdır. “İdrakin fenomenolojik teorisini temel bilim olarak tanımlayan”¹⁵ Husserl’e göre bilginin anlamı ve bilginin nesnesi arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasını sağlayan fenomenolojik indirgemediği sonra “pür bir ben sahasında gerçekleşen”¹⁶ refleksiyon üzerinde durur ve bilginin sorgulanmasını yapar. Fenomenolojik indirgeme yapılmadan önce, her hangi bir alana uygulanan refleksiyonlar, fenomenolojik indirgeme zamanı devre dışı bırakılır yani paranteze alınır. Yöneldiğimiz fenomene dair bütün bilgilerin paranteze alınma işleminden sonra saf şuurun varlığına ulaşabilmemiz için refleksiyon yapmamız icap eder. Doğa bilimleri alanında böyle bir refleksiyon yani bilgi sorgulaması gerçekleştiril(e)mez. Bilginin ve bilgi nesnesinin mahiyetini açıklamaya çalışan sorgulama, bilginin ve bilgi nesnesinin fenomenolojisi ve fenomenolojinin esasını teşkil eder. Buradan fenomenolojinin tanımını yapan Husserl, “fenomenoloji...öncelikle bir yöntem ve düşünme biçimine işaret eder: Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yöntem”¹⁷ görüşünü aktarır. Husserl’e göre felsefe, hatalı bir biçimde, diğer bilimlerin sonuçları üzerine kurulan meta bilim olarak kabul edilmektedir. Hâlbuki sadece doğal bilimlerin alanında bilimlerin sonuçları üzerine diğer bilimler kurulabilir. Felsefe farklı bir boyutta yer aldığından onun diğer bilimlerin sonuçları üzerinde kurulması yanlıştır. Zira bilimlerin temellerini

¹² Husserl, Edmund. *Ideen*, s. 183; Mengüşoğlu, Takiyettin “Fenomenoloji Felsefesi”, s. 50’den naklen.

¹³ Husserl, Edmund. *Ideen*, s. 183; Mengüşoğlu, Takiyettin, a. g. m., s. 50’den naklen.

¹⁴ Mengüşoğlu, Takiyettin. a. g. m., s. 50.

¹⁵ Bernet, Rudlof, Kern, Iso and Marbach, Eduard. *An Introduction To Husserlian Phenomenology*, Evanston Illinois: Northwestern University Press, 1993, s. 52.

¹⁶ Mengüşoğlu, Takiyettin. “Fenomenoloji Felsefesi”, s. 59.

¹⁷ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 18.

sorgulayan felsefe, doğa bilimlerinin ileri sürdüğü bütün bilgileri bir kenara bırakır ve indirgeme sürecinde bu bilgileri hiçbir şekilde kullanmaz.

Husserl'e göre bu sebeple felsefî tavır, doğa bilimsel yöntemlerin elde ettiği bilgilerin geçerliliğinin sona erdiğini ilan edebilme yetkisini elinde bulunduruyor. Felsefe, bilinen, şimdi bilinmeyen ama gelecekte bilinme ihtimali olan, algılanabilir olan, tasarımılanabilir olan ve üzerinde yargı verilebilir her türlü bilgiyi ve o bilginin nesnesinin anlamını sorgular. Felsefî bakış açısına göre, doğal bilimlerinde kesin olarak temellendirildiği zannedilen bilgilerin ve bu bilgilerin nesnelerinin anlamlarının da eleştiri sürecine tabi kılınması gerekmektedir. Husserl'e göre bilimler arasında en kesin kabul edilen matematiğin ve matematiksel doğa biliminin de bu sorgulamadan ve eleştiri sürecinden kurtulma gibi avantajı yoktur. Bilgi eleştirisiyle başlayan felsefî bakışın, doğa bilimlerinin yöntemini kabullenmesi ve yaptığı sorgulamanın doğa bilimlerinin gelişmesine hizmet etmesi gibi bir varsayım kenara atılmalıdır. Doğa bilimlerinin yönteminden farklı olan felsefî yöntem, bizi, kesin bilgiye götürmekle birlikte, bilginin mahiyetine dair dile getirilen sorulara da cevap vermektedir.

1.3.Aşkınlık-İçkinlik Meselesi ve *Epokhe*

Husserl'e göre bilginin sorgulanması zamanı hem fizikî hem fizik ötesi alanın ve bu iki alanın konu edindiği bütün şeylerin, binaenaleyh insanın kendi beninin de sorgulanmaya tabi tutulması gerekiyor. Bilgi eleştirisinin sağlam şekilde kurulması, bilginin özünde ne olduğu, ilişkide olduğu nesnesiyle arasındaki irtibatın mahiyetinin ne olduğu gibi sorulara cevap bulmamıza yardımcı olacaktır. Bilgi ve nesnesi arasındaki irtibatın nesnel bir şekilde ele alınmasının sadece bilginin sorgulanmasıyla mümkün olacağını

belirten ve bilgi eleştirisine “kendimi saf ben olarak kavrayışımın evrensel yöntemi”¹⁸ diye tanımlayabileceğimiz *epokhe* ismini veren Husserl, bu yöntemde her bilginin buna binaen bilginin kendisine dair bilgisinin de sorgulandığını, hiçbir verilmişliğin kabul edilmediğini ileri sürer. *Epokhe*’nin yani bilginin sorgulanması işlemini gerçekleştirdiğimiz zaman, önümüzde duran doğal dünyanın gerçekliği askıya alınır, mutlak bilginin dünyasının kapısıysa açılır. *Epokhe*’yi gerçekleştiren saf bilinç, kendisi haricinde olana yönelen, doğal dünyayı askıya alabilen bir bilinçtir. Ancak bu bilinç ne kendisini askıya alabilir, ne de nesneleştirebilir. *Epokhe* sayesinde doğal dünya, öznenin fenomenolojik alanının haricine itilir, onun yerine bilincimize verili olan yani algılanabilinen, anımsanan, düşünülebilinen dünya geçiyor. Algılanan, anımsanan, düşünülen vs. şeylerin anlamları *epokhe* sayesinde bilinçteki yerlerini alıyorlar. *Epokhe* önceden bilinen bilgileri, algılanan dünyayı ve her türlü yargıyı askıya almış olursa, o zaman geriye ne kalır? sorusuyla karşılaşan Husserl, böyle bir tutum sürdürülürse değil kesin bilim olarak felsefe kurma projesi, dünya hakkında herhangi bir yargı verebilmemiz için hiçbir epistemolojik zemin kalmıyor sorunuyla yüzleşiyor. “Eğer bu tutumu sürdürürsek, evrensel bir felsefenin yürütülemez bir şekilde üzerinde kurulabileceği apaçıklıklar bir yana, bize herhangi bir yargı için temel olabilecek bir varlıksal zemin kalır mı?”¹⁹ sorusuna “bir başka şekilde söylenebileceği gibi, bu fenomenolojik *epokhe* ya da nesnel dünyanın ayraç içine alınması, böylece bizi hiçle karşı karşıya bırakmaz. (Aksine) biz onunla bir şey kazanırız”²⁰ cevabını veriyor.

Husserl’e göre *epokhe* sayesinde her ne kadar önceden verilmiş bütün bilgileri bir kenara bırakıyor olsak da sorgulama ve eleştiri işlemine başlamak için bilincin

¹⁸ Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, s. 29.

¹⁹ Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, s. 84.

²⁰ Husserl, Edmund. a. g. m., s. 86.

kendisinin kendine sağladığı bilgidен yola çıkmamız gerekiyor. Husserl, bu temel alınacak bilginin her türlü şüpheden uzak ve apaçıklığa sahip olması gerektiğinin altını çiziyor. Temel almamız gereken bilgilerin saf yaşantılar olması gerektiğinin söyleyen Husserl, tıpkı Descartes’in *cogito ergo sum* tezine ulaşma yolunda izlediği kuralların benzerinin bilgi sorgulamasında yani *epokhe*’de de takip edilmesi gerektiğini söylüyor.

Refleksiyon ve hayal gücü arasında farka dikkat çeken Husserl, refleksiyonun, önceden algılanan şeyin sadece hafızamızda canlandırılması olmadığını, eski algının fiilî verilmiş duruma getirilmesi anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla refleksiyonda yaşanmış yaşantı, “kendi mutlak varlığını garanti eden”²¹ zihinsel yaşantıya dönüşmektedir. Bütün yönelimsel zihni yaşantımızın *noema*’ya ve *noema*’nın kendisinin bir nesneyle irtibatını temin eden bir anlama sahip olduğunu söyleyen Husserl²², refleksiyon zamanında önceden kavranılmış olan nesnenin tekrar mutlak verilmiş duruma dönüştürüldüğünü belirtir. Bu zaman ben, o nesnenin varlığından kuşku duyamaz zira o nesne ona “orada duran” olarak verilmiştir. Ben hem kendisini hem de var olanları algılayan, varsayan olarak, objektif bir şeye nasıl yönelmiş olduğunu, *noematik* özü nasıl sorgulayacak olduğunu ele almış olursak, bilincin kendi yönelimselliğine daha başka bir ifadeyle *noema*’nın mahiyetine yönelmiş oluruz.

Husserl’e göre *epokhe*’ye sahip olmamız, orada duran olarak verilmişin ne anlama geldiğini sormamıza sebep olur ve *epokhe*’nin refleksiyon sürecinde devam ettirilmesi, orada duran olarak verilmiş nesnenin nasıl kurulduğunu görmemizi sağlar. Verilmiş nesnenin nasıl kurulduğunu gördükten sonra doğa bilimlerinde olduğu gibi

²¹ Mengüşoğlu, Takiyettin. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 16.

²² Geniş bilgi için bkz: Husserl, Edmund. “Noematik Anlam ve Nesne Bağı”, *Baykuş*, 6 (2010) : ss. 55-69.

nesnenin bilgisi ve bu bilginin mahiyeti üzerine gelişi güzel konuş(a)mayız, o nesnenin özünü, öz niteliklerini görür ve ona göre betimleme yaparız. Ancak Husserl'e göre fenomenolojik indirgeme yapmadan önce böyle bir açıklama yapmamız bizi varsayım tuzağına düşürebilir ve bu hatadan kaçmak için nesnenin özünün ne olduğunu açıklamamız gerekiyor.

Husserl, hem psikolojinin hem de diğeri doğa bilimlerinin, nesnelerinin özünü açıklamış olduklarını söylemekle birlikte bu açıklamanın kabul edilemez olduğunu dile getirir. Psikoloji ve diğeri doğa bilimlerinin hareket noktalarını sorgulamadıkları, dolayısıyla da kaygan zemin üzerinde şekillendiklerini söyleyen Husserl, kendi hareket noktasını sorgulayan bilimin, felsefe olduğunu savunmaktadır. Hareket noktasının yani varlık zemininin sorgulanması o bilimi nasıl mümkün kılabilir sorusu doğal bakış açısını savunanların sıkça dile getirdikleri sorudur. Husserl'e göre her bilginin ve buna binaen sorgulamayı başlatabilmemiz için ilk bilginin de sorgulanması işlemi, bilgi anarşizmi veya bilgi düşmanlığı değildir. Ayrıca Husserl'e göre transandantal yola çıkarak kesin bilim temellendirilemez.

Epokhe'nin uygulanabilmesi için gereken ilk bilgimiz, içinde soru ve çelişki barındırmamalı, bizi şüpheye düşürmemelidir. Husserl'e göre *cogitatio* alanındaki bilgi bu tür özelliklere sahiptir ve bunun kanıtlanması için derinlere ilerleyen refleksiyona ihtiyacımız var. Bu refleksiyon zamanı bizi kafa karışıklığına sokan şeyin, bilginin aşkınlığı olduğunu görüyoruz. Bütün doğal ve bilim öncesi bilgilerin, aşkınsal bilgi olduğunu savunan Husserl, bu tür bilgiler hakkında şunu söyler: “nesneleri var olan olarak varsayar, kendisine gerçek anlamda verilmemiş olan, kendisinde içkin olarak

bulunmayan olgu bağlamlarına, onları bilerek ulaşabileceğini iddia eder.”²³ Aşkının, bilgide reel olarak kapsanmamış olan şey olduğunu ifade eden Husserl, *cogitatio* alanındaysa algılanan, kavranılan şeyin reel olarak kapsanmış olduğunu dolayısıyla bilginin, *cogitatio*’nun içinde olan bir şey olmadığını, yaşantı olarak bilginin mevcut olduğunu savunmaktadır. *Cogitatio* alanındaki yaşantı olarak bilgi yani içkin bilgi, her türlü kuşkuyu dışarıda bırakır ve yöneldiği nesnesini doğrudan kavrar. Bu kavramanın görme olduğuna vurgu yapan Husserl, apaçıklık kavramının bu bilgide aranması gerektiğini ve nesnesini varsayarak ona yönelen ve nesnesini görmeyen her türlü aşkın bilgiden farklı olduğunu söylemektedir. Husserl’e göre apaçıklık her hangi bir var olanın ve onun var olan olmasının tecrübesidir. “Apaçıklık en geniş anlamıyla, bir varolanın ve onun varolan olmasının deneyimidir, tam da bir-şeyin-kendisini-tinsel-olarak-görmedir.”²⁴ Aşkın bilgide, nesnesinde var sayılan unsur o nesnenin içinde reel olarak bulunmaz. Bu sebeple Husserl, bilginin nesnesine nasıl uygun düştüğünü / düşeceğini bilmeden bilginin mümkün olup olmadığı sorusunun da cevabının verilemeyeceğini savunur.

1.4.İndirgemeyle Ulaşılan Bilgi ve Saf Fenomenler

Cogitationes alanının sağlam olduğundan emin olduktan sonra felsefi indirgemeye başlayabileceğimizi savunan Husserl, *cogitatio*’nun varlığının ve bilgi fenomeninin kendisinin müzakere konusu olmadığını ve aşkının karşılaştığı meselelerden *cogitatio*’nun uzak olduğunu belirtir. *Cogitationes*’in mutlak içkin verilmişlikler alanı olduğunu söyleyen Husserl, saf fenomenin görülmesinde nesnenin, bilincin dışında olmadığını savunmaktadır. “Husserl fenomenolojisinin konusunu oluşturan nesne aktlar

²³ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 29.

²⁴ Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, s. 79.

adlandırılan bilinç yaşamının hayat tecrübesidir ki bu bilinç aktları bilince nesnel olarak verilmiştir.”²⁵

Husserl, *cogitationes* alanının tamamen güvenceye alınması için indirgeme yapmamız gerektiğini söyler. “Bu indirgeme (époque) ile çevremdeki dünya artık sadece varolan değil, varoluş fenomeni’dir.”²⁶ Descartes’in yaptığı gibi öncelikle olarak kendi *cogito*’mun daha sonra diğer şeylerin varlığının ortaya koyma teşebbüsünün doğurduğu hatalardan kaçınmak için, psikolojik ve saf fenomen arasındaki farkı bilmemiz gerekiyor. Orada duran, algılayan, ölçülebilen, zaman içerisinde yaşayan ben, psikolojik anlamda fenomendir. Husserl’in daha önce de belirttiği üzere sadece aşkın bilgi değil, aşkın bilginin irtibatla olduğu fenomenler de dolayısıyla psikolojik fenomenler de bir kenara bırakılmalıdır. Buna binaen önceden verilmiş olan her hangi bilimi geçerli saymamamız ve bilimlerin evrensel zemini olan tecrübe edilen dünyanın da bizim için geçerliliğini yitirmesi gerekiyor. “(Bilimlerin) evrensel zemini, yani deneyimlenen dünya da bizim için naif geçerliliğini yitirmelidir.”²⁷ Psikolojik fenomen olarak benin de bertaraf edilmesinden sonra geriye sadece mutlak verilmişlik kalmaktadır ve o da *saf cogitatio*’ların egosuna sunulmuştur. “Meditasyonlar’ın bugün bize oldukça yadırgatıcı gelen içeriğine yönelecek olursak, orada, ikinci ve daha derin bir anlamda felsefe yapan bene, saf cogitatio’ların egosuna bir geri dönüş buluruz.”²⁸ Benin yaşantısında verilmiş olanın yani kendi benini gören refleksiyonun saf fenomen olduğunu ifade eden Husserl, bu fenomenin her hangi bir algıyı “algıyı benim algım

²⁵ Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutics and Reflection, Heidegger and Husserl on The Concept of Phenomenology*, translated by: Kenneth Maly, Toronto: University of Toronto, 2013, s. 125; Reviewed by Thomas Nenon, University of Memphis, <https://ndpr.nd.edu/news/49457-hermeneutics-and-reflection-heidegger-and-husserl-on-the-concept-of-phenomenology/>’ den naklen. (erişim tarihi: 30.12.2015)

²⁶ Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, s. 29.

²⁷ Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, s. 84.

²⁸ Husserl, Edmund. a. g. m., s. 73.

olarak kavrayan”²⁹ fenomen olduğunu söyler. Bu fenomen her türlü aşkınlıktan sıyrılmış saf fenomen olmakla birlikte her fenomenolojik indirgemedede bir yaşantıya karşılık gelmektedir. Saf fenomende verilmemiş ve içerilmemiş her türlü gerçekliğin askıya alınması gerekiyor. Fenomenolojik “indirgeme her türlü aşkınlığa (yani her türlü kendindeliğe) uygulanır”³⁰ ve amacının saf fenomenlere ulaşmak olduğuna dikkat çeken Husserl, böylelikle kesin bilim olma projesi dâhilinde doğa bilimlerinde kalamayacağımızı bir kez daha söylemiş oluyor. Fenomenoloji, doğa bilimleri gibi dışarıda gerçekliği var saymaz, bilakis dışarıda gerçekliğin olup olmadığıyla da ilgilenmez. Fenomenolojik indirgemedede verilmiş olanın dış dünyadaki varlığı meselesinin hiçbir önemi olmadığını söyleyen Husserl, fenomenolojik indirgemenin sadece bir şeyin bir şey olarak görünmesini tematize etmediğini aynı zamanda bir şey olarak bir şeyin ortaya çıkışını da sorguladığını belirtir. Ona göre fenomenolojide önemli olan şey, sözde verilmiş olan aşkın bilginin askıya alınması ve mutlak verilmişliğin görülmesi üzerinden saf fenomene ulaşma teşebbüsüdür. Husserl, bu mutlak verilmişliğe sahip olmamız gerektiğinin altını çizmekle birlikte, felsefi indirgemeyle birlikte doğa bilimlerinin çelişkilerinden de kurtulacağımızı söyler. “Fenomenolojik indirgeme de denilen transsendental indirgeme, sadece bir şeyin bir şey olarak görünmesini tematize etmeyip aynı zamanda bir şey olarak bir şeyin ortaya çıkışını kendince sorgulayarak bir adım ileri gider.”³¹ Saf bilgiyi hangi alanda arayacağımızı ifade eden Husserl, “a priori- descriptiv mahiyet ilmi”³² veya saf fenomenlere dair fenomenolojiyi kurmaya başlayabileceğimizi belirtir. Husserl’e göre

²⁹ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 36.

³⁰ Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, s. 27.

³¹ Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojiye Giriş*, ter: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Metabole, 2008, s. 36.

³² Mengüşoğlu, Takiyettin. “Fenomenoloji Felsefesi”, s. 49.

eğer bilgiyi kendimiz görürsek ve bizim gördüğümüz zaman nasıl verilmişse öyleyse, bilginin özünü açıklığa çıkarabiliriz. Saf fenomenlerin ve onlara dair içkin bilginin, “yönelişsellüğün sadece Ben-kutbu (noése, noesis) değil, aynı zamanda o-kutbu (noéme, noema)”³³ olan bilinçte araştırılması gerektiğini söyleyen Husserl, saf fenomenlerin her zaman aşkın olanla irtibatta olduğunu ve bunun paranteze alınamayacağını belirtir. Elbette, aşkın olanın mahiyetinin paranteze alınması icap eder ama her zaman aşkın olanla irtibatta olma bilincin bir özelliğidir. Çünkü aşkın *res*’ler dünyasının bütün bir şekilde bilince referanslı olduğunu biliyoruz ama bu bilinç mantıkla tasarlanmamış, edimsel bir bilinçtir.³⁴ Bu özelliğin paranteze alınmayacağını altını çizen Husserl, bu niteliğin önceden verilmişliğini bir kenara bırakmakla birlikte, aşkın olana bu yönelmenin üzerinde durulması gerektiğini söyler. Doğa bilimlerinde de yönelmenin bir anlamda var olduğunu görmekteyiz. Doğa bilimleri, nesnelerinin dış dünyada gerçekliğini kabul eder, o nesnenin varlığı tespit edilsin ya edilmesin orada vardır. Fenomenologun dış dünyayı yani varlığın gerçekliğini / orada olmasını kuşkuyla karşılaması ve indirgeme zamanı parantez içine alması fenomenoloji açısından bir kayıp olarak anlaşılmamalıdır. “Koca bir dünya kaybedilir ama Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da söylediği gibi, sadece onu evrensel olarak kendini düşünürken tekrar kazanmak için.”³⁵ Husserl’e göre, fenomenolog bütün bir dünyayı tecrübesine almakla, hiçbir şey kaybetmez, aksine bu sayede mutlaklığı da elde eder. Bilincin mutlak varlık sahasını kazanmadan önce yöneldiği, var olanların *noematik* anlamıdır. Mutlak varlık sahasını kazanmadan önceki bilincin yöneldiği var olanların “noematik anlamı...algılayarak kendisine yöneldiği ve böylece algılanan şey, *Wahrgenommenes*

³³ Lyotard, François. *Fenomenoloji*, s. 39.

³⁴ Geniş bilgi için bkz: Lyotard, François. *Fenomenoloji*, s. 33.

³⁵ Safraski, Rüdiger. *Heidegger, Bir Alman Üstat*, ter: Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı, 2008, s. 124.

als solches olarak karşısında bulduğu”³⁶ şeydir. Böylece indirgeme sonucunda fenomenologlar nezdinde var olanlar, algı yönelimselliğinin *noematik* tarafındaki anlama dönüşüyor.

Saf fenomenler alanında nesnel geçerlilikten doğa bilimlerindeki nesnellik ölçütü esas alınarak konuşamayız. Saf fenomenler akışında böyle bir nesnel anlam aramanın anlamı olmadığını söyleyen Husserl, fenomenolojideki yargıların “öznel” doğruluk taşıdığını ifade etmektedir. Saf görmeyle ulaşılan bilgilerin doğa bilimlerindeki öznellik, nesnellik ölçütleriyle değerlendirilemeyeceği ortadadır. Zira doğa bilimlerindeki nesnellik ve nesnel anlam tamamen varsayımlar üzerinden oluşturulmuş, kaygan zemin üzerinde bina edilmiş bir alan için geçerlidir. Husserl’e göre böyle bir “geçerliliğin” fenomenolojide aranmamasının sebebi, sözü edilen geçerliliğin fenomenolojik indirgeme tarafından sorgulanmaya tabi tutulmasıdır. Zira fenomenolojik indirgeme “obje, ancak kendisine yönelen bir bilinç (süje); süje de ancak yöneleceği obje olursa var olduğu için sübjektivite temeli yıkılmakta, dolayısıyla, nesne, bu iki kutuplu hareketin gerçekleşmesi sayesinde, nesnelleşmektedir.”³⁷ Dolayısıyla “saf görmeyle verilen işte-orada” vb. türünden yargılara özel bir değer yüklemeyeceğiz.”³⁸

Bizi kuşkuya düşürebileceği için fenomenolojik indirgeme zamanı aşkın ön varsayımları bir kenara bırakıyoruz. Bir şeyin aşkın olmasının o şeyin sorgulanması için yeterli sebep olduğunu söyleyen Husserl, algılarımızın aşkın olana nasıl uygun olacağını anlamadığımıza karşın, içkin olana uygunluğunu anladığımızı belirtir. “Çünkü görme ve

³⁶ Sözer, Önay. *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul: İstanbul Üni., Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976., s. 33.

³⁷ Ötkem, Ülker. “Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi”, *Ankara Üni., Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45 (2005): s. 49.

³⁸ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 40.

kavramayla kastettiğimizi doğrudan görüyoruz ve doğrudan kavırıyoruz.”³⁹ Doğrudan kavranılan verilmiş olan nesne her zaman tikel midir yoksa genel nesneler de mutlak verilmiş olabilir mi? sorusuna Husserl, öz bilgisini elde etmenin anlamının, genel nesnelere yönelmiş bilgiye ulaşmaktır, diyerek cevap vermektedir.

1.5.Yönelimsellik ve Apaçıklık (*Evidenz*) Meselesi

Fenomenolojik indirgeme sonucunda ulaşılan bilgi, saf fenomenlerin özünün bilgisidir ve doğrudan indirgeme sonucunda görmeyle elde edilir. Husserl’e göre yapmamız gereken şey, saf fenomenlerde özsel olarak bulunulan unsurların ve o özlerin nasıl kurulduğunu açığa çıkarmaktır. Söz konusu özsel bilginin her zaman bir yönelimselliğe sahip olduğunu söyleyen Husserl’e göre bu özsel bilgi daima bir şeyi kasteder, bu ve diğer nesneyle - hatta nesneler bilgi yaşantılarına ait olmasa bile- bağ kurar. Bilincimiz, bize sunulan nesneyi düşündüğü zaman ona doğru yönelir ve eşzamanlı şekilde yönelimimiz ona doğru harekete geçer. Husserl zihinsel bakışımızın böyle yönelmiş olmasına yönelimsel tecrübe ismini veriyor.

Bilginin özünü açıklamanın, bilginin özsel bağlantılarının soruşturulması anlamına geldiğini söyleyen Husserl, bilmecelerin, gizemli şeylerin bilgi nesnesine dair en son sorulması gereken sorular olduğunu ifade etmektedir. Yargı veren bilgilerde, bilginin kesinliği, kuşkulu oluşu, bilginin açık bilgi olması halinde bilginin nesnesine uygun olup olmadığı sorusu fenomenolojinin cevaplaması gereken soru(n)lar arasındadır.

³⁹ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 41.

Bilginin özüne dair araştırmanın genele ait olan araştırma olduğunu söyleyen Husserl, bilincimizde ortaya çıkıp yok olan tekil bilgilerin, sezgilerimize konu olmadığı için fenomenoloji biliminin alanı içinde yer almadığını söyler. “...Fenomenoloji, gözlemden çok, algıyı içerir; bilinç akışının bireysel bileşenlerini gözlemek yerine, zihinsel fenomenlerin özünü sezgi (intuition) yoluyla kavrar...Fenomenolojik araştırma nelik araştırması olduğu için hakiki anlamda a prioridir.”⁴⁰

Verilmiş bir tek saf içkin bilgide genellik bilinci –ki “...yabancıyı algılama sorunu bu genellik bilincinde işlenir”⁴¹ –nasıl oluşur? sorusunu kırmızı kağıt üzerinden cevaplamaya çalışan Husserl, kırmızılığı ve ona bağlı aşkın olarak algılanacak her şeyi bir kenara bıraktıktan sonra, kırmızı düşüncesinin anlamını, kendisiyle özdeş olan kırmızıyı kavırıyoruz der. Kırmızının bu şekilde kavranılması, tikel özün bilgisi değil, genel kırmızının özünün bilgisinin elde edilmesidir. Bu şekilde her hangi bir genelin öz bilgisine ulaşan birisi, bilgisinden kuşku duyamaz. Genel kırmızının özünün elde edilmesi, kırmızının farklı tonlarından bahsedilebilme imkânını saf dışı eder. Husserl’e göre kırmızının farklı tonlarına dair seslendirilen görüşler, doğal bakışın terk edilmediğinin belirtisidir. Kırmızıya dair yapılan indirgeme sonucunda ifade edilen fikirler, diğer saf fenomenler için de geçerlidir. Husserl, fenomenolojik indirgeme sonucunda ulaşılan bilginin mahiyetine dair kuşku duymanın anlamsız olduğunu vurgular.

Bilgilerin bir birlerinden ayrılması ve aralarındaki irtibatın araştırılması gerektiğini savunan Husserl, bu şekilde bilgiler arasındaki teleolojik bağlantıların

⁴⁰ Gödelek, Kamuran. “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları”, *FLSF*, 2 (2006) : s.22, ss. 17-28.

⁴¹ Yaman, Hülya. “Husserl’de Yabancıyı / Başkasını Algılama Sorunu, Öznelerarasılık Kavramı Çerçevesinde Çözüm Arayışları”, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2009, s. 36.

vuzuha kavuşturulabileceğini söyler. Fenomenolojik indirgeme, dolaysız sezgide nesnenin nasıl kurulduğunu tetkik eden öz araştırması olduğu için, doğa bilimlerindeki nesneleştirici anlamda olmayan a priori bir araştırmadır.

Husserl'e göre "fenomenoloji terimi iki şeye gönderme yapar: İlkin, yüzyıl dönümünde felsefede atılım yaratan yeni türden betimleyici bir yöntem; ikincisi olarak; bu yöntemden türemiş a priori bir bilime."⁴² Doğa bilimlerindeki nesneleştirici anlamdaki a priori'den farklı olarak fenomenolojik indirgemenin a priori araştırmasının yöntemi ve amacı farklıdır. "Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır"⁴³ diyen Husserl, "eskiden beri bilinen bilimlerde karşımıza çıkan fenomen sözcüğünün taşıdığı anlamların belirli bir tarzda dönüşüme uğratıldığı, tümüyle farklı bir tutumla yapar. Yalnızca bu dönüşüme uğratılmış fenomenler fenomenolojik alana girebilir"⁴⁴ yargısına ulaşır. Husserl'e göre fenomenoloji kuramsal hiçbir önerme ileri sürmez zira fenomenolojik yöntem saf görmeyle çalışır. Fenomenoloji doğa bilimlerine hakim olan ilke ve kavramları açıklamasına karşın son hamlede kendi temel ilke ve kavramların reflektif aydınlatmasını yapar. Reflektif aydınlanma, görme durumuyla irtibatlı olduğu için bu aydınlanmadan sonra apaçıklıktan (*evidenz*) bahsedilebilir. "Apaçıklığın gerçekten gören, doğrudan ve tam uygun olarak kavrayan bilinç olduğu"⁴⁵nu ifade eden Husserl, "yaşanmışlığın kendi kendisi tarafından sezgisi, her türlü kökensel apaçıklığın modeli"⁴⁶ olduğuna göre *cogitatio*'nun varlığına dair apaçıklığa sahip olduğumuzu söyler. Bununla birlikte Husserl, fenomenolojik indirgemenin sadece *cogitatio*'nun

⁴² Husserl, Edmund. "Fenomenoloji", s. 29.

⁴³ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 48.

⁴⁴ Husserl, Edmund. "Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe", *Baykuş*, 6 (2010): s. 50.

⁴⁵ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 49.

⁴⁶ Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, s. 26.

alanıyla değil saf verilmişlik alanıyla yani saf apaçıklıkla sınırlandırıldığına dikkat çeker. Mutlak verilmişliğin en son elde edilen şey olduğunu söyleyen Husserl, bu işlemin anlama yetisiyle değil saf sezgiyle yapıldığını ifade eder. Burada saf sezgiden kastedilen, mistiklerin yöntemleri değil, sözü bile saf olarak gören gözdür (zihin gözü). Saf sezginin aşkın hiçbir şeyle alakasının olmadığına dikkatimizi çeken Husserl, gören araştırma olan saf sezginin, “iç algı denen alan içerisinde ve bunun üzerine kurulan saf içkin, fenomenlerini ve fenomen durumlarını ideleştiren bir soyutlama içerisinde devindiğini sanmanın bir kurgu olacağını”⁴⁷ söyler.

1.6.Yaşam-Dünyası

Kırmızı rengini algılayarak, fenomenolojik indirgemeye tabi tutarak, saf rengi yani kırmızının kendisini elde ettik. Bundan sonra saf soyutlamayı uygulayarak, kırmızı renk fenomeninin özüne ulaşırız. Nesnenin özüne ulaşma fenomenolojik yöntemin esas unsurlarından olan *akt*’ların yardımıyla gerçekleşir. Zira öz bize o nesnenin bilgisini vermektedir. “Husserl’e göre bilgi, iki akt arasındaki mutabakat münasebetidir. Bu aktlardan biri mana aktı (signitiver Akt), diğeri de idrak (Anschauung) aktı adını taşır.”⁴⁸ Husserl’e göre fenomenolojik indirgemedede gerçekleşen aynı işlemi aralarında formel benzerlik varmış gibi gözükse de düşlemde yapamayız. Düşlemde önemli olan mana *akt*’ı olmasına karşın fenomenolojik indirgemedede idrak *akt*’ı tayin edicidir. “Mana aktı (signitiv akt), kendiliğinden hiçbir şey meydana getiremez; boş ve kördür. Asıl gören ve bilgiye doluluğu sağlayan, ikinci akttır.”⁴⁹

⁴⁷ Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 53.

⁴⁸ Mengüşoğlu, Takiyettin. “Fenomenoloji Felsefesi”, s. 71.

⁴⁹ Mengüşoğlu, Takiyettin. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 23.

Düşlemeden bahseden Husserl, buna paralel olarak nesnenin kurulmasında anımsamadan da söz eder. Anımsamanın, akılda tutmaya gönderme yaptığını söyleyen Husserl, her yaşantının dolaysız refleksiyonla bize nesne olduğunu ve bir az önce yaşanmış olan; örneğin sesin hep aynı ses olduğunu ifade eder. Ne var ki nesne, nesnenin alanına katiyen girmeyen bu içeriklerin sırf toplamı ya da karması değildir, nesne içerikten daha fazla ve belirli bir tarzda başka bir şeydir.⁵⁰ Husserl'e göre her yaşanan içerik nesnelleştiriliyor ve bu sebeple yaşanan içeriklerden kavrayış tarzında kurulan nesne ortaya çıkar. Ancak unutmamamız gereken nokta, ortaya çıkan nesnenin yaşanan içeriklerin sadece toplamından ibaret olmamasıdır. Nesne, yaşanan içerikleri içermekle birlikte daha fazla bir şeydir.

Refleksiyon geçmişe giderek o sesi tekrar aynı nesnel an olarak kurar ve bu da o sesin hep aynı kalmasını sağlar. Geçmişe gitme işleminin basitçe şimdinin dışına çıkma olmadığına dikkatimizi çeken Husserl, geçmişteki yaşantıların, şu anda var olmayan şey olarak ama şimdiki zaman içinde varlığı için hiçbir reel varlığa ihtiyaç duymayan bilinç tarafından yönelimsel olarak idrak edildiğini savunur. “Tüm anlam da –yöneliş ya da anlam-verici (Sinngengung) olarak, (“yaşantının noetik kutbu, bir transendental anlam verme, transzendental Sinngengung olarak belirlenir.”⁵¹) - benim bilincimin içinde kuruluyor.”⁵² Husserl, yaşantının benim için sürekli orada ve şimdiki zaman içinde var olduğunu ve bilince algısal olarak verildiğini söyler. “Anımsamaya dayalı olarak, şimdi

⁵⁰ Husserl, Edmund. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, der: Martin Heidegger, ter: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Metabole, 2015, s. 18-19.

⁵¹ Sözer, Önay. *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, s. 33.

⁵² Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, s. 41.

bu ve şimdi o geçmişler de aynı şekilde yeniden bilince verilir ve geçmişlerin kendileri olarak orada bulunur.”⁵³

Bilincin, akışkan gibi gözüken zamana birlik verdiğini ve bu birliğin şimdi olarak tecrübe edildiğini savunan Husserl açısından şimdi zamansal mod olarak da temeldir. “Zaten Husserl’e göre, zamansallık da temelde, geçmiş ve geleceğin, Husserl’in daha sonraları “yaşayan şimdi” (living present) olarak gönderme yapacağı tecrübe edilen şimdi (present) içinde birleştirildiği bir süreçtir.”⁵⁴ Şimdiki zamandan hareketle genel olan nasıl çıkarılabilir? Şimdiki zamandan hareketle aklımızda iç içe geçilerek tutulan algılara dayanılarak genel olanı çıkaramayız. Husserl’e göre görünüşe gelen nesnenin genelleştirilmesiyle genelin ortaya çıkarılması gerçekleşir. Genelin ortaya çıkarılmasının, özün bilgisinin elde edilmesiyle aynı anlama geldiğinin altını çizen Husserl, apaçık bir öz idrakinin, tek tek görümlere geri gitmek olduğunu söyler. “Psikolojik fenomenlerden saf öz’e veya yargı veren düşüncede olgusal (empirik) genellikten öz genelliğine giden bu bilime karşılık gelen indirgeme, eidetik indirgemedir.”⁵⁵ Ancak bu indirgeme işleminin önümüzde duran algılara geri gitmek olmadığına vurgu yapan Husserl, algılanan yaşantının mevcut, kurgulanmış yaşantınsa mevcut olmadığını belirtir. Düşlemde geçmişteki yaşantının şimdiye getirilerek idrak edilmesi söz konusu olmamakla birlikte, tekil verilmişlikleri de barındırdığı ve bu sebeple öz araştırması olmadığı aşikârdır. Husserl’e göre önümüzde duran kırmızı kâğıt şimdi var olan *cogitatio*’dur ama kırmızının kendisi şimdi var olmadığından dolayı duyumlanmış da değildir. Kırmızı kâğıt fenomenolojik

⁵³ Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, s. 85.

⁵⁴ P. Pierre, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, New York: Cambridge University, 1999, p. 64; Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez, 2008, s. 134’den naklen.

⁵⁵ Husserl, Edmund. “Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe”, s. 52.

indirgenmeye tabi tutulabilir ve kırmızı kâğıda ilişkin bütün tecrübe verileri askıya alınabilir. Husserl, fenomenolojik indirgenmeye tabi kılındıktan sonra kırmızının, önümüzde duran şey olmadığını, göz önüne getirilen, canlandırılan renk olduğunu belirtir. Düşlemlenmiş rengin verilmemiş olduğu anlamına gelmediği üzerinde ısrarla duran Husserl, düşünme yaşantısını tekrar göz önüne getirerek, onu teşkil eden unsurları, unsurlar arasındaki irtibatı açığa çıkarabileceğimizi fakat bu yaşantının gerçekten var olan, önümüzde reel anlamda duran olarak verilmiş olmadığını, tasarımlanmış olarak verilmiş olduğunu söyler. Husserl, yönelinen yaşantının tekrar görüde canlandırılarak görülmesini, bir tür nesnenin kurulmasına benzetiyor. Değişken yapıya sahip olan bu görünüşlerin ben için nesneler yarattığını ifade eden Husserl, nesnenin kurulmasının düşünme edimleri içinde gerçekleştiğini, düşünme edimlerinin yeri olan bilincin boş kutu olmadığını söyler. Husserl'e göre bilinç sabit bir yer değil bilakis, her anlam ifadesini bir diğer anlam farklılığına yönlendiren hareket kaynağı olan "gören" bilinçtir. "...Hareketsiz bir dayanak ve demirleme yeri olarak değil, aksine her anlam ifadesini bir anlam farklılığının içine doğru sürükleyen hareket kaynağı olarak gösterir."⁵⁶

Fenomenolojiyi soyut bir uğraş olmakla suçlayanlara cevap vermek amacıyla geliştirilmiş ve "özel olarak belirsiz bir yolda öznelerarası bir fenomen"⁵⁷ olan yaşam-dünyası kavramıyla birlikte tarihsellik, gelenek gibi kavramlar Husserl'in son dönem felsefesinde önemli yer işgal etmeye başladı. Yaşam-dünyası, paranteze alınma işleminde dış dünyaya dair bizdeki paranteze alınmayan kısımdır. "Geçerliliklerin her aşamalı ayraç içine alınışı evrensel temeli yalnızca başka bir biçimde işgal edecek ama

⁵⁶ Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojiye Giriş*, s. 38.

⁵⁷ Bubner, Rüdiger. *Modern Alman Felsefesi*, ter: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, s. 43.

yaşam-dünyasının geçerliliğini askıya almayacaktır.”⁵⁸ Husserl, yaşam-dünyasının sezgisel olarak verili ve sadece kendi ufkunun içerisinde verili olan bir dünya olduğunu söyler ve bu sebeple indirgenmeye konu olmadığını belirtir. Daha açık bir ifadeyle söylemiş olursak, yaşam-dünyası yöntem öncesi durumu ifade etmektedir.

Kesin bilim olma iddiasında olan fenomenolojiyi öznelcilikle ve buna binaen solipsizmle suçlayanlara birkaç farklı açılardan cevap vermeye çalışan Husserl, yaşam-dünyası fikriyle fenomenolojisini yeniden ihya etti. Husserl’in her ne kadar esasını *Ideas I*’de “tecrübe dünyası” diye koyduğu yaşam-dünyasının beni, merkeze kendisini koyan ve dünyayla kendi arasına özsel farklar yerleştiren, bununla da özne-nesne sorununa yol açan Kartezyen benden tamamen farklı mahiyetteydi. “Bu yeni redüksiyon, Kartezyen tarzda olduğu gibi, içeriği boş bir Ben’e doğru değil, fakat dünyaya farklı şekillerde içtenlikle bağlanmış bir Ben’e doğrudur.”⁵⁹ Kartezyen benden farklı olan Husserlci benin bilinci, dili, geleneği ve tarihiyle birlikte teori öncesi olan yaşam-dünyasına bağlıdır. Husserlci redüksiyonda yaşam-dünyası bağlamında bilinç saf içkinliğe geri dönmekle kalmıyor dahası görünüşler dünyasına ait olduğunu da görmüş oluyoruz. Husserl bize, yaşam-dünyası kavramıyla birlikte insanın, dili, tarihi ve geleneğiyle birlikte fenomenolojik anlamda teori öncesi durumunu aydınlatmaya çalışıyor.

Fenomenolojinin solipsizm ve özne merkezîyetçilikten bunlara binaen soyut bilim olma tehlikesinden yaşam-dünyası kavramını geliştirerek kurtulan Husserl’in önünde duran ve farkında olduğu bir başka sorun daha vardı: izafilik. Yaşam-dünyası söz konusu olduğu zaman yeryüzündeki farklı insanların hayata dair farklı bakış

⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg. “Yaşam-Dünyası Bilimi”, *Baykuş*, 6 (2010): s. 304.

⁵⁹ Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge Press, 2000, p. 181.

açılarının olduğunu aklımızda tutmamız gerekiyor ve bu sebeple bu kadar farklılık içerisinde sabit yaşam-dünyasından nasıl bahsedilebiliriz? sorusu önem kazanıyor. Bu soru(n)un bilincinde olan Husserl'in, yaşam-dünyasının izafilikle suçlanması karşını alabilmesi için bizi ikna etmesi gerekirdi. "Husserl bizi ikna etti, çünkü yaşam-dünyası ve onun bütün bağıntılarının genel yapısı ve yapının belli sabit, her zaman orada olan özellikleri var. Biz dikkatimizi bu özelliklere odaklarsak izafilikten kurtulmuş oluruz."⁶⁰ Bunlar içeriği değişebilmekle birlikte hep aynı kalan formlardır ve fenomenoloji bunların içeriği üzerinde değil formları üzerinde yoğunlaşır. Yaşam-dünyası için değişmeyen formların dil, tarih, gelenek olduğunu söyleyebiliriz.

1.7.Zaman: Şimdi Üzerinden Betimlenen Geçmiş ve Gelecek

Husserl'in zamanı merkeze alması onu tecrübenin kaynaklarına ulaştırıyor. Bu şekilde Husserl tecrübenin en vasıtasız formu olan duyumları düşüncesine konu etmiş oluyor. Ona göre duyumlar algı nesneleri olmamalarına rağmen her hangi bir nesnenin algılanmasının zeminini hazırlayan unsurlardır. "Nihayetinde Husserl, kısa vadeli sürüp gitme ve değişme bilincini desteklemeye muktedir bir algısal bilinç içerisinde, alıkoyma (retention) ve beklenti (protention) duyumlarının kabul edilmesi gerektiği kanaatine varır."⁶¹ Alıkoyma ve beklenti bilinç edimlerinin birliğini sağlayan iki asli şeydir. Bilinç edimlerinin analizini yapmak demek alıkoyma ve beklentiyi merkeze almak anlamına gelmektedir. Alıkoyma ve beklenti doğrudan zamanla irtibatlıdır ve zaman olmadan alıkoymayı ve beklentiyi anlayamayız.

⁶⁰ Pivcevic, Edo. *Husserl and Phenomenology*, London: Hutchinson University Library, 1970, p. 89.

⁶¹ Küçükaltı, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 132.

Geçmiş ve şimdi hakkında yaşantıların üzerine refleksiyon yapılması sebebiyle değinen Husserl, gelecek zamana dair görüşlerini dile getirirken beklenti kavramını kullanıyor. Varoluşta gelecek beklentisi mevcuttur ama belirsizdir. Kesin olan beklenti, ölümdür. Husserl açısından gelecek beklentisi: Öz-farkındalığın fenomenolojik indirgeme sayesinde bilincine varılmasındaki kesinliktir. Bu kesinliğin a priori olması *epokhe* yöntemini gerçekleştirmek için şarttır. Husserl’de zaman analizi, öznenin mahiyetine dönük çalışmadır. Bunun tersini de söylemek mümkündür -ki Husserl bu şekilde zamana yönelmiştir.

Husserl felsefesinde 3 türlü zaman mevcuttur. Yani Husserl zaman kavramını 3 farklı yapı için kullanmıştır. “Görünüşe gelen nesnelerin nesnel zamanı, edim ve deneyimlerin öznel, içkin veya ön-empirik zamanı, son olarak içsel zaman-kurucu bilincin mutlak görüngüsellik-öncesi akışı.”⁶² Nesnel zaman diye ifade edilen, dünya zamanıdır. Fenomenolojik indirgemenin gerçekleştirilmesi için dünya zamanı dikkate alınmamalıdır ancak bu dünyanın bertaraf edildiği anlamına gelmez. Husserl açısından ikinci tür zaman olan ön-empirik / içsel zamanda her ne kadar zihnî tecrübe ve edimlerin ardışıklığı söz konusuysa da sözünü ettiğimiz ardışıklık dünya zamanıyla ölçülemez. Husserl’e göre içsel zaman içten gelen bir tecrübeyle ölçülebilir. İşte içsel zamanın ölçülmesi meselesi bizi 3. tür zamana; içsel zaman bilincine ulaştırır. Bu zamanda bir mutlaklık söz konusudur.

İçsel zaman bilincinde daha önce bahsettiğimiz bilinç edimlerinin temelinde yer alan unsurlar arasında özdeşlik ve ayrımlar zuhur eder. Her ne kadar Husserl, statik geçmiş ve geleceği iptal ediyorsa da şimdinin statikleşmesinden kurtulamıyor. Zira

⁶² Husserl, Edmund. *Zeitbewusstsein*, p. 73-76, 358; Zahavi, Dan. “İçsel Zaman Bilinci ve Öz-reflektif Farkındalık”, *Baykuş*, 6 (2010): s. 202’den naklen.

dünyanın mutlak bilinçte yeniden kurulması için zamansal gerilimden daha çok statik ana ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Husserl'in projesi açısından şimdinin ön plana çıkartılması ve geçmiş-geleceğin simgelediği hâllerin şimdi içinde ele alınması gerekmektedir. Elbette Husserl'in geçmiş ve geleceği iptal etmesi veya daha güzel tabirle geçmiş ve geleceğin şimdi içre yorumu takdir edilmesi gereken girişimdir. Zira kendisinden önce –Augustinus hariç- Aristoteles'le başlayan geçmiş-şimdi-gelecek üç ayrı zaman modunun otantikliği felsefede kabul edilen görüştü.

Zaman analizinden daha doğrusu bilinç edimlerinin kendi kendilerini nasıl tecrübe nesnesi haline getirmelerinin analizinden sonra Husserl şu sonuca ulaşıyor: Her bir tecrübenin hareket ettirici kuvvesi arasında yer alan bilinç edimleri, tecrübe zamanı her ne kadar akışkan görünen zamanla karşılaşsalar da hep şimdiyi veya sabit mevcudiyeti esas alıyorlar. Şimdiki zamanda yaşadığımız bir yaşantının dolaysız refleksiyonda nesnemiz olduğunu söyleyen Husserl, içsel zaman bilincinin analizinden şimdinin mevcut olduğu fikrine ulaşıyor. “Husserl... şimdikileştirme olarak algının, - ister hatırlama-beklenti olsun ister imaj ve gösterge tasavvuru olsun –yeniden-şimdikileştirmenin bütün biçimleri karşısında tecrübenin ilk biçim'ini temsil ettiği gerçeğinde genelde ısrar eder.”⁶³ Husserl, nesnenin var olabilme imkânının garantörü olan “yönelimsellik tarafından konstitute edilen / oluşturulan nesnelliği ifade etmek”⁶⁴ ve nesnelliği vuzuha kavuşturmak ve böyle bir alanın gerçekliği ve 1. şahıs bilgisinin mutlaklığı için öznelerarsılık meselesini konu eder.

1.8.Öznelerarsılık

⁶³ Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojiye Giriş*, s. 41.

⁶⁴ Sokolowski, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, s. 142; Sandmeyer, Bob. “The Origins of Genetic Phenomenology in Edmund Husserl's Philosophy”, s. 13'den naklen, http://sweb.uky.edu/~rsand1/PDF_docs/Sandmeyer_Writing_Sample.pdf, (erişim tarihi: 26. 12. 2015, 21:20)

Husserl'e göre nesneleri tıpkı benim algıladığım gibi algılayan başka ben'lerin mevcudiyetini temellendirmeden nesnemi tam anlamıyla bilemem. "Husserl'e göre, başka benlerin bu dünyayı tıpkı benim algıladığım gibi algıladıklarını, başka benleri deneylemeye yönelen intentional bir yaşantıyla, başka benleri deneyleme intentionalite'si ile öğrenirim."⁶⁵ Fenomenolojide nesnellik sorununa çözüm getirilememesi, fenomenologu solipsizme götürebileceği kaygısı Husserl'i başkasının benlerini dikkate almaya itmiş ve "...bundan dolayı solipsizme karşı mücadele vermeye çalışmıştır. Husserl bu mücadelesinde başkasının ben'i yönelimselliğini fenomenolojik yöntemle ele almıştır."⁶⁶ Solipsizm –"paranteze alma yönteminden sonra her şey bilince verilen, bilinç için fenomenlere dönüşmüştür. Bu durum ise solipsizm problemi anlamına gelmektedir"⁶⁷- tehlikesinden "aşkınsal egonun reduksiyonu kalıcı olarak solipsist bilime yol açmaz"⁶⁸ diyerek kaçmaya çalışmış olsa da "ben'de öteki ben'in kendini nasıl tezahür ve inşa ettiğini bariz olarak bulunmaması"⁶⁹ Husserl'i "öznelerarası dünyada başkaları vardır ve bu başkaları aynı zamanda bir ben'dir"⁷⁰ görüşünü savunmaya itmiştir ki nihai noktada diğer benlerin de birer "ben" olarak kalması özne-nesne ikileminde öznenin lehine tavrın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Buna binaen Husserl tarafından 3. şahsın bakış açısının fenomenolojik gündeme taşınması Descartes'ten sonra sorun oluşturan ruh-beden meselesinin de çözümünü sağlamıştır. "Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji adlı

⁶⁵ Sözer, Önay. *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, s. 112.

⁶⁶ Özyurt, Tuba. *Edmund Husserl'de Başkalık Sorunu*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, (Basılmamış Lisans Bitirme Tezi) 2014, s. 28.

⁶⁷ Yeğin, Arzu. *A Non-Egological Interpretation of Husserl's Phenomenology*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, (Basılmamış Doktora Tezi) 2008, s. 212.

⁶⁸ Hutcheson, Peter, "Solipsistic and Intersubjective Phenomenologies", *Human Studies* 4 (1981): s. 166.

⁶⁹ Özyurt, Tuba. *A. g. e.*, s. 29.

⁷⁰ Özyurt, Tuba. *A. g. e.*, s. 29.

eserindeki ruh-beden problemi birinci ve üçüncü kişi bakış açılarının farklılıklarının gösterilmesiyle çözümlenebilmektedir.”⁷¹

Husserl, öznelarasılık meselesini tartışırken ikinci bir fenomeolojik indirgmeden bahsetmektedir. Dış dünyanın parantez içine alınması demek olan birinci fenomenolojik indirgmeden sonra “ikinci bir reduktion’a başvurmalı, bütün başka benleri, başka benlerin bütün intentional-konstitutiv bilinç yaşantılarıyla ilgili Einfühlung’larımı deney dünyamdan soyutlayarak ayıracı almalı”⁷²yız. Başkasının deneyimi anlamına gelen einfühlung’u, kendimizi deneyimlemekten ayıran Husserl’in, einfühlung kavramında 3 alanla irtibat söz konusudur. “Einfühlung sözünde, genel olarak, bir metafizik, bir estetik bir de etik anlam saptayabiliriz. Metafizik anlamıyla dünyadaki bütün şeyleri... tıpkı kendim gibi canı olan bir varlık diye yaşamamı sağlayan olaydır.”⁷³ Estetik anlamda einfühlung’u “kendimi sanat güzeline ya da doğa güzeline içine koymam”⁷⁴ olarak tanımlayan Husserl, etik anlamı için einfühlung’u “başkalarının ahlak akt’larını, bu aktların motivation’larını, kendimi başkalarının yerine koyarak, içten anlama”⁷⁵ olarak ifade eder ve “ona göre kendi değerler etiği faydacılığın herhangi bir çeşidine indirgenemez.”⁷⁶

Başkasının beni ki “doğal anlamdaki başkasının ben’i değil, transzendenal anlamdaki başkasının ben’i, yani doğal anlamı parantez-içine-alınmış olan başkasının ben’i söz konusudur”⁷⁷ daha genel anlamıyla öznelarasılık meselesi hakkında *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkınsal Fenomenoloji* isimli eserinde de duran Husserl, “kendinde

⁷¹ Yeğin, Arzu. *A Non-Egological Interpretation of Husserl’s Phenomenology*, s. 210.

⁷² Sözer, Önay, *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, s. 113.

⁷³ Uygur, Nermi. *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İstanbul: YKY, 2007, s. 66.

⁷⁴ Uygur, Nermi, *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, s. 66

⁷⁵ Uygur, Nermi, *A. g. e.*, s. 66.

⁷⁶ Direk, Zeynep, *Çağdaş Felsefe II*, Eskişehir: AÖF, 2012, s. 28.

⁷⁷ Uygur, Nermi. *A. g. e.*, s. 51.

nesnenin her şeyden önce intersubjektif konstitution'un ürünü olduğu"⁷⁸nu; yani 3. şahsın mevcutluğunun ürünü olduğunu ve "ötekilerin önünde de felsefenin varoluş yazgısını"⁷⁹ ifade etmiştir. Husserl'in başkasının beni konusu üzerinde durması ve bu meseleyi ikinci indirgemeyle açıklamaya çalışmasının arkasında duran birçok başka tetikleyici unsurlar vardır. Elbette bunların başında Avrupa'nın bekasını temin etmeye yönelik teşebbüslerin yer almakta olduğunu düşünüyoruz. Zira günümüzde bile Avrupa'da "başka(ların)sının varlığı" sorun olarak kalmakta, Husserl dâhil diğer pek çok batılı düşünürün bitmez tükenmez bilmeyen övgüler söyleyerek oluşturdukları "Avrupalı ruhu" - "Avrupa'nın tinsel biçimi"- Bu Nedir? Bu, Avrupa'nın (tinsel Avrupa'nın) tarihinde içkin olanı, başka türlü söylersek, onun içkin ereğini sergiler."⁸⁰ - dedikleri şeyi "tehdit" eden unsur olarak anlaşılmaktadır. Bu konunun derinlemesine incelemenin, yazımızın sınırlarını aşacağı gerçeğini göz önünde bulundurarak, Husserl fenomenolojisinde başkalarının varlığı meselesinin Avrupa'nın geleceğine yönelik sorunların ortadan kaldırılmasına endeksli şekilde ele alındığını söyleyerek, başkasının varlığı meselenin ortaya çıkmasına sebebiyet veren ikinci etkene geçmek istiyoruz.

Başkasının varlığı meselesinin, Husserl fenomenolojisini tekbencilik hatasına düşmekle suçlayanlara cevap olarak ikinci indirgeme olarak oluşturulduğunu ileri sürebiliriz. Bu yönde Nermi Uygur'un şu tezi de görüşümüzü destekler niteliktedir. "Nitekim, V. Meditation'a kılavuzluk eden ilk paragraf "solipsizm'in itirazlarına karşı başkasını - deneme sorununun ortaya konması" başlığını taşımaktadır."⁸¹

1.9.Husserl'in Mesele Edindiği Mevzu

⁷⁸ Sözer, Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, s. 115.

⁷⁹ Husserl, Edmund. *Bunalım*, s. 87.

⁸⁰ Husserl, Edmund. *A. g. e.*, s. 20.

⁸¹ Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 78.

Husserl'in, Descartes'le başlayan özne-nesne sorununa çözüm getirmek amacıyla fenomenolojik yöntemi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Husserl, özne-nesne sorunsalının çözüme kavuşturulması istikametinde Descartes'in düştüğü hatadan kaçınmak için farklı yol izlemeye teşebbüs etmiş olsa da ve Kartezyen paradigmadan tam anlamıyla kurtulamamıştır. Husserl, özne-nesne sorununu çözebilmek için Descartes öncesi felsefeye geri giderek özne-nesneyi bir potada eritmek görüşüne karşı çıkmakta ve Descartes'le işe başlamamız gerektiğinin altını çizmektedir. Husserl'in özne ve nesneyi birleştirmeyi amaçlamadığını biliyoruz. "Husserl, özne ve nesneyi tekrar birleştirme amacında değildir... birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde anlam kazanacaklarını iddia etmektedir."⁸² Ona göre özne ve nesne birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde anlam kazanmaktadır. Husserl'in amacının egemen öznenin vazgeçmek ve kendi dünyasına kapanmış özneyi dış dünyaya açmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu amaç doğrultusunda Husserl'in işe epistemolojiyle başladığı ortadadır. Özne kavramını yönelimsellik ile anlamlandıran Husserl'in, kesin bilim arama peşinde olması da projesinin epistemolojik olduğundan haber vermektedir. Özne kavramının yönelimsellik ile anlamlandırılmasından, öznenin nesne olmadan –ki Husserl'e göre özne olmadan nesne, nesne olma vasfını kazanamaz- varlığını idrak edemeyeceği anlaşılmalıdır. "...O, bir nesnenin nesne olma özelliğini yalnızca bir özne aracılığıyla kazandığını ve aynı şekilde bir öznenin de özne olduğunu ancak bir nesne aracılığıyla bildiğini...iddia etmektedir."⁸³ Her ne kadar Husserl, özne merkezilikten kaçmaya çalışmış olsa da nihayetinde fenomenoloji, fenomenolojik indirgeme sonucu bilincin, aşkınlıkların kurucusu olma niteliğinin kanıtlanmasından ibarettir. Zira indirgeme sayesinde özne, doğal tavırda örtülü şekilde bulunan aşkınlıkların kurucusu olma statüsünü elde eder.

⁸² Gödelek, Kamuran. "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları", s. 24.

⁸³ Gödelek, Kamuran. *A. g. e.*, s.24.

“İndirgeme özneye, -yabancılaşmış bir tutum olan doğal tutumda örtülü bulunan- aşkınlıkların kurucusu olma hakikatini geri verir.”⁸⁴

Epistemolojik projeyle işe başlayan Husserl’in, kesin bilgiyi temel alarak var olanlar hakkında betimleme yapması, kendisinin istemediği halde yeni ontolojilerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Fenomenolojinin içeriğine baktığımız zaman “öyle anlaşıyor ki, Husserl’in kesin ve bilimlere temel olacak bir felsefe için biçtiği görev, bilgi düzeni ile varolanların düzeni arasındaki ilişkileri düzenlemek ve sınıflamaktır.”⁸⁵ Bilgi düzeni ile varolanların düzeni arasındaki ilişkinin düzenlenmesi ve sınıflandırılması teşebbüsü karşımıza fenomenolojinin hermeneutikle karşılaşmasını –ki Husserl’in kendisinin de belirttiği üzere “Avrupa insanının kendisinin, onun kültürel yaşamının, toptan varoluşunun toptan anlamsızlığı bakımından ilk başta gizli, sonra daha belirginleşen bunalım”⁸⁶ sonucunda bu tip karşılaşmaların çözüm önerisi olarak gerçekleştirilmesinden daha doğal bir şey yoktur- ve ikincinin üstünlüğü altında yeni bir yöntemin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu karşılaşmayı ve dönüştürmeyi gerçekleştiren şahıssa Husserl’in öğrencisi olan Heidegger’den başkası değildir.

⁸⁴ Lyotard, Jean- François *Fenomenoloji*, s. 38.

⁸⁵ Gödelek, Kamuran. “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları”, s. 21.

⁸⁶ Husserl, Edmund. *Bunalım*, s. 77-78.

2. HEIDEGGER'İN FENOMENOLOJİK YÖNTEMİ DÖNÜŞTÜRME TEŞEBBÜSÜ

HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ

Biz bizimle bizdeydik, biz bizimle bize geldik,

Biz bizimle bizde iken, bizi bizden mi sorarlar?!

Muhyiddin ibn Arabî

2.1. Heidegger ve Fenomenoloji

Heidegger'in felsefî faaliyetini ele alırken iki ayrı dönemden bahsedilmesine rağmen her iki dönemde de ortak olan bir kaygı söz konusudur. Bu kaygının, Heidegger'in felsefî düşüncesinin esas meselesi olan Varlığın (*Sein*) anlamı nedir? sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Varlık ne anlama (*sinn*) geliyor sorusunu soran Heidegger “bu sorunun ele alınış minvali fenomenolojik”⁸⁷ olduğu için fenomenolojik olarak incelenmesi gerektiğini savunuyor. Zira Heidegger'e göre varlık alanını empirik olarak ele alamayız sadece fenomenolojik betimleme veya eidetik sezgiyle (*intuitiv*) kavrayabiliriz. “...Varlık alanı ise, empirik gözleme kendisini vermeyen, ancak fenomenolojik betimleme ya da Husserl'in verdiği adla eidetik görüleme ile sezilip kavranabilen bir alandır.”⁸⁸

⁸⁷ Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, ter: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2011, s. 28.

⁸⁸ Bozkurt, Nejat. 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul: Sarmal, 1995, ss. 68-69

Heidegger “geç döneminde “Fenomenolojiye Yönelen Yolum” isimli otobiyografik denemesinde Heidegger, fenomenolojik görmenin uygulanabilirliğini fenomenoloji vasıtasıyla öğrendiğini iddia etmiştir.”⁸⁹ Varlığın anlamı sorunsalı felsefenin temel problemidir ve bu sorun ancak fenomenoloji yöntemi ile çözümlenebilir. “Neliklerinden çok, araştırmanın nasılını ifade etmeye”⁹⁰ yönelik fenomenoloji nesneleri yok, yöntemi belirler. Heidegger’in her şeyden önce varlığı anlamada ön-ontolojik (*vorontologisch*) bir şeylerin varlığından bahsetmesinin sebebi Husserl’in yaşam-dünyası (*lebenswelt*) kavramının açtığı ufku etkisi altında kalmasıdır. Heidegger’in geliştirdiği fenomenolojide anlama, nesnenin önünde durmak zorunda olmayan öznesiz gerçekleşmektedir. Varlığın gizlenen varlığını ve ön-ontolojiyi düşüncemize konu edebilmemiz için elimizde fenomenolojik yöntemden başka bir şey yoktur. Fenomenolojik yöntem gereğince, varlığın anlamına dair sorulan sorunun cevabından daha önemli olan, sorunun hep canlı tutulmasının gerekliliğidir. Zira Husserl bir kez uygulandıktan sonra artık fenomenolojik yönetime ihtiyaç kalmadığını söylemiyor, bilakis fenomenolojik indirgemenin her zaman yapılması gerektiğini ve yöntemin canlı tutulmasının zaruriliğinden bahseder. Fenomenolojik yöntemin sürekli uygulanması ilkesi, varlığın anlamına dair sorulan sorunun da – sorunun özünün fenomenolojik olmasından dolayı- sürekli canlı tutulmasını gerektiriyor. Heidegger, varlığın anlamına dair sorulan, özünde fenomenolojik olan soruyu sorabilen ve bu sorunun unutulmamasını sağlayan merciimizin *Dasein* olduğunu vurgular. Zira “bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, *Dasein*’ın bir varlık

⁸⁹ Heidegger, Martin. “My Way to Phenomenology”, translated by: Joan Stambaugh, *On Time and Being*, New York: Harper and Row Publishing, 1972, s. 78; Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge Publishing, 2000, s. 194.

⁹⁰ Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, ter: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008, s. 28; Gülenç, Kurtul. “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, Heidegger: Varlığın Çobanı, *Cogito*, 64 (2010): s. 291.

belirlenimidir.”⁹¹ Varlığın anlamına dair soruda, sorgulanan (*befragtes*) da *Dasein*, sorgulanılan (*befragte*) da *Dasein*’dır.

Heidegger, Husserl’in aksine, bir olgu(sal) (*faktizität*) hermeneutiği geliştirmiş ve Husserl’in aksine bilginin mahiyetine dair yürütülen tartışmalardan uzak kalmış, var olanları (*seiendes*) varlayanın üzerine yoğunlaşma süreciyse Husserl’in yanında asistan olarak çalıştığı yıllarda başlamıştır. Husserl’in asistanı olduğu yıllarda bile Heidegger, hocasının bilince bağlı bağlamlarla ifade ettiği tezleri dünyaya (*welt*) uygulamaya çalışıyordu. Heidegger, *Dasein*’ın gününbirlik hayatındaki gündelik işleri (*alltag*) yorumlayarak tavır değişikliğine gitti. Ölümle (*tod*) karşılaşacak yapıya sahip, yani ölüme yönelik var olan *Dasein*, ölüm kaygısı nedeniyle yeni bir tavır sahibi oluyor. Fenomenolojik tabirle ifade etmiş olursak, *Dasein*, real olandan reel olana ulaşmayı ölümün varlığını kendisine mesele edinerek başarıyor.

Heidegger’e göre Husserl’in fenomenolojisi bilgi meselesini esas aldığı için bilgiyi de önceleyen insanî varoluşun (*existenz*) özünü oluşturan unsurların hakikatini veremez. Heidegger’e göre Husserlci düşünce içinde kalarak Varlığın anlamı meselesini çözemeyiz. “Husserlci fenomenolojik fenomenler bizlerin arasında ikamet etmektedir... Ancak Heideggerci fenomenolojik fenomenlerse sıradan fenomenin gerisinde durandan -dolayı yoldan- anladıklarımızdır. Ki geride duranla karşılaşmak için onları proje ediyoruz.”⁹²

Heidegger, var olanların varlığı üzerinde duruyor ve buna paralel olarak var olmanın ne anlama geldiğini ortaya çıkarmaya çalışıyor. El-altında-olan (*zuhandenes*)

⁹¹ Ökten, Kaan H. “*Varlık ve Zaman*” *Kılavuzu*, İstanbul: Agora, 2008, s. 164.

⁹² Boedeker, Edgar C. “Phenomenology”, *A Companion to Heidegger*, edited by: Dreyfus. Huberts L., and Wrathal, Mark A., Bodmin Cornwall: Blackwell, 2005, s. 164.

var olanların bir dünyasının olmadığına dikkat çeken Heidegger, sadece *Dasein*'ın dünyasından bahsedebilmenin olanaklı olduğunu belirtir. Bu işin de fenomenolojik yöntemle yapılabileceğini öner süren Heidegger, daha önce hiçbir filozof bu işe teşebbüs etmediği için Varlığın tarihinin yeniden yorumlanması gerektiğini söyler. Heidegger bu işin belirttiğimiz üzere fenomenolojik yöntemle yapılması gerektiğini söylemiş ve bu faaliyetin var onların bir nevi altında duran Varlığın gizliliğinin açığa çıkartılması (*aletheia*) olduğunu belirtmiştir. Heidegger için fenomenoloji var olanların çok katmanlılığını aralayan bir yöntemdi ve bu sebeple çok katmanlılığın altında duran sebebin ne olduğunu sormamız gerekiyor. Heidegger tarafından fenomenolojinin, varlığın anlamına yönelik araştırmada esas alınmasının sebebinin, Husserl'in fenomenolojik yöntemi Varlığa dair araştırmaya yarar şekilde tanıtması olduğunu söylememiz yanlış olmasa gerektir. Husserl'e göre "saf fenomenoloji...varlık araştırması olmazsa, her kendini gözleme ve her tür deneyim temeline dayanan her türlü yargı, onun çerçevesi dışında kalır."⁹³

Husserl'in "kesinlik" arayışına girmesi ve rasyonellik davası güttüğü için fenomenolojik yöntemi Kartezyen paradigmadan bağımsız şekilde uygulayamaması, Heidegger'in hocasına yönettiği esas eleştiriler arasında yer almaktadır. Husserl'in kesinlik arayışını eleştiren Heidegger için fenomenolojik yöntem, Husserl'de gördüğümüz gibi kesin bilime temel olma işlevini değil, Varlığın üzerindeki perdenin kaldırılması, gizliliğinin açığa çıkarılması (*aletheia*) faaliyetidir ki bu faaliyet hermeneutik yapmaktan başka bir şey değildir. Aslına bakacak olursak Husserl, bilimlerin de temelinde yer alan başka bir ifadeyle bilimlerin kendisinden hareket ettiği bir alandan bahsetmekteydi. Yaşam-dünyası dediği bu alan daha sonra hem Heidegger'i

⁹³ Husserl, Edmund. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, ter: Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: YKY, 1995, s. 59.

hem de Gadamer'i etkileyecekti. Zira "...bilimsel çözümleme eğer gerçekten dünyanın bir açıklaması ise yaşam-dünyası'dan (*lebenswelt*) doğmuş demektir ve böyle olduğu için de bu ilk deneyimin yerini tutamazdı. Nitekim Heidegger, *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*) adlı kitabında, bu noktadan hareket edecekti."⁹⁴ Heidegger, Husserl'in işaret ettiği yaşam-dünyası gerçeğini göz önünde bulundurmuş olmasına rağmen meseleye Husserl'in fenomenolojisinin asli unsurlarıyla (*epokhe*, *intention*) değil, Dilthey'i hatırlatacak biçimde hermeneutik açıdan yaklaştı ki bu yaklaşım sonucunda hermeneutik fenomenoloji ortaya çıktı. Heidegger'in fenomenolojik yöntemi hermeneutik bakış açısından ele alması, fenomen kavramına hocasından farklı şekilde yaklaşmasına sebebiyet vermiştir. Husserl düşüncesinde betimleyici olan fenomenoloji, Heidegger düşüncesinde Varlığın gizliliğini kaldırma işlevini yüklenmiştir. "İlk anlamıyla fenomenoloji, betimleyici ve tasvir edicidir, fakat logosta saklı olarak var olan varlığın kendinde görülmesini sağlamak anlamıyla, gizli olanın gizemini kaldırmak...anlamıyla ...varlığın anlamının ne olduğunu veren olanaktır."⁹⁵

Araştırma konusunun mahiyetinden daha çok, araştırmanın nasıllığını ifade etmeye yoğunlaşmış olması fenomenolojinin Varlığın anlamı soru(n)suna cevap aramada yöntem olarak kullanılmasına yol açtığı şüphe götürmez gerçektir. Varlığın anlamı sorusunun cevabını epistemolojik tavırla cevap veremeyeceğimizi işaret eden Heidegger, bu sorunun ontolojik zeminden hareket ederek cevaplandırılması gerektiğini söyler. Çünkü Varlık kendisini yaşanmışlıkta (*geschehen*), yaşanılmış tecrübelerde ifşa etmektedir.

⁹⁴ Bozkurt, Nejat. 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, s. 55.

⁹⁵ Çüçen, A. Kadir. Heidegger'de Varlık ve Zaman, Bursa: Asa, 2003, s. 52.

“Heidegger’e göre hocası Husserl bu işi başaramamış, kuramsal tavır almanın özüne ineyim derken kendisi bilinen eski bir kuramın, Descartes’tan beri gelen Yeniçağ us metafiziğinin tuzağına düşmüştür”⁹⁶ Husserl’in sadece bize verildikleri biçimiyle var olanlar üzerine yoğunlaşan ve bütün fenomenleri insan bilinçliliğiyle ilişkilendiren epistemolojik projesinden var olanların Varlığının anlamının açığa çıkarılması projesine geçiş yapan Heidegger, bu geçişi yine fenomenolojik yöntemin temel kavramlarından olan “şeylerin kendisine” vasıtasıyla gerçekleştiriyor diyebiliriz. “...Şeyin kendisine” çağrısında neyin düşünülmeden kaldığını sormadığımız sürece onlar bize hiç de yardım etmezler. Bu tarzda soru sorarak... felsefenin kendi sorununu mutlak bilgiye... götürdüğü yerde kendini tamamen nasıl gizlediğinin farkına varabiliriz.”⁹⁷

2.2.Varlık Araştırmasının Yöntemi: Fenomenoloji

Heidegger’in metafiziğe karşı savaş ilan etmesinin önemli etkenlerinden birisinin de “şeylerin kendilerine dönüş” şiarının onda bıraktığı etkinin sonucu olduğunu düşünebiliriz. Husserl’in kesin bilim olma projesiyle fenomenoloji kendisinden önce hiçbir filozofun üzerinde durmadığı veya gözden kaçırdığı meseleyi konu edindiği için Heidegger rahat bir şekilde Platon’la birlikte gözden kaçırılan, unutilan mesele üzerinde durabilmiştir. Fenomenolojinin devrimsel mahiyeti Heidegger’in böyle iddialı tezi savunmasına vesile olmuştur diyebiliriz. Husserl’in fenomenolojisinin oluşmaya başladığı *Mantık Araştırmaları* isimli çalışmasının, *Varlık ve Zaman* adlı eserine kaynak teşkil ettiğini bizzat Heidegger’in kendisi söyler. “Aşağıdaki araştırmalar, ancak *Logische Untersuchungen (Mantık Araştırmaları)* başlıklı çalışması ile

⁹⁶ Bozkurt, Nejat. 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, s. 56.

⁹⁷ Heidegger, Martin. “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi”, ter: Deniz Kandır, *Felsefe Tartışmaları*, 27 (2000), s. 162-163.

Fenomenolojinin kendini göstermesini sağlayan Edmund Husserl'in hazırladığı zeminde olanaklı olmuşlardır.”⁹⁸

Hermeneutik denildiği zaman ilk akla gelen isimlerden olan Dilthey'in de *Mantık Araştırmaları*'nın önemi üzerinde durması iki açıdan önemlidir. “Dilthey, Husserl'in *Mantıksal İncelemeler*'i okuduğunda yetmiş yaşındaydı..., söz konusu incelemeyi okuduktan sonra Dilthey, en yakın öğrencileriyle pek çok sömestr boyunca bu kitap üzerine okumalarda bulundu.”⁹⁹ Hermeneutikçi olan Dilthey'in “Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserindeki psikolojizm eleştirisinden ve yine Husserl'in platonize edilmiş anlam kavramından etkilenmiş”¹⁰⁰ olması Heidegger'in de fenomenolojiyi yöntem olarak kullanmasına diğer taraftan Dilthey'den sonraki hermeneutikçi filozofların da fenomenolojiyi dikkate almalarına ve bu yöntemle hesaplaşmalarına vesile olabilir diye düşünebiliriz. Heidegger'in fenomenolojiye yaklaşımının ve ele alış tarzının Husserl'kinden farklı olmasının sebebinin yine Dilthey olduğunu da söyleyebiliriz. Gadamer'e göre de Heidegger, hem Husserl'in hem de Dilthey'in görüşlerinden faydalanmıştır. “O da Husserl gibi, tarihsel bilimlerin metodolojik tekliğini bilgi teorisi düzeminde meşrulaştırmak için tarihsel varoluşu Dilthey'in yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savundu.”¹⁰¹ Bütün bu ve benzeri tespitlere rağmen Heidegger'in erken dönem yazılarının daha çok Husserlci nitelik arz ettiğini söyleyebiliriz.

⁹⁸ Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, ter: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004, s. 54; Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu, Heidegger ve Derrida*, s. 151'den naklen.

⁹⁹ Ökten, Kaan H. *Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora, 2004, s. 142.

¹⁰⁰ Gadamer, Hans- Georg. “Hermeneutik”, *Hermeneutik (Yorumbilgisi Üzerine Yazılar)*, der: Doğan Özlem, Ankara: Ark, 2005, s. 16.

¹⁰¹ Gadamer, Hans- Georg “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, der: Paul Rabinow, William Sullivan, ter: Taha Parla, İstanbul: Deniz, 2008, s. 209.

Heidegger, “bununla beraber fenomenolojik görme ile gittikçe artan aşinalığın, Aristoteles’in yazılarının yorumlanmasında verimli olduğu, benim için ne kadar açık hale geldiyse, kendimi Aristoteles ve diğer Grek düşünürlerinden o kadar az ayırabildim”¹⁰² diyor. Bu etkilenmenin garip tarafı şudur ki Heidegger, “Husserl’i Aristoteles’le düzelten Heidegger”¹⁰³ Varlığın anlamının üzerini kapatması dolayısıyla Aristoteles’i suçlamıştır. “Platon ve Aristoteles *aletheia*’nın anlamını, Varlığın kendini açıklayıcılığını insanın kendi varlığını ortaya çıkarmasına kaydırarak değiştirdiler.”¹⁰⁴

Böyle bir düşünsel arka plandan hareket eden Heidegger, fenomenolojiyi adeta yeniden ele almış ve onun düşüncesinde fenomenolojik yöntem değişik bir mahiyete dönüşmüştür. Heidegger’de fenomenolojik yöntem, epistemolojik zeminden ontolojik zemine geçiyor. Bunun en bariz kanıtı, Heidegger’in özellikle ikinci döneminde sanatı düşüncesinin merkezine almasıdır. Sanat eseri, *Dasein*’dan bir parçadır ve onu tamamlamaktadır. Sanat deneyimi diğer bilimlerin aksine epistemolojik hatalardan kaçınma yeridir.

Böyle bir düşünsel arka plandan hareket eden Heidegger, fenomenolojiyi adeta yeniden ele almış ve onun düşüncesinde fenomenolojik yöntem değişik bir mahiyete dönüşmüştür.

Heidegger’de fenomenolojinin aldığı dönüşümü şu şekilde ifade edebiliriz: “...Heidegger, fenomenoloji prensibiyle uygunluk içerisinde, kendinde şey olarak deneyimlenmesi gereken şey nasıl ve nereden belirlenir? sorusuyla, son çözümlemede

¹⁰² Heidegger, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*, ter: Deniz Kandır, Ankara: A, 2001, s. 89.

¹⁰³ Rockmore, Tom. “Heidegger’in Nazizmi, Kant ve *Dasein* Üzerine”, ter: Metin Bal, *Felsefe Yazın*, 15 (2009) : s. 28.

¹⁰⁴ Heidegger, Martin. “Being and Time: Second Introduction”, *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger’s Being and Time*, Frankfurt am Main: Humanities Online, 2001, p. 38.

bilincin merkeze alındığı Husserlci fenomenolojiyi eleştiriye koyulur.”¹⁰⁵ Hatta Husserl yaşlılık döneminde fenomenolojik yönetime yöneltilen eleştiriler sonucunda yönteminde bazı düzeltmeler yapma teşebbüsünde de bulunmuştur. Husserl, fenomenolojik yöntemle, bilginin kaynağına inmeyi amaçlıyor, bu bağlamda bilginin nesnesine nasıl uygun olduğunu ortaya çıkarmaya çalışıyordu. “Heidegger, insanlar olarak nasıl biliyoruz? sorusunu anlamayı / ele almayı reddetti lakin “olmak” ne anlama geliyor’u bilmeyi / ele almayı kabul etti.”¹⁰⁶ Husserl’in bilinci merkeze almasını eleştiren Heidegger, yönelmemiz gereken meselenin, bilincin veya bilginin temelleri konusu olmadığını, bize verildikleri şekliyle var olanların altında yatan / duran Varlığın anlamının ne olduğudur. Çünkü Heidegger’e göre, fenomenolojik yöntemin “şeylerin kendilerine” tezi, Husserl’in ifade ettiği şekliyle gerçekleşemez, bilakis Varlığın anlamı nedir? sorusunun tahlilinin doğru şekilde ortaya koyulmasıyla mümkün olabilir. Zaten Heidegger’in şeylerin kendilerine değil de şeyin kendisine dönme tezini kabul ettiğini düşünebiliriz. “Çünkü son kertede fenomenoloji açısından sorgulanması gereken temel şey, Eugen Fink tarafından çok net ifade edildiği gibi, tek bir şeydir ve o şey de açıklık boyutu olarak dünyadır.”¹⁰⁷

Heidegger, Husserl’in fenomenolojik yöntemindeki hatalara dikkat çekmekte ve bu hataların Varlığın anlamını ortaya çıkarma işinde tekrarlanmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Descartes da Husserl de bilince ve bilginin temellerine yöneldiler ve özne-nesne düalizminden kurtulamadılar.

¹⁰⁵ Küçükcalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu, Heidegger ve Derrida*, s. 154.

¹⁰⁶ Reinert, Gina M. “Understanding the Differences between Husserl’s (Descriptive) and Heidegger’s (Interpretive) Phenomenological Research”, *Nursing and Care*, 5 (2012): s. 2.

¹⁰⁷ Held, Klaus. “Heidegger’e Göre Fenomenolojinin Temel İlkesi”, *Heidegger*, ed: Özgür Aktok ve Metin Bal, İstanbul: Doğu-Batı, 2010, s. 224.

Heidegger, Husserl'in *cogito*'nun sınırları içerisinde kalmasına karşın bu sınırların dışına çıkmaya teşebbüs eder. Konumuzun sınırlarını aştığını göz önünde bulundurarak Heidegger'in özne'nin / *cogito*'nun sınırlarını aşmadığını –her ne kadar Husserl dâhil diğer Kartezyenleri bu konuda eleştirmesine rağmen -belirtmekle yetinelim. “Heidegger'in bu felsefesi öznelci çizgiler içerir; ...burada özne, nesnenin temeli haline gelmiş...insanın bilim yoluyla kavranamayan, günlük benzemezlik içindeki kendi varoluşudur.”¹⁰⁸

Husserl'in üzerinde durduğu dış dünya hakkında bilgi Heidegger'i ilgilendirmemekte, o daha çok Husserl'in özellikle hayatının son yıllarında üzerinde durduğu yaşam-dünyasını çağrıştırır bir şekilde bilgi öncesi bir dünyayla ilgilenmektedir. Zira Heidegger ön-anlaşma (*vorverstandigung*), ön-bakış (*vorblick*), ön-belirlenim (*vorbestimmung*), ön-bilimsel (*vorwissenschaftlich*) gibi kavramlarla felsefe yapmakta ve *Dasein*'in gündelik işinde (*alltag*) kullandığı kavramların da özüne inmek istemektedir. Bu teşebbüsün de fenomenolojik mahiyet arz ettiğini söyleyebiliriz.

Heidegger ontolojisinde dış dünyaya dair bilgi meselesi yer almamakla birlikte insanın varoluşunun bilgi öncesi hâlde hemhâl olduğunu ifade etmektedir. “Heidegger için dış dünya hakkında bilgi diye bir soru anlamlı değildir; o insanın bilgi öncesi bir dünyaya doğduğunu ve bu dünyayı anlayarak ve yorumlayarak varlığını sürdürdüğünü, dolayısı ile anlamının bilmeyi öncelediğini söylemiş olur.”¹⁰⁹

Özne-nesne düalizminden kurtulmamız için özne veya nesne lehine kuram / açıklama geliştirmemiz gerekmediğini vurgulayan Heidegger, *Dasein*'in dünyayla

¹⁰⁸ W. Eichhorn, *Philosophie*, G. Klaus-M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, E. Lange-D. Alexander, *Philosophen-Lexikon, Çağdaş Felsefe*, der ve ter: Aziz Çalışar, İstanbul: Altın Kitaplar, 1985, s. 163.

¹⁰⁹ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek, 2003, s. 88.

kurduğu ilişkiyi anlamaya yönelik öyle bir yaşam-iliskisi örgüsü inşa ediyor ki bu örgü, bütün özne-nesne ayrımlarını öncelemektedir. Mamafih Heidegger'e göre Varlık, ne tamamen bir öznellik ne de tamamen bir nesnellik olarak değil, var olanların Varlığına dönük esaslı bir açıklıktır. Heidegger'in Varlığın anlamını ortaya çıkarmaya yönelik esas projesi olan *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik yöntemin uğradığı dönüşümü şu şekilde ifade edebiliriz. Heidegger, fenomenolojiye yeni boyutlar kazandırmış ve her ne kadar Husserl'in eleştirisine maruz kalmış olsa da, bu işi fenomenolojik gelenek içerisinde kalarak yapmıştır. Heidegger, fenomenolojik hermeneutik dille varlığın anlamı sorusunu tarihsel bir zeminde yorumlamaya çalışmış ve bu bağlamda hem metafiziğe hem de klasik felsefeye karşı çıkmıştır. Heidegger'in hakikat kavramını nasıl yorumladığını da bu çerçevede düşünmemiz gerekmektedir. Heidegger'in fenomenolojiyi değiştirmesinin / dönüştürmesinin “yorumlanma” olarak kabul görülmesinin sebebiyse fenomenolojik yöntemi, Varlığın saklı anlamının ortaya çıkartılmasında kullanma teşebbüsüdür. Zira hermeneutik gizli olanın aşikâr hale getirilmesidir.

Heidegger'e göre “ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür”¹¹⁰, binaenaleyh, fenomenolojik yöntem, unutilan Varlığın anlamını yeniden keşfi için kullanılmalı ve bu doğrultuda Varlığın üzerinde olan örtüyü kaldırma teşebbüsünde yorum fenomenolojisi yapılmalıdır. “Böyle bir fenomenoloji iki tür üstünü açma görevini yerine getirir. Birincisi, henüz keşfedilmemişi keşfetmek, yani açığa çıkarmak; ikincisi, üstü örtülerek unutulması sağlananın üstünü açmaktır.”¹¹¹

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 36.

¹¹¹ Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 52.

Var olanların varlığının, onların mevcudluğunda olmadığını, insanî tecrübeye anlamlı ifşalarında olduğunu söyleyen Heidegger, var olanların anlamlarının, insanî tecrübeye nasıl verildiklerini açığa çıkardığımız zaman bileceğimizi dile getirir. Zira Varlığın anlamıyla ilgili sorumuz, var olanların varlığının insanî tecrübeye verilmesinin hangi şekilde meydana çıktığı üzerinde yoğunlaşıyor. Heidegger düşüncesinde *Dasein*, kendisinden başka diğer şeylere doğru açılan, yönelen biricik var olandır.

Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarından olan yönelimsellik (*intentio*) söz konusu olduğunda Heidegger, “bilinç, bir şeyin bilincidir” tezini kabul ediyor ve bu teze farklı bir içerik de kazandırıyor. Heidegger’e göre elde-kullanılmaya-hazır (*zuhandenheit*) şeyler, Husserl’in iddia ettiği şekilde bilincin yönelimselliği tezini farklı bir açıdan desteklemektedir. *Dasein*, elde-kullanılmaya-hazır şeylere normal şartlar altında yönelmiş değil daha doğrusu bu yönelmişliği bilinçli yönelmişlik olarak kabul edemeyiz. *Dasein*, elde-kullanmaya-hazır şeylere sadece onlar bozulduğu zaman bilinçli şekilde yönelir, yani onların var olduğunu keşfeder. Heidegger’e göre gereçler (*zeug*) hergünlük (*alltäglichkeit*) içinde, *Dasein*’ın bir parçası haline geldiği için *Dasein*, onları anlamaktan yoksundur. Gereç yani el-altında-olan şey işlevini icra edemediği zaman *Dasein* tarafından fark edilir, bir-şey-için-bakış (*umsicht*) sayesinde *Dasein* onlarla ilgileniyor (*besorgen*), onların varlığını anlamış oluyor. Husserl’in yönelimsellik dediği hal de, bir-şey-için-bakış zamanı bilinçli şekilde gerçekleşmiş oluyor. Heidegger, insanın gündelik hayatında önemli yer işgal eden fiillerle ifade edilen durumları örneğin, istemek, inanmak, sevmek gibi pratik yaşama dönük kavramlar üzerine bina olunmuş “bilgi”nin fenomenolojisini yapıyor. “Diğer kaynaklarının da (Aristoteles, Kant, St. Pavlus, Kierkegaard, Dilthey) mevcut olmasına rağmen Heidegger’in erken

dönem felsefesinin özünde Husserlci olduğunu söylemek pek abartılı olmaz.”¹¹² Özetle Heidegger’in insanın günlük yaşamının nasıl’ının fenomenolojisini yaptığını söyleyebiliriz. Heidegger bilgiden bahsederken, Husserl’in de üzerinde yoğunlaştığı yaşam-dünyasından bahsettiğini unutmamamız gerekmektedir.

Heidegger’e göre fenomenolojik yöntem Varlığın anlamı sorusunu çözerse epistemolojik dünyanın da var oluş koşulları açıklanmış olacak. Bu bağlamda Heidegger’in felsefesinde fenomenoloji, Husserl’in felsefesinde olduğu gibi aşkınsal bende (*transcendental ego*) yok, varoluşun faktisitesi, olgusallığı üzerinde temelleniyor. Husserl’in aksine Heidegger’in kitaplarında kesin bilgi, aşkın indirgemeler veya benin kuruluşuna ait düşüncelere rastlamıyoruz. Çünkü Heidegger, Varlığın anlamına dair temel sorunun ihya edilmesi için fenomenolojiyi kullanarak var olanların varoluş zeminini açığa çıkarmaya çalışıyor. Fenomenolojinin de Varlığın anlamını ortaya çıkarmaya yarayan, esasında bir fark etme durumu olduğunu söyleyebiliriz.

2.3.Fenomenolojik Hermeneutik

Fenomenolojiye sadece Husserl üzerinden değil, bu kavramın felsefi kökenini analiz ederek yönelen Heidegger, Greklerin fenomen kavramını, bir şeyin görünür hale gelmesi ve görünüş anlamlarında kullandıklarını söyler. Fenomenoloji kelimesinin müteşekkil olduğu fenomen ve logos kavramlarının anlamlarının ortaya çıkarılmasının, fenomenoloji yöntemini doğru şekilde anlamamıza hizmet edeceğini söyleyen Heidegger, logos kavramının “bir şeyle ilgili söylem”¹¹³ manasına geldiğini ifade eder. Fenomenoloji, var olanların bize sunulmasıyla (fenomen) yüzleşmedir ki bunun

¹¹² Crowell, Steven Galt. “Heidegger and Husserl: the Matter and Method of Philosophy”, *A Companion to Heidegger*, edited by: Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 50.

¹¹³ Küçükaltı, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu, Heidegger ve Derrida*, s. 159.

sonucunda bize sunulan biçimiyle var olanların varlığı hakkında yorum sayesinde söylem (logos) oluşturabiliriz.

Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* isimli eserinin giriş kısmında fenomenolojik yöntemin mahiyetine uygun bir şekilde açıklamalarda bulunduğu kanaatindeyiz. Hegel'in sanatın öldüğüne dair tezinin analizinde Heidegger, sadece metafizik kaynaklı sanat görüşünün öldüğünü, sanatın ölmediğini ve sanata dair her zaman farklı açılardan bakılarak geliştirilen sanat görüşlerinin olabileceğini işaret etmektedir. Sanat ihata olunamaz şeydir, her dönemde belli açılardan yaklaşılmakta ve hakkında görüşler geliştirilmektedir. Bu görüşlerin hepsinin amacı sanatın özünü yakalamak onu tamamen ihata etmektir. Ama bazen bu gerçekleşmemektedir.

Heidegger, Varlığın anlamının açık ama ifade edilemez olduğuna dair görüşün yanlış olduğunu zira Varlığın anlamının zannedildiği gibi açık olmadığını ve ifade edilemez olmasının sebebinin de kapalılıktan (*verschlossenheit*) dolayı olduğunu söyler. Sadece fenomenolojik yöntem sayesinde Varlığının kapalı, gizli anlamını açığa çıkarabiliriz. Fenomenolojik yöntemin, yorum yapılana kadar betimleme işlemi görmesi bizi, geleneksel metafiziğin hatalarına düşmeden, var olanlara değil Varlığa ulaştırır ki böylece Varlık yoluyla neyi anladığımız sorusu da cevaplanmış oluyor. Heidegger'e göre fenomenoloji, ontik olanın yani var olanların betimlemesini yapabilir ama bu bir ön-fenomenal bir işlemdir, burada kalmamalı, var olanları Var'layan Varlığa ulaşması gerekmekte ve onun örtüsünü açmalıdır. Heidegger'in bahsettiği ön-fenomenal işlem, elde-kullanılmaya-hazır-olan şeyin kullanılmama durumunda ortaya çıkmaktadır. Çekicin iş göremediği örneğin, çok ağır olduğu fark edildiği zaman farkında olduğumuz yönelimsellik devreye girmekte, o zaman dikkatimizi çekice yöneltiriz ve o önümüzde-

hazır-olan'a (*vorfinden*) dönüşür. "Heidegger şeylerin, bir problem olduğu zaman, bize görünme tarzına elimizde-kullanılmaya-hazır-olmama adını verir ve Husserl'in fenomenolojisini icra etmeye başladığı evrenin işte bu evre –oldukça önemli, ama nispeten geç bir evre- olduğunu düşünür."¹¹⁴

Heidegger'in dikkatimizi çektiği ön-fenomenal işlem, varlayan olarak Varlığın fenomenolojik sergilenmesinin, başka deyişle yorumlanmasının imkânını var eder. Husserl düşüncesinde bilginin mahiyetine dair çalışmayı yönlendiren ve icra eden fenomenoloji, Heidegger felsefesinde bilginin de varoluş koşullarını tayin eden Varlık araştırmasına, bir nevi "temel arayışına" dönüştü. Heidegger'in projesinin, var olanlara temel arayışından dolayı fundamental ontoloji (*fundamentalontologie*) olarak isimlendirildiğini düşünebiliriz. "...Heidegger, fenomenolojik hermeneutik bir dille varlık sorusunu tarihsel bir zeminde yorumlamış, hem öznelci metafiziğe hem de klasik düşünceye eleştiriler getirmiş ve bu çerçevede hakikat kavramını da yeniden yorumlamıştır."¹¹⁵

Husserlci fenomenolojinin temel kavramlarından olan oluşturma (*constitution*), Heidegger düşüncesinde, bize verili olmayan ama verili olanların (*vorgegeben*) temelini oluşturan Varlığın oluşturulmasında yer almaktadır. Ancak bu oluşturma, Var'layan Varlığın projeksiyon içerisinde görünür kılınması olduğu için Husserl fenomenolojisindeki gibi inşa etme süreci değildir. Projeksiyon zamanı, fenomenolojik yöntemin betimlemeci yapısı zuhur ediyor ama aynı zamanda da yorumlamayla birleşiyor, kılıf değiştiriyor.

¹¹⁴ Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, ter: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma, 2000, s. 270.

¹¹⁵ Deniz, Şefik. "Heidegger'in Felsefesinde Varlığın Tarihselliği ve Hakikatin Sonu", *Tabula Rasa*, 9 (2003): s. 173.

Heidegger'e göre, Varlığın anlamına dair aslî sorunun Sokrates öncesi döneminde sorulmasına rağmen daha sonra unutulması tekrar bu soruyu gündeme getirmemizi gerektirir. Bu zaman Heidegger, *Dasein*'in vasat yaşamı bağlamında Husserl'de olmayan bir fenomeni, tarih ve geleneği ortaya atıyor. “*Dasein*; geçmişini yaşamakta, geçmişinin kendisine sundukları ölçüsünde varolmaktadır.”¹¹⁶ Heidegger yaşam, tarih gibi kavramları Husserl'in düşüncesine dayanarak inşa etmiştir.

Felsefe tarihi, her ne kadar aslî soruyu sormayı unutmuş olsa da var olanların araştırılması tarihidir. *Dasein* üzerinden hareket eden anlam arayışının tarihsel koşullar içerisinde belirlendiğini söyleyen Heidegger, “fenomenolojik metodun, fenomenolojik oluşturma yoluyla tüketilemeyeceği kanaatindedir.”¹¹⁷ Fenomenolojik metodun bu şekilde tüketilememesi, felsefi tartışmaların çeşitli görüşlerin etkisi altına düşmesine yol açıyor ki bu zaman Heidegger fenomenolojisinin üçüncü unsuru olan; yapı-çözümü devreye girmektedir. “Heidegger'in, kendi araştırmaları ile temel ontolojinin tarihi arasındaki ilişkiden anladığı ise ne sadece olumludur ne de sadece olumsuzdur: Ne parçalama ne de yeniden kurmadır, daha ziyade yapı-çözümü'dür.”¹¹⁸ Heidegger fenomenolojisindeki yapı-çözümü, tarih içerisinde var olanlara dair ileri sürülmüş ve gelenekselleşmiş görüşlerin Varlığın anlamına uygunluk arz edip etmediğini denetlemek amacıyla ortaya atılmış görüşleri kaynaklarına geri götürür bir nevi indirgeme yapıyor. Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiği, tarihselleşmiş bir yaşamla canlı irtibat kurmamızı sağlayan örgüdür.

2.4.Dasein Hermeneutiği

¹¹⁶ Mulhall, Stephan. *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, ter: Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal, 1998, s. 38.

¹¹⁷ Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu, Heidegger ve Derrida*, s. 165.

¹¹⁸ Mulhall, Stephan. *A. g. e.*, s. 41.

Sadece fenomenolojiyi esas alarak, öznellik ve metafiziğin varsayımlarından kurtularak Varlığın anlamını ortaya çıkarabilir miyiz? Varlığın bir fenomen daha doğru bir ifadeyle nesne olmaması ki nesne olan her şeyin inşasına biz de katılmaktayız, Heidegger'i Varlığın tarih içerisindeki yoğunlaşmış anlamını fenomenolojik yöntemle betimlemeye değil analiz etmeye itmiştir. Bunun doğal sonucu, Heidegger'in temel ontolojisi zuhur eden var olanlar aracılığıyla Varlığın yorumlama ve anlama faaliyetine tabi tutulmasına yol açıyor. Dasein fenomenolojisini hermeneutik adlandıran Heidegger, *Dasein*'i zamansallığın birer kipi olarak yorumlamamız gerektiğini söylüyor. Varlığın anlamını ortaya çıkarmamız için başvuracağımız *Dasein*'in kendi varlığını kendisine konu etmesi sayesinde ontoloji betimleyerek yorumlama sürecine dönüşüyor. "Ontoloji, ortaya çıkan şeyler aracılığı ile anlama ve yorumlama sürecine dönmelidir, insan varoluşunun durum ve yönelişini izah etmelidir ve görülmeyen dünyada-oluş yapısını görülür hale sokmalıdır."¹¹⁹ Heidegger'in *Dasein* hermeneutiğinde, hermeneutik ve fenomenoloji arasında yakın irtibatı görebilmekteyiz.

Heidegger'in hermeneutiği filolojik yöntem veya Schleiermacher ve Dilthey'de gördüğümüz hermeneutik değil, *Dasein*'in hermeneutiğidir. *Dasein* hermeneutiği, saklı, örtülü olanı açığa çıkarır, yorumun yorumunu değil, örtülü olanı ortaya koyan temel yorumlama fiilini icra eder. *Dasein*'in sadece yorumlama faaliyetinde bulunmadığına onun soru sorma, tercihte bulunma gibi özelliklerine de dikkatimizi çeken Heidegger, ontolojik anlayışın geliştirilmesi için de *Dasein*'in önceliğini söyler.

Heidegger'e göre hermeneutik söylem oluşturma fonksiyonunu icra eder ve bunun sonucu olarak bu söylemin duyurulmasını sağlar. *Dasein* bu duyuru sayesinde

¹¹⁹ Palmer, Richard E. *Hermenötik*, ter: İbrahim Görener, İstanbul: Anka, 2002, s. 175.

Varlığın anlamını kendisine anlatır. Hermeneutik söylemin oluşma aşamasının fenomenolojik oluşma, inşa olduğunu, bu inşanın duyurulması için bütününe görülmesinin fenomenolojik betimleme olduğunu dikkate alırsak *Dasein* hermeneutiğinde fenomenolojinin nasıl bir değişim / dönüşüm süreci yaşadığını görebiliriz.

Varlığın anlamına dair bütün çalışmaların *Dasein*'nin analizini içermesi gerekmekte olup, *Dasein* analizini tamamlamadan önce analize başlayamamanın bir paradoks değil, hermeneutik döngü olduğunun bilinmesi gerekiyor. Hermeneutik döngü, analize başlamanın imkânsız olduğunu göstermez bilakis analizin varsayımsız yapılmayacağını işaret etmektedir. Bu sebepten dolayı varsayımlar ve önyargılar analiz sürecinde paranteze alınmamalı tam tersine varsayımların ve önyargıların varlıkları teslim edilmeli, analizi daha ileri taşımaları için onlardan istifade etmeliyiz.

Heidegger'le birlikte fenomenolojiyle hemhâl olan hermeneutik bir adım daha atarak ontolojik mahiyet kazanmış ve yorum teorisine ulaşmıştır. "...Fenomenoloji, yalnızca betimlemek yoluyla bir şeyi açığa çıkarmak değil (Husserl'de olduğu gibi), aynı zamanda "yorumlama" ile açığa çıkarmaktır. Yöntem olarak fenomenolojik betimleme, yorumlamada anlamını bulur."¹²⁰

Heidegger'in öğrencisi olan Gadamer de ontolojik mahiyet kazanmış fenomenolojik hermeneutiği metne tatbik ederek, aslında sadece anlaşılabilen varlığın, metin yani dil olduğu bu sebeple Varlığı metni yorumlayarak anlayabileceğimizi savundu. Heidegger'in "dil varlığın evidir"¹²¹ tezini, Merleau-Ponty'nin "Husserl'in

¹²⁰ Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 52.

¹²¹ Heidegger, Martin. "Letter on "Humanism", translated by: Frank Capuzzi, *Pathmarks*, edited by: William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 239.

(dili) merkezî bir konuma taşıdığı”¹²² görüşüyle birlikte ele alırsak, Gadamer’in neden “dil’i” düşüncesinin merkezine aldığını daha iyi anlamış oluruz.

Mamafih, Heidegger, Varlığın anlamının ortaya çıkartılması için başvuracağımız mercii olan *Dasein*’ın da dil üzerinden bu işi gerçekleştireceğini belirtiyordu. “Varlığın anlamına yönelik soru, nihai olarak dilin özüne yönelik sorudur...Varlığın anlamı ve insanın Varlığı anlamasının tarihi dilde kayıtlıdır: saklıdır.”¹²³ Dolayısıyla Heidegger’in temel ontolojisinin geldiği nokta, varoluşun bilgiyi öncelemesi, insanın da yorumlama sonucu anlayarak var olması demektir ki bu da bilmeyi öncelemektedir. İnsanın yorumlama sonucu anlayarak var olmasını sağlayan unsursa dildir. “O halde Heidegger’in geldiği “anlamanın ontolojisi”, dile yönelmek ve dil ile varlık veya varoluş arasındaki irtibatı kurmak zorundadır.”¹²⁴

Varlığın anlamına dair sorunun ucu açık kalmasıysa yorumun mevcudiyetine mümkünlük tanır ve bir sonraki bölümde üzerinde duracağımız Gadamer’in de yorum meselesiyle ilgilenmesine olanak sağlayan da bir anlamda Heidegger’dir.

Fenomenoloji parantez içine aldığı empirik verileri veya tarihî oluşu açıklamaya çalışan bütün ilimlerden ayrılır... Fenomenolojik araştırma hangi varlık alanına ait ise bir ontoloji ile tamamlanır.”¹²⁵ Heidegger’in fenomenolojiyi hermeneutikle ontolojik potada eritmesi sonucunda geliştirmiş olduğu hermeneutik fenomenolojinin Husserl ve Gadamer düşünceleri arasında köprü vazifesi oynamasına sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz. “Gadamer’in üzerinde etkisi açıkça görünen Heidegger ise ontoloji

¹²² Riceour, Paul. *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I*, ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2009, s. 279, Marleau-Ponty’nin 1951’de Birinci Uluslar arası Fenomenoloji Konferansı’na sunduğu bildiriden alıntılanmıştır.

¹²³ Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY, 2008, s. 87.

¹²⁴ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 89.

¹²⁵ Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1968, s. 260.

probleminden hareketle hocası Husserl'in fenomenoloji metoduna ağırlık vermiş ve kişinin dünyada gündelik olarak bulunuşuyla ilgili fenomenolojik bir çalışmada bulunmuştur"¹²⁶ *Dasein*'in dünyada bulunuşu ve gündelik ruh halleri onu her hangi bir var olandan farklı kılmaktadır.

Dasein'in varoluşu onun dünyada olmasına bağlı olmasından kaynaklandığı için, dünyanın fenomenolojik yorumlanması bir anlamda *Dasein*'in yorumlanması anlamına gelmektedir. Zira dünyanın dünyasallığı (*weltlichkeit*) da –ki Heideggerci fenomenolojinin yöneldiği fenomendir ve Husserl'in yaşam-dünyasının Heidegger düşüncesindeki dengi konumundadır- *Dasein*'in varlığından kaynaklanmaktadır.

¹²⁶ Taşçier, Feysel. "Gadamer ve Tarih Bilinci Sorunu", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 6 (2013): s. 64.

3. GADAMER'İN HEIDEGGER ÜZERİNDEN FENOMENOLOJİ'DEN ETKİLENMESİ

Öyle sanırdım ayriyem, dost gayridir ben gayriyem,

Benden görüp işideni bildim ki ol canan imiş.

Niyâzî Mısırî

3.1.Gadamer'in Fenomenolojiyle İrtibatı

Gadamer'in hem hermeneutik hem de fenomenolojiyle tanışması Heidegger vasıtasıyla / üzerinden olmuştur. Gadamer Freiburg'a Heidegger'le çalışmak ve fenomenoloji okulunu daha yakından tanımak, kendisini bu okula tanıtmak için gitmişti. Gadamer'in Heidegger'le tanışması, onun düşüncelerinden etkilenmesiyle birlikte akademik kariyerinin başyapıtı olan *Hakikat ve Yöntem*'in fenomenolojik temeller üzerinde inşa edilmesine de sebebiyet vermiştir diyebiliriz. “Gadamer açık bir şekilde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının aşkınsal fenomenolojisini benimsedi.”¹²⁷ Ancak bahsedilen aşkınsal fenomenoloji -ki aslında hermeneutik fenomenolojydi- sınırları belli bir yöntemden daha çok yöntem öncesi tavrı ifade etmekteydi ki yöntemin, yöntem öncesi tavra dönüşme süreci Heidegger'le başlamış Gadamer'le nihai noktasına ulaşmıştır.

Gadamer, hermenötiğe olan katkılarından dolayı Husserl'i takdir eder. Fakat bununla birlikte bazı temel noktalarda Husserl'e karşı çıkarak Heidegger'in safında yer alır. Hermeneutiğin şekillenmesinde Heidegger ve Husserl'in tayin edici iki isim olduğunu söyleyebiliriz. “Fenomenoloji'nin kurucusu olan şeylerin kendisine bakış

¹²⁷ Dostal, Robert J. “Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology”, *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by: Robert J. Dostal, , Cambridge: Cambridge Universty Press, 2002, p. 252.

metodunu geliştiren Edmund Husserl ile Husserl'in asistanı olan Heidegger hiç şüphesiz Gadamer'in felsefi gelişiminde önemli bir yere sahiptirler.”¹²⁸ Zira hermeneutik Heidegger'in varoluş analizlerini ve Husserl'in yaşam-dünyası tezini izliyor. Buna binaen hem Heidegger hem de Gadamer düşüncesi için Husserl'in yol açıcı olan temel görevini göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Husserl, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu hermeneutik ontolojisi için kapıları açtı ve bahsedilen hermeneutik ontoloji Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki geliştirdiği anlama teorisinin esasını oluşturmuş oldu. Gadamer kendisini Husserl ve Heidegger arasında yerleştirmektedir. Husserl'in yaşam-dünyası teziyle tarihsel gerçekliğe dönüşü ve nesnellik sorununu çözme çabasıyla birlikte geliştirdiği 3. şahıs perspektifi gibi tezleri başarılı olmamasına rağmen hermeneutik geleneği etkilemiştir diyebiliriz.

Heidegger'le birlikte fenomenolojik hermeneutik, özne-nesne ve zihin-beden arasındaki bağıntısızlığa dair metafizik varsayımların temelsizliğini göstermiş oldu. Heidegger'e göre *Dasein* analizi, metafizik paradoksların fenomenolojik hermeneutik yöntemi vasıtasıyla bertaraf edileceği araştırmaların konusu haline geldi. Bunun mantıki sonucu olarak da Heidegger, özne-nesne ikilemine karşı çıkararak insan düşüncesiyle insan hayatı arasındaki ilişkiyi sorguladı. Heidegger hermeneutiği, ontoloji ve fenomenolojiyle irtibatlandırarak hermeneutiğin temelini öznellikte değil, dünyanın olgusallığında ve zamansallığında aradı. Mamafih, Heidegger, hocasının paranteze aldığı dünyayı yani pratik dünyayı, ontolojik araştırmanın merkezine aldı. Bu bağlamda Varlığın anlamının araştırılması, özlerin tanımlarının yapıldığı metafizik bir araştırma değil, pratik olanın yani hayatın anlaşılması ile ilerleyen bir tasvir etme girişimidir.

¹²⁸ Topakkaya, Arslan. “Hans Georg Gadamer'in Ardından”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 1 (2008): s. 6.

Husserl'in kesin bilim olarak felsefeyi temellendirme teşebbüsünün olması, gerçekliğin de mevcudiyetini savunduğu anlamına gelmektedir. "Bununla birlikte, yorumbilgisel düşünce mümkün olan uygulamalarında evrenseldir"¹²⁹ iddiasında bulunan Gadamer'in de nihai noktada amacının her ne kadar yöntembilimsel öğretilerin karşısına yerleştirmiş olsa da Heidegger'den ilham alarak "hakikati / gerçekliği" savunmaktır. Şüphesiz Gadamer Heidegger'e dayanarak hakikat kavramını savunuyor ve bu hakikati pozitivistin ve diğer yöntembilimsel hakikatlerin önüne koymaktadır. Yani "Heidegger'in yaklaşımı tabîî bilimleri veya manevî ilimleri reddetmemekle birlikte, dikkatini onların öncesine, onları önceleyene çevirdiği için, bir yöneliş ve düşünce devrimi"¹³⁰ dir ve Gadamer de hocasının devrimci yolundan ilerlemiş ve onun da fenomenolojiyi ele alışını Husserl'ci anlamda kesin sınırları belli bir yöntemden daha çok yöntem öncesi tavrı ifade etmektedir. Heidegger, Husserl'in Kartezyen felsefenin de etkisiyle önyargısız ve saf bir zihnin önemi üzerinde durmasını eleştirmekte ve kanaatimizce bu eleştiriler Gadamer'in önyargıyı daha radikalize ederek felsefesinin merkezine yerleştirmesine önayak olmuştur. Descartesçi epistemolojinin önyargısız, saf zihnin önemine vurgu yapmasını Heidegger, yorumlanması gerekenin insan tarafından daha önceden bilinmiş olması dolayısıyla anlaşılmış olması görüşüyle eleştiriyor. Bunun mantıki sonucu olarak da Gadamer, yaşantının hermeneutik daire, önyargı ve tarihsel bilincin anlamının ortaya çıkmasını sağladığı tezine ulaşıyor.

Ezcümle Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inde düşüncelerine çokça müracaat ettiği kişinin, Husserl fenomenolojisini hermeneutik içerisinde okuyan Heidegger olduğunu söyleyebiliriz.

¹²⁹ Gadamer, Hans- Georg. "Anlambilim ve Yorumbilgisi", ter: Muazzez Uslu, *Kaygı*, 13 (2009): s. 155.

¹³⁰ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 88.

Gadamer'e göre her anlamada saklı olan ön-anlama fenomenolojik mahiyet arz etmektedir. "Fenomenolojik açıdan bakarsak her anlamada ön-anlama kaçınılmazdır. Yani dünyayla kurduğum bağ hiçbir zaman epistemolojik ve mesafeli bir özne/nesne bağı değildir. Daimi bir paylaşım, bir iştirak, bir metheksis ilişkisidir."¹³¹

Heidegger'in hermeneutik fenomenoloji bağlamında ele aldığı ve kendisinden önceki filozoflardan farklı anlam yüklediği kavramlardan biri de *dünya* kavramıdır. Descartes'in *res cogitans* ve *res extensa* kavramlarıyla dünya kavramının anlaşılmayacağını söyleyen Heidegger'in, bu kavramlarla gerçekleşen ayrımın kendisinin bile dünyanın oluşturduğu ilişki düzeni içinde var olduğunu söyler. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin merkezi unsuru olan *Dasein*'in dünya-içindeki-varlığına binaen dünya kavramının ön-ontolojik özelliği haiz olduğunu görmekteyiz. Dünya, *Dasein*'in varlığının gerçekleştiği mekân olmakla birlikte *Dasein*'in varoluş modlarından olan anlamamanın da gerçekleşmesini sağlayan formdur. Bu sebepten dolayı dünya tamamıyla anlama için temeldir ve bu bağlamda dünya ve anlama, *Dasein*'in ontolojik yapısının ayrılmaz unsurlarıdır. Binaenaleyh, Heidegger'de insanın kendisini anlaması manasında hermeneutik, ontolojik yapıya dönüşüyor ki Gadamer'in de zaten ontoloji yaptığını söyleyebiliriz. Zira Heidegger'in anlamamanın fiili olarak içinde gerçekleştiği şartları ortaya çıkarma çabalarından etkilenen Gadamer anlamayı, geçmişten gelen miras dâhilinde irdeliyor. Bu amaç doğrultusunda "Gadamer, bu meydan okumasıyla, iddialarının altında ve felsefi hermeneutiğinde Heideggerci kavrayışı, anlamının dilselliği içinde geliştirerek Heidegger'in hermeneutiğine

¹³¹ Varlık, Selami. "Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı", *BİSAV Notlar*, 31 (2015): s. 34.

fenomenolojik yaklaşımını devam ettirir.”¹³² Yani, Gadamer’in üzerinde durduğu “anlama” Heidegger’den devralınmış unsurdur. Bu irtibatın doğal olduğunu düşünmemek için elimizde hiçbir aksi tez yoktur. Tam tersine bu irtibatın doğal olduğunu destekleyen kanıtlar istenmeyecek kadar fazladır. Yorumlama varoluşsal bir şekilde anlamada temellendirilmiş olduğundan Gadamer’in düşüncesine konu edindiği yorumlama meselesini, anlama-yorumlama diyalektiğini göz önünde bulundurarak anlamamız icap etmektedir. Gadamer’in “anlamayı” anlama teşebbüsünün temelinde fenomenolojinin esas şiarlarından olan “şeylerin kendilerine dönme” kaygısının saklı olduğunu da söyleyebiliriz. Hermeneutik anlama kavramının oluşturulmasında fenomenolojinin etkisi açıktır. Zira Heideggerci yorum felsefesinin Husserlci fenomenolojiden uzak mesafede konumlanmadığını bir önceki bölümde açıklamaya çalıştık.

İrtibatta olduğumuz -Heideggerci ifadeyle el-altında-bulunan- nesnelerle iş görmek bile hermeneutik faaliyettir. *Dasein*’ın “yöneldiği” el-altındaki-nesneyle o nesnenin işlevine uygun bir şeyi icra ederken aslında o nesne, bir var olan olarak *Dasein* tarafından yorumlanmaktadır. Bu noktada Heidegger, Husserl ve Gadamer arasında durmaktadır. Zira *Dasein* el-altındaki-nesneye, işlevini kaybetmediği müddetçe yönelmektedir, -tıpkı Husserl’de *bilincin bir şeyin bilinci olması* tezine binaen o şeye yönelmiş olma halini hatırlatır şekilde- ve el-altındaki-nesnenin işlevine uygun kullanılması zamanı kendi varlığının yorumlanması ve bir var olan olarak varlığının *Dasein* tarafından ortaya çıkartılması –Gadamer düşüncesinde mevcut olan, anlamak için yapma / icra etme fikrinin kaynağı olacak şekilde – gerçekleşmektedir. *Dasein*’ın

¹³² Ulukütük, Mehmet. “Hakikate Giden Yollar: Metin-Yazar-Okur Diyalektiğinde Beliren Anlama Sorunu”, *Hece*, 147 (2008): Ankara 2008, s. 45.

yorum faaliyetinin anlamın açık hale getirilmesinden ibaret olduğunu söyleyen Heidegger, Gadamer'in hermeneutiğine temel hazırlamıştır.

3.2.Heidegger'in Hermeneutik Fenomenolojisinin Gadamer'in Hermeneutik Felsefesinde Tayin Ediciliği

Heidegger'in düşüncelerinin Gadamer için hareket ettirici güç olması onların her ikisinin ortak kaynaktan -özellikle ikinci ismin birinci isim üzerinden- beslendikleri anlamına gelmektedir. "...Heidegger'in erken çalışmaları gibi Gadamer'in felsefi hermeneutiği de açık ve vacip bir şekilde Husserlci görüşü ve başarıyı daha önceden varsayıyor."¹³³ Gadamer'in "...metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimle ilgili bir şey değildir; daha öte tam olarak genelde insanın dünya deneyimiyle ilgilidir"¹³⁴ sözü bile, onun Husserlci fenomenolojiyi Heidegger üzerinden "yorumladığına" delalet etmektedir diyebiliriz. Zira özne-nesne bağlamında betimlenmeye çalışılan dünya tecrübesinin Husserlci fenomenoloji tarafından felsefe gündemine getirilmesinin yanı sıra Heidegger dünya tecrübesini *Dasein*'in dünya-içinde-olmaklığı yönünden yorumlamıştır. Husserl, fenomenolojiyi bilinçle irtibatı içinde ele alırken Heidegger fenomenolojiyi sözle özellikle anlama ve yorumlamayla irtibatı içinde ele almıştır. Zira insan dünyayla bir bilinç ve ya düşünce üzerinden değil dil üzerinden karşılaşır.

Husserl'in, sonuncu büyük Kartezyenci olması felsefesinin de -her ne kadar Descartes'e yönelik ciddi eleştiriler geliştirmiş olsa da- Kartezyen öğeler içermesine sebebiyet vermiştir. Kartezyen özne paradigması birkaç ad-hoc'la birlikte Husserl

¹³³ Dostal, Robert J. "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology", p. 252.

¹³⁴ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. xxxiii; Aşkın, Zehragül ve Çellik, Hüseyin "Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer", *Beytulhikme*, 2 (2015): s. 16'dan naklen.

felsefesinde muhafaza edilmiş ve bu paradigmanın semptomları fenomenolojisine de sirayet edebilmiş, sonuç olarak fenomenolojiyi bir *Ben* felsefesine dönüştürmüştür. Heidegger'in Husserlci fenomenolojiyi hermeneutik bakış açısıyla ontolojik hassasiyetle modifiye etmesi Kartezyen özne'yi devre dışı bırakmakla birlikte onun rolünü üstlenmeye aday olabilecek nitelikte olmasa bile, yine onu çağrıştıracak *Dasein*'ı felsefe sahnesine "fırlatıyor". Gadamer, Heideggerci *Dasein*'ı, Husserlci özne'nin epistemolojik doğasına tercih ediyor. Böylece Husserl fenomenolojisindeki baş aktör olan özne'nin Heidegger tarafından oyunun dışına atılması, hem Heidegger'de hem de onun *Dasein*'ını kabul eden Gadamer'de fenomenolojinin farklı aktörlerce icra edildiğinin / edileceğinin habercisiydi. Ezcümle Gadamer'in Descartesçi özne görüşü yerine Heideggerci *Dasein* görüşüne daha yakın mesafede durduğunu diyebiliriz.

Heidegger'de ontolojinin temeli dildir; dil de ona göre Varlığın evidir. Dille *Dasein*'ın varlığı arasındaki bağ, epistemolojik değil ontolojiktir. Fenomenlerle dil arasındaki bağlantıyı sağlayan şey, tarihsel yapıya sahip olan insanın varlığı ve onun, *epokhe* ile statikleştirilen dilsel-pratik dünyasıdır. Husserl'in *epokhe* ile dondurduğu dilsel-pratik alan, Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin "yöneldiği" alandır. Bilincin bir şeyin bilinci olmasında ne kadar kökten bir ilişki varsa o kadar derin bir ilişki *Dasein* ve pratik dünya arasında da mevcuttur. Heidegger'in fenomenolojiyi bu istikamette pratik dünyaya yönlendirmesi, Gadamer'in de fenomenolojiye hocası gibi yaklaşmasına sebebiyet vermiştir. "Kısacası, Gadamer'in felsefî hermeneutiği Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının temel ontolojisine benzer şekilde aşkınsal ve fenomenolojiktir."¹³⁵

¹³⁵ Dostal, Robert J. "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology", p. 252.

Gadamer, Heidegger düşüncesindeki Kartezyenci öğelerin varlığından şüphesi dolayısıyla her zaman onun düşüncelerine ihtiyatla yaklaşmıştır. Gadamer'in ihtiyatlı yaklaşımına paralel olarak Heidegger'in vurguladığı noktaları daha da derinleştirmiş ve pratik dünyamızı şekillendiren önyargı ve geleneğimizin insanın hayatını tarihselleştirdiğini ve tarihsel konumlanmışlığın da anlamının ön şartı olduğunu – Heidegger'e benzer şekilde- söylemiştir.

Husserl'in hakikatin mahiyetini araştırmasına karşın, hakikatin tecrübesini araştıran Gadamer, anlamının analizinin hakikat tecrübesini vereceğini söyler. Husserl'in kesin olmayan doğa bilimleri karşısında felsefeye kesinlik kazandırmak ve ikinciye birinciye tercih etmek için fenomenolojik yöntemi geliştirmesine karşın Gadamer, doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımının ontolojik anlayıştan uzak kalmışlığın sonucu ortaya çıktığını söylemekte ve genel olarak insan ürünü her bilginin önyargıların mevcutluğuna imkân tanıyan gelenek içinde, yaşam-dünyasında gerçekleşebileceğini savunur. Fenomenoloji nesnelerini tecrübe öncesinde tanımlamağa çalışması ve sosyal bilimlere adeta bir hazırlık keyfiyetini haiz olması Gadamer'in, belirttiğimiz amaç doğrultusunda fenomenolojiyi temel almasıyla sonuçlanmıştır.

Husserl, epistemolojik projesinde önemli yer tutan tecrübenin gerçekleşmesi için gereken ön koşullar üzerinde duruyor. Husserl'e göre tecrübenin olmazsa olmaz üç koşulu şunlardır:

1. Her nesnenin bana siluetlerle verilmesi,
2. Tecrübenin temelinde bulunan ve onu önceleyen *lebenswelt*'in yani yaşam-dünyasının bulunması,

3. Her tecrübenin yönelimsel olması dolayısıyla evrensel a priori korelasyona bağlı olması.

Gadamer açısından da tecrübenin gerçekleşmesi için ön koşul gerekmektedir. Husserl'den farklı noktada durarak aynı meselenin farklı veçhesi üzerine dikkat çeken Gadamer, hocasının ön-kavrayış, önyargı, ön-görüş gibi kavramlarının yardımına başvurduğu için tecrübenin gerçekleşmesi için önyargıların şart olduğunu söyler. Gadamer'in önyargılardan olumlu şekilde bahsetmesinin -her ne kadar ilk bakışta fenomenolojik yöntemle uyum içerisinde olmadığını düşünmüş olsak da Heidegger tarafından modifiye edilmiş fenomenoloji anlayışı dikkate alındığı zaman- meşruluğunu nereden aldığını anlamış oluyoruz. Gadamer'e göre önyargılar hakikati bozmazlar ve zorunlu olarak hatalı değiller bilakis varoluşumuzun tarihsel olması önyargıların varlığını gerektirir ki, bu önyargılar da tecrübelerimize yönelmemizin başlangıcını teşkil eder. Binaenaleyh, önyargıların mevcudiyetinin vasıtası ve vasatı gelenek olduğundan Gadamer'in, -Heidegger'in etkisi sonucunda- geleneğin, tecrübenin gerçekleşmesini sağlayan esas unsur olduğu kanaatine ulaştığını söylemesi iki filozof arasında etkileşim sürecinin mantıki sonucudur.

Gadamer, Husserl'in, bilincin, önyargıları paranteze alarak fenomenolojik indirgeme sonucunda şeylerin mutlak özlere ulaşma tezini, Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde *Dasein*'in tarihsel bağlamın varolma koşullarına atılmışlığı ve bu zamansallıktan kurtulamaması -ki Heidegger açısından *Dasein*'in zamansallık "zincirleri" içerisinde varolma çabası negatiflik değil bilakis *Dasein*'in varolma kiplerinden birisidir- görüşünü dikkate alarak "yorumlamış", tarih ve gelenek içinde varolmamız sebebiyle önyargıların paranteze alınamaması tezine dönüşmüştür.

Belirttiğimiz üzere Gadamer'in düşüncesinde bireyin varlığının tarihsel gerçekliği yargılardan daha öte önyargılardan müteşekkildir. Heidegger'in *Dasein*'ı da gelenek tarafından belirlenmektedir diyebiliriz. Gadamer net bir şekilde tarihin bize değil, bizim tarihe ait olduğumuzu söyler.

Husserl özne-nesne ikilemini aşmaya teşebbüs etmiş olsa da aşkınsal bilincin mutlak öze ulaşma fikri bu teşebbüsün başarısız olduğunu göstermektedir. Husserl'in özne-nesne şemasına sıkıca bağlanmasının sebebinin, onun giderek saf bilinç üzerinde temerküzleşen eğiliminde aramamız gerekmektedir. Heidegger'in Kartezyen özneye karşı çıkması ve merkeze Varlığın anlamını alması—ki *Dasein* bile nihai noktada Varlığın en bariz şekilde ifşa edilmesinden, açılmasından ibarettir—Gadamer hermeneutiğinde öznenin tamamen ortadan kaldırılmasına binaenaleyh, “dilin deneyimine maruz kalmamız” tezinin ortaya çıkmasına yol açtı. Heidegger'e göre tecrübeye maruz kalmak, tecrübenin kendi üretimimiz olmadığını görmektir, tecrübeye maruz kalmamız ona katlanmamız, gerektiği anlamına gelmektedir. Gadamer'de maruz kalma meselesi dilin tecrübesine maruz kalmamız şeklinde ifade edilebilir. Ona göre anlamının gerçekleştiği zaman insan anladığı şeyin tecrübesine maruz kalıyor ve bu bir *olaydır*. Heidegger'in dilin tayin edici işlevini esas alması ve Husserl'in fenomenolojik indirgemeyi solipsizm ve öznelerarasılık sorunlarından kurtarmak için 3. şahıs perspektifi görüşünü ortaya atması Gadamer'i iki görüşün bir potada eritmesine yol açmış ve dilsel temeli esas alarak öznelerarası sorunu çözmüştür. Gadamer hocasının görüşlerinden etkilenmiş olmalı ki dil meselesini düşüncesinin merkezi konusu etmiştir. “Bu yüzden dil...insanî / beşerî varlığın reel ortamı ve aracıdır.”¹³⁶ Binaenaleyh,

¹³⁶ Gadamer, Hans- Georg. “İnsan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der ve ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 73.

Gadamer'in dil konusu hakkında söylediği görüşlerde Heidegger'in etkilerine rastlamamız mümkündür. Zira insanın özünde dilsel varlık olduğuna dair esaslı tezler Heidegger tarafından daha önce ileri sürülmüştür.

3.3.Fenomenolojik Ufukların Kaynaşması: Heidegger ve Gadamer

Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde en çok dikkati çeken unsurlardan birisinin anlamının tecrübede ortaya çıkmasının vurgulanması ve anlamının insanî tecrübede asli köklerinin bulunmasında fenomenolojinin uygulanmasıdır. Hermeneutiğin, anlama olayının fenomenolojisi olduğunu hem Heidegger'den hem de Gadamer'den bilmekteyiz. Gadamer'in "praksis" temelli hermeneutik felsefesi de Heidegger'in, anlamının insanî tecrübede köklerinin bulunma işlevinin fenomenolojik yöntemle ortaya çıkarma teşebbüsünden etkilendiğini ileri sürebiliriz. Heidegger'in insanî anlamının ne olduğuna, nasıl ortaya çıktığına dair ileri sürdüğü fenomenolojik tezlerin Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde nihai cevabını bulduğunu söyleyebiliriz. "Çünkü Gadamer, insanî anlamının içinde gerçekleştiği fiili durumun daima bir gelenek dahilinde dil içinde / dil vasıtasıyla...anlama olgusu üzerinde odaklaşır."¹³⁷

Anlamanın hem Husserl hem Heidegger hem de Gadamer'de tecrübî boyutunun olmasına rağmen, Husserl'i Heidegger'den özellikle de Gadamer'den ayıran esas unsur bu tecrübenin mahiyetiyle ilgilidir. Fenomenolojinin önemli kavramlarından olan anlama, Husserl'de nesnelerin maruz kaldığı bir bilinç tecrübesi olmasına karşın Heidegger'de özellikle Gadamer'de bizim maruz kaldığımız *olay*dır. Yani anlama, bizim maruz kaldığımız tecrübedir. Ancak Gadamer de anlamının irtibatta olduğu

¹³⁷ Kisiel, Theodor. "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der ve ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 182.

yorum faaliyetinde fenomenolojinin temel şiarı olan “şeylerin kendilerine” ilkesini göz önünde bulundurmakta ve bu ilke doğrultusunda hareket etmektedir. “Her doğru yorum kendisini kavranamaz düşünce alışkanlıklarının empoze ettiği keyfi fantezilerden ve sınırlamalardan korumalı ve bakışını “şeylerin bizatihi kendilerine” yöneltmelidir.”¹³⁸ Gadamer’in yorum faaliyetini, fenomenolojik ilkeyi göz önünde bulundurarak açıklamasının gerçek müsebbibinin, yorum faaliyetinin bir fenomenolojik tasvir / betimleme olduğunu savunan Heidegger olduğunu unutmamalıyız. Zira Heidegger’in gerçekleştirdiği şey anlama fiilinin tasviri değil, yorumlayan anlamının gerçekleşme şeklinin tasviridir. Heidegger’in okunması gereken şeydeki anlamının ön-yapısının perdesinin kaldırılma işleminin fenomenolojik tasvir olduğunu düşünebiliriz. Heidegger’in yorumlayıcı anlama söz konusu olduğu zaman, fenomenolojik tutumunun Gadamer’in fenomenolojik ilkeyi dikkate almasına yol açtığını söyleyebiliriz.

3.4.Ortak Fenomenolojik Kavramlar Üzerinden Hermeneutik Ufukların Kaynaşması

Husserl’in bütün bilimlerin üzerinde temellendikleri yaşam-dünyası kavramı, Heidegger’in belki de ilk dönem düşüncesini tayin eden en esas unsurlardandır. Gadamer, Heidegger’in düşünce dünyasında yer kapladığı haliyle yaşam-dünyası kavramından etkilendiğini söyleyebiliriz. Yaşam-dünyasının her tecrübeye temel ve bilimlerin nesnellik sorununa çözüm sağlaması öncelikle Heidegger’i ve onun üzerinden Gadamer’i etkilemiştir. Ancak Heidegger’de yaşam-dünyası Husserl’de olduğu gibi “metodolojik olarak tecrübenin kendi kendine verililiğine dayanıyor olması yolundaki

¹³⁸ Gadamer, Hans- Georg., *Hakikat ve Yöntem II*, ter: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2009, s. 5.

epistemolojik gerekliliğe bağılı değildir.”¹³⁹ Mamafih, Gadamer’in düşüncesinde de yaşam-dünyasının epistemolojik statüsü ontoloji içerisinde ele alınabilir. Heidegger’e göre Husserl yaşam-dünyası kavramıyla doğru “bir şey” tespit etmesine rağmen yanlış değerlendirmede bulunmuştur. Yanlış değerlendirmeyi hocası üzerinden sezen Gadamer de şu sonuca ulaşmaktadır. “Hem doğa bilimleri hem de anlam bilimleri evrensel hayatın –yani mutlak tarihselliğin- intensiyonalitesinin başarıları olarak anlaşılmalıdır. Yalnızca bu türde bir anlama felsefenin self-refleksiyonunu tatmin eder.”¹⁴⁰ Yani Husserl’in doğru tespit ettiği yaşam-dünyası, doğa veya anlam bilimlerinin sadece temeli değil –ki Husserl temeli olduğunu ve esas görevinin bu olduğunu savunuyordu- daha da ötesinde doğa ve anlam bilimleri yaşamın yönelimselliği olarak değerlendirilmeliydi. Yani yaşam-dünyasından doğa ve anlam bilimleri arasındaki irtibat tek taraflı değil (yaşam-dünyasından bilimlere değil) iki taraflıdır.

Heidegger’in, fenomenolojinin ihata edici ama savunulması bir o kadar zor olan saf bilinçte değil –Husserl’in aksine- *Dasein*’ın faktisitesinde temellendirilmesi gerektiği tezinden Gadamer’in etkilenmesine rağmen, *Dasein*’ın de netice itibariyle Kartezyen bilinci çağrıştırmasının farkında olduğunu düşünebiliriz. Gadamer’e göre “*Varlık / Oluş ve Zaman* Husserl’in transandantal sübjektivite kavramını ontolojik belirlemeden yoksunlukla eleştirse de kendi varlık / oluş sorunu yorumunu transandantal felsefeye göre formüle etmiştir.”¹⁴¹ Ancak Heidegger’in faktisite hermeneutiğine biçtiği görevin, Gadamer açısından tayin edici etken olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü faktisite hermeneutiği Husserl fenomenolojisini içermekle birlikte onu aşmaktadır. Aynı hükmü idealizmin merkezi kavramı olan *Geist* için de

¹³⁹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 353.

¹⁴⁰ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 360.

¹⁴¹ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 358.

söyleyebiliriz. Dolayısıyla *Hakikat ve Yöntem*'de Gadamer'in hem Husserlci hem de değil, hem Hegelci hem de değil olmasının sebebinin Heidegger olduğunu düşünebiliriz. "Faktisite hermenoytiğini" temellendirirken o, hem klasik idealizmin geliştirdiği Geist kavramını hem de fenomenolojik indirgemenin saflaştırdığı transandantal bilinç temasını aşar."¹⁴² Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin muhtevassından memnun olmakla birlikte amacından memnun olmadığını belirten Gadamer, fenomenolojinin ne Husserl'deki gibi saf özlere ne de Heidegger'deki gibi Varlık meselesini yeniden gündeme getirmede araç olarak kullanımına karşı çıkmakta, esas amacın fenomenolojinin bir anlam teorisi üretmedeki rolünün ortaya çıkartılması olduğunu söyler. Fenomenolojik anlama Husserl'de her kese nasip olmayan sadece indirgeme yapan bilincin ulaşabileceği metodolojik bir süreçtir. Heidegger'in anlam'ı / anlama'yı *Dasein*'in varlık modlarından biri olarak ele alması, Gadamer'in anlam'ı / anlama'yı bilinçten ayrı kendi başına şey olarak ele almasına sebebiyet vermiştir.

Heidegger'in, anlamanın *Dasein*'in gündelik hayatında sıradan bir şey olması – ki *Dasein*'in özünde anlama vardır, *Dasein* ben anlamak istemiyorum bile diyemez, çünkü anlamaya mahkûmdur- yönündeki açıklamaları Gadamer'i etkilemiş olmalı ki O da anlamanın Husserl'deki gibi metodolojik süreç olmadığını, "maruz kaldığımız" (aslında Gadamer'deki anlamanın metafizik bir hâl olduğunu söyleyebiliriz) bir şey olduğunu savunur. Gadamer'e göre anlama, insan varoluşunun temel dinamiği, başka bir ifadeyle sadece bir öznenin fiilî değil, geleneğin gerçekleşmesidir. Anlama kavramının Heidegger üzerinden değişikliğe uğraması, Gadamer düşüncesinde son şeklini almakta ve Husserl'in tam aksi noktaya taşınmaktadır. Zira Gadamer'de hermeneutiğin temel kavramlarından olan "anlama dairesi" metodolojik daire değil,

¹⁴² Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 358.

anlamanın ontolojik yapısının ögelerinden birisidir. Ancak “anlama” sorunu her üç filozofta ortak meselelerden birini belki de en önemlisini oluşturmaktadır. Unutmamamız gereken noktaysa şudur; her ne kadar fenomenolojik indirgemenin de nihai amacı anlamanın gerçekleşmesini sağlamak olsa da, Husserl meseleyi epistemolojik çerçevede ele almaktadır. Ancak Heidegger’e göre epistemolojik düzeyinde durduğumuz zaman idealizmle ampiristik konum arasındaki açığın kapatılması olanaklı değildir. Heidegger’in bu tutumunun, Gadamer’in ondan yana tavrı takınmasına yol açtığını söyleyebiliriz. Zira Gadamer’de anlama kavramı yöntem meselesi olarak değil, ontolojik bir sorun olarak ele alınmaktadır. Ezcümle, “bu yüzden biz de Heidegger’in problematiğinin transandantal anlamıyla işe koyulduk. Hermenoytik problemi, onun transandantal anlamaya ilişkin yorumuyla yeni bir boyut kazanarak evrensel hale gelir.”¹⁴³ Çünkü Heidegger’e göre, anlama yöntem çerçevesinde ele alınabilececek bir sorun değil ontolojik bir sorundur. Gadamer’se Heidegger’in söylediklerini bir adım ileri taşıyarak “bu yüzden anlama dairesi bir “metodolojik daire” değildir; o anlamanın ontolojik yapısının unsurlarından biridir”¹⁴⁴ tezine ulaşıyor.

Husserl’in bilinç, bir şeyin bilincidir tezi Heidegger’de yorumcunun nesnesine aitliği tezine dönüşmekte ve Gadamer, Heidegger’in bu tezini açıklamayı görev edinir. “Yorumcunun nesnesine aitliği –tarihsel okulun ikna edici bir yorumunu yapamadığı şeydir- Heidegger’le birlikte açıkça ispatlanabilir bir anlam kazanır ve onu ispatlamak hermenoytiğin görevidir.”¹⁴⁵ Ancak yorumcunun nesnesine aitliği, yorumcunun geri

¹⁴³ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 366.

¹⁴⁴ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 44.

¹⁴⁵ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 366.

plana itilmesi anlamına gelmemekle kalmıyor ayrıca yorumcu-nesne dengesini yorumcu lehine değiştirmeye de hizmet eder.

Husserl'in bilinç üzerinden şekillenen felsefesi, Heidegger'in hermeneutiğiyle yeni bir boyut kazanıyor ve Heidegger felsefesini radikalleştirerek evrensel bir anlama sürecinin mahiyetini tasvir etmeyi amaçlayan Gadamer de metini temel alarak evrensel hermeneutiğin fenomenolojik resmini çiziyor. Heideggerci düşünceden beslenen Gadamerci "hermeneutik düşünmenin, Husserl'in aşkın fenomenolojisi gibi, bilim ile yaşam-dünyası (life-world) arasında ve özellikle onların ayrı ayrı dilleri arasında aracılık yaptığı varsayılır."¹⁴⁶ Böylece anlama ve yorumun Gadamer felsefesinde merkezi konum kazanmasının sebebinin, Heidegger'in Husserlci fenomenolojiyi kendine münhasır şekilde yorumlaması olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak "...fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı yorumlamadır"¹⁴⁷ diyen Heidegger, Husserl'den devraldığı ve modifiye ettiği fenomenolojik yöntemi Gadamer'e teslim ediyor.

¹⁴⁶ Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kuramlar*, ter: Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi, 1991, s. 31.

¹⁴⁷ Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, ter: Aziz Yardımlı, s. 68; Şen, Serdar "Modernizmden Post-Modernizme Tarihsel Bilginin Epistemolojisi, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida", *Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 16-17 (2008): s. 57'den naklen.

4. HAKİKAT VE YÖNTEM ESERİNDE FENOMENOLOJİK

YÖNTEM

Ruh-i kudüs oldu Nesimi, cismini terk eyledi,

Cevher-i ferd oldu, düştü vahdetin deryasına.

Nesimi

4.1.Gadamer ve Fenomenoloji

“Gadamer bu yapıtında (*Hakikat ve Yöntem*) ne doğrudan bir hakikat tanımı vermiştir ve bir hakikat kuramı oluşturmuştur ne de yöntemin nasıl olması gerektiğine ilişkin belirlemelerde bulunmuş”¹⁴⁸ olmasının bile fenomenolojik tavra uygun duruş olduğunu düşünebiliriz. Her hangi bir şeyin tanımının verilmemesi fenomenolojik betimlemeye mahsus bir duruşun sergilenmesidir. Bu bağlamda Gadamer’in, Husserl’in açtığı patikadan ilerlediğini veya hakikat söz konusu olduğu zaman yargı değil fenomenolojide olduğu gibi betimleme yapmış olduğunu söyleyebiliriz. Eserin ikinci baskısına önsözde Gadamer, “kitabımın yöntemi itibarı ile fenomenolojik olduğu doğrudur”¹⁴⁹ açıklamasında bulunmakta ve spesifik olarak belirtmek gerekirse eserinin oyun ve dil hakkındaki analizlerini de fenomenolojik yöntem doğrultusunda

¹⁴⁸ Dursun, Yücel. “Gadamer’in Hakikat Anlayışının İki Kaynağı ve Hermeneutik’in Görevi”, *Hacettepe Üni., Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2004): s. 220.

¹⁴⁹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. LI.

geliştirdiğini söylemektedir. “...oyun ve dil hakkındaki analizimin bütünüyle fenomenolojik anlamda tasarlandığını vurgulamam gerekir.”¹⁵⁰

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* isimli eserinde yöntem geliştirmeyi amaçlamamakla birlikte, hakikat iddiasından da vazgeçmiş değildir. Gadamer’in üzerinde durduğu hakikat, doğa veya anlam bilimleri ayrımı gözetmeksizin maruz kaldığımız şeyle ilgili olduğundan felsefidir. “Benim asıl iddiam felsefî bir iddia idi ve halen öyledir: yaptığımız veya yapmamız gereken şeye değil, istek ve faaliyetimizin dışında ve üzerinde, maruz kaldığımız şeye ilgi.”¹⁵¹ Mamafih Gadamer’in üzerinde durduğu hakikat, yöntem tartışmalarının gör(e)mediği, gizli kalan, yöntem öncesi zeminle, bu zemini tecrübe etmemizle ve bu zeminin bilinç alanına çıkarma / taşıma teşebbüsüyle ilgilidir. Yani yöntemi önceleyen epistemolojik değil ontolojik olan bu mesele “yalnızca bilim ve bilimin tecrübe modları hakkında da değil, tersine, dünyanın her insani tecrübesi ve hayat pratiği hakkında”¹⁵²dır. Ezcümle Gadamer, insan tecrübesinde ortaya çıkan anlama’nın ne olduğu üzerine yoğunlaşmakta ve belirttiğimiz üzere bir yöntem veya teori önermemektedir. “...her anlama modunda ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamının asla verili bir nesneyle değil, etkisinin tarihiyle sübjektif bir ilişki olduğunu, başka bir söyleyişle anlamının anlaşılan şeyin varlığına / oluşuna ait olduğunu göstermektir.”¹⁵³

Gadamer’in bahsettiği hakikatin, tam anlamıyla öğrenilemez, taklit edilemez mahiyette olması bir dezavantaj değil aksine insan doğası gereği her ulaştığı hakikati statikleştirme eğiliminde ve statikleştirdiği hakikati elde etme yolunun yöntemini

¹⁵⁰ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. LII.

¹⁵¹ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. XLI.

¹⁵² Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. XLIII.

¹⁵³ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. XLV.

oluşturmaya çalışmaktadır. Ancak Gadamer'in betimlediği hakikat, bizim maruz kaldığımız ontolojik hâldir. Hakikate maruz kaldığımız tecrübelerin başında sanat tecrübesi gelmekte ve Gadamer sanat tecrübesini fenomenolojik cihetten ele aldığı için hakkında konuşmamız gerekiyor.

4.2.Sanat Tecrübesinin Fenomenolojik Mahiyeti

Varlığını tecrübeye elde eden sanat eseri hakkında kuşatıcı bilgiye sahip olabilmemiz için, sanat eserinin takdimi esnasında gerçekleşen tecrübenin mahiyetini bilmemiz gerektiğini söyleyen Gadamer'in bu mesele hakkında sarf ettiği ibarelerden, sözünü ettiğimiz tecrübenin fenomenolojik keyfiyeti haiz olduğu fikrini kolaylıkla çıkarabiliriz. "...Bazı sübjektif sınırlamaların kişinin eseri bütünüyle tecrübe etmesini önlediği, ancak bu sübjektif sınırlamaların nihai noktada aşılabileceği öne sürülebilir"¹⁵⁴ diyen Gadamer aslında tam olarak fenomenolojik yöntemin durduğu yerden adeta bir Husserlci fenomenolog gibi konuşmaktadır. Fenomenolojik yönetime göre, özne hiçbir zaman nesnesini tam anlamıyla kuşatamaz, ihata edemez. Nesnesinin özne tarafından ihata edilememesi nesnenin konumu dikkate alındığı zaman öznenin hem ontolojik hem epistemolojik eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Daha başka bir ifadeyle özne, her zaman nesnesini belli veçhelerden, görmekte, temaşa etmektedir. Fenomenolojik yöntemin tespit ettiği noktanın farkında olan Gadamer, sanat eserinin tecrübesinin de natamamlılığını bu yüzden vurgulamaktadır. Mafih, Gadamer sanat eserinin tecrübesinin tam şekilde gerçekleşebileceğinin imkânlılığı üzerinde de durmakta ve bu noktada da fenomenolojik yöntemin sadık takipçisi olmaktadır. Zira Husserl, 3. şahıs

¹⁵⁴ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 188.

perspektifi fikrini devreye dâhil ederek nesnenin özne tarafından ihata edilmesinin mümkün olduğunu iddia etmişti.

Tecrübe edilmesi için takdim edilen sanat eserini -özellikle de resim- mimesis teorisinin ışığı altında negatif değerlendirmememiz gerektiğini söyler ve bu istikamette taklidin aslında orijinalle ontolojik bağ kurduğunu belirtmektedir. Meselenin tamamen fenomenolojik betimlemesini yapan Gadamer, “kopyanın özü bakımından orijinale benzemek dışında başka hiçbir görevi yoktur”¹⁵⁵ sonucuna ulaşıyor. Ona göre kopya aynaya benzer, aynanın yansıttığı şeyi “yansıtmak” haricinde varlığı yoktur. Başka bir ifadeyle aynanın yansıttığı şeyi “yansıttığı” zaman görevi biter, kendisini unutturur, yansıtılan şeyin varlığını ön plana çıkartır. Gadamer’e göre “kopyanın kendisini unutturması, kopyanın varlığının intensiyonel / amaçlı unsurudur.”¹⁵⁶ Kopyanın kendisini unutturması temsil için geçerli olmamakla birlikte temsil ettiğinin yerine geçme de temsilin amacı değildir. Temsille, temsil edilen arasında ontolojik bağın olduğuna dikkat çeken Gadamer, aynı şeyin sürekli temsiline yapılması, ontolojik olay olduğuna göre temsil olunan şeyin varlığında -Platon’un aksine- sürekli artışa sebep oluyor. Bu durumu “ontolojik açıdan, orijinalinin fişkırlarak yayılması”¹⁵⁷ olarak telakki eden Gadamer, meselenin ele alınmasında Yeni-Eflatuncu unsurlara dikkat çekmektedir. Sudur teorisindeki Bir’in fişkırlarak taşması ve diğer var olanları oluşturma sürecinin aynıyla Kilise Babaları tarafından alınması ve Teslis’e uygulamaları Gadamer açısından hayatî önem taşımaktadır. Zira Bir taşıdığı zaman eksilmez aksine varlığı ziyadeleşir, varlığı bizler açısından epistemolojiye konu olur. Meseleye bu açıdan yaklaşmış olursak Gadamer’in aslında Hristiyanî enkarnasyon / hulul fenomenini nasıl

¹⁵⁵ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 193.

¹⁵⁶ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 194.

¹⁵⁷ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 197.

yorumlandığını görmüş oluruz. Hristiyan dinî yaşamında merkezi yer tutan hulul fenomeninin, Gadamer tarafından fenomenolojik açıdan -özellikle sanat eseri konusunu ele alırken- yorumlandığını ileri sürebiliriz. Gadamer, Platon'un mimesis teorisini, Hristiyanî fenomeni dikkate alarak sanat eseri konusunda yeniden yorumladığını düşünmemizde mahzur olmadığını düşünmekteyiz. Baba ve Oğul Tanrı(lar)'nın ilk dönemlerden itibaren sanat eserlerinin esas (belirleyici) konusu olması tezimi destekler niteliktedir. Baba ve Oğul Tanrı(lar)'nın temsil edilebilmesi için Hristiyanî sanatlar aynı fenomenin yüzlerce belki de daha fazla resmini, müziğini, heykelini, ikonasını yapmışlardır. Gadamer özellikle bu fenomen üzerinde durmakta ve bu fenomeni "mesele" haline getirmektedir. Neden böyle bir şey yapılmış ki? Bir tane resim, Oğul Tanrı'yı temsil etmeye yetmiyor mu? Gadamer'in Hristiyanî geleneğe dayanarak verdiği cevap hayır'dır. Zira mesele özünde fenomenolojiktir. İnsanî sanatlar, dinî (Hristiyanî) fenomeni tam anlamıyla temsil etmede daha doğru bir ifadeyle Hristiyanî hakikati ihata etmede yetersizdir. Bu bir olay değerlendirilmesi değil, gerçekliğin betimlenmesidir. Dolayısıyla sanat konusu ele alındığı zaman dikkatimizi yönetmemiz gereken mesele, daha iyi temsilin elde edilmesi değil, dinî yaşam tecrübesinin doğru şekilde gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

Gadamer'in meseleyi dinî fenomenler çerçevesinde ele almasının önemli kanıtlarından birisi bizzat Gadamer'in resmin varlık modundan bahsederken, temsili dinî ahkâm kavramı olarak karakterize ettiği ibaredir. "Bana öyle geliyor ki resmin varlık modunu hiçbir şey şu dinî ahkâm kavramından daha iyi karakterize edemez: Temsil (Representation)".¹⁵⁸ Hristiyanlık söz konusu olduğu zaman, ilk temsilin, Oğul Tanrı olduğunu belirtmekte fayda olduğunu telakki ediyoruz. Hristiyanî fenomenlerden

¹⁵⁸ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 197.

beslenen Batı sanatı, temsil meselesini bu arka planı göz önünde bulundurarak mevcudiyetini sürdürmüş ve Batı sanat geleneğinin fenomenolojik hakikatini yorumlayan, daha doğrusu betimsel yorumlamasını yapan Gadamer'se temsil meselesine Hristiyanî yaklaşımı dikkate alarak negatiflik arz eden Platoncu mimesis teorisinin negasyonunu gerçekleştirmiştir.

Oğul Tanrı'nın varlığının çeşitli sanat dallarına konu olması, dinî yaşam tecrübesinin olması gereken şekilde veya Gadamer'in çizgide konuşmuş olursak olması gerekene en yakın bir şekilde gerçekleşebilmesinin sağlanması teşebbüsüdür. Gadamer, kendi değerlendirmesinde olmayan bir noktayı değil tam aksine Hristiyan geleneğinde var olan noktayı tespit etmiş ve meselenin tamamen fenomenolojik olduğuna dikkatimizi çekmiştir. Sanat eseri Hristiyanî fenomeni tam anlamıyla ihata edememesi, fenomenolojik açıdan bir eksikliğin ifade edilmesi değil, bir olgunun betimlenmesidir. Ancak bir dinî fenomenin farklı sanat dallarına konu olması ve farklı veçhelerden aynı fenomenin ele alınması o fenomenin daha iyi anlaşılmasını, doğru anlamın olmasa bile doğruya en yakın anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Gadamer'in tespit ettiği nokta Hristiyanî sanatın neden modern döneme kadar temel birkaç fenomeni baz alarak mevcudiyetini sürdürdüğü sorununun açıklamasıdır. Husserl'in ileri sürdüğü 3. şahıs perspektifi ilkesi, özneyi nesnesini tam ihata edememesi sorununun aşılmasına hizmet etmekle birlikte nesnel anlamın ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Gadamer'se aynı durumun sanat eserleri -özellikle daha çok üzerinde durduğu Hristiyanî sanat eserleri için geçerli olduğunu ifade eder. Oğul Tanrı'nın resimlere, müziğe, heykellere, ikonalara konu olması, Oğul Tanrı fenomeninin hakikatinin tam şekilde ihata edilebilmesine hizmet etmektedir. Mevzu bahis resimler, müzikler, heykeller, ikonalar

Oğul Tanrı'nın varlığında azalmaya sebep olmaz, aksine Gadamer'in de tabiriyle, "sunulmakla / resmedilmekle, deyim yerindeyse, varlıkta bir artış / çoğalma / ziyadeleşme doğurur."¹⁵⁹ Aynı fenomeni konu alan sanat eserlerinin her biri birer ufuktur, ufukların birleştirilmesi doğru anlamın, doğru anlama en yakın anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Aynı durumun oyun ve festival için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Kilise ayinlerinin (oyun olarak dikkate alındığı zaman) ve festivallerin temsil ettikleri fenomenlerin daha fazla anlaşılma teşebbüsleri olarak ele alınması gerektiğinin altını çizmemiz gerekmektedir. Sanat eserleri, temsil ettikleri şeyi temsil ederek icrayı da gerçekleştirmiş olurlar. Bu da aslında Gadamer açısından sanat eserinin varlık modudur. Yani sanatın varlık modu, onun icra edebilme imkânına sahip olma keyfiyetidir. Bu durumun dinî yaşam fenomenolojisi için muazzam sonuç doğurduğu kanaatindeyiz. Ne kadar fazla ufuk, o kadar fazla anlama, ne kadar fazla anlama o kadar fazla dinî tecrübe imkânı...

Dinî tecrübenin tam gerçekleşmesi Oğul Tanrı'nın çarmıhta hissettiklerine iştirak etmekle mümkündür. Çarmıha gerilmiş Oğul Tanrı'nın heykeli, resmi aslında zaman fenomeniyle de ilgilidir. Oğul Tanrı'nın ızdırabına iştirak eden Hristiyan gerçek dinî tecrübeyi yaşamış olur. Gerçek dinî tecrübeyi yaşamak içinse "Tanrı'nın ölümü" anına eşlik edebilmek lazımdır ki bu eşzamanlılığı gerektirmekte ve sanat, Hristiyanî sanat eşzamanlılığı sağlamaktadır. Zira "geçmiş ile şimdi sanat eserinde birleşir."¹⁶⁰ Burada Gadamer'in Kierkegaard'ın görüşlerinin fenomenolojik yorumlamasını

¹⁵⁹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 197.

¹⁶⁰ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 220.

yaptığını düşünebiliriz. Gadamer, “Kierkegaard tekrarın sadece ikona karşısında İsa ile çağdaş olmakla mümkün olacağını savunmaktadır.”¹⁶¹

Nihai anlamda Gadamer açısından hem sanat hem festival hem de oyun dinî daha doğrusu Hristiyanî fenomenlerin temsiliyle ilgili olup, o fenomenlerin fenomenolojik yorumlanmasıyla irtibatlıdır.¹⁶² Zira Gadamer’in satır arasında adeta kaybolan ifadelerinden temel kaygısının aslında dinî fenomenlerle ilgili olduğunu da çıkarabiliriz. “Şimdiye kadar bu resim ontolojisini seküler örneklerle doğrulamaya çalıştık. Fakat bildiğimiz gibi, yalnızca dinî resim (*Bild*; imaj) resmin ontolojik gücünü sergiler.”¹⁶³ *Hakikat ve Yöntem*’in sanatı konu alan kısmında “poetik söz, mahalli kültürleri aşan dinî bilincin birliğini sağlarken, plastik sanata da yeni bir görev armağan eder”, “şiir teolojik bir iş görmüştür. Tanrıların birbirleriyle ilişkilerini dile getirmek suretiyle sistematik bir bütünü sabit hale getirmiştir”, “plastik sanat poetik ve dinî geleneğin kendisinin daha önce yaptığı şeyi tekrarlamasından dolayı, bana göre, resmin ikili bir yaratımı söz konusudur”¹⁶⁴ gibi ibarelerden meselenin Hristiyanlıkla başka bir ifadeyle dinî fenomenlerle irtibatlı olduğunu kolaylıkla çıkarabiliriz. Buna binaen Gadamer, dinî fenomenlerle irtibatlı olan sanatın 19. Yüzyılda antropolojik tersine çevriliş sonucunda sanatın sübjektif mahiyet arz etmeye başladığını söyler. Ancak kendisinin “modern estetiğin bu sübjektivizmine karşı çıkarak yukarıda, sanat olayı için elverişli bir şey olarak oyun kavramını geliştir”¹⁶⁵diğini belirtir. Yani Gadamer’e göre

¹⁶¹ Varlık, Selami. “Gadamer’de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı”, *BSV Bülten*, 85, (2014): s. 43.

¹⁶² Gadamer’in sanat, festival ve oyun teorilerini diğer dinlerle veya kültürlerle özellikle İslam’la irtibatlandırma ve Hristiyanî olmayan fenomenlere uygulama teşebbüslerinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Yani mesele özünde Hristiyanlıkla ilgilidir. *Hakikat ve Yöntem*’de Grek ve Latin kültür ve dinlerine Hristiyanlığın onlarla olan irtibatları ölçüsünde yer verilmiştir.

¹⁶³ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 200.

¹⁶⁴ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 200.

¹⁶⁵ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 201.

bütün bir sanat bir varlık olayıdır ve modern sanat anlayışının aksine bilincin nesnesi olarak anlaşılamaz.

Hristiyan sanatında (resim, müzik, heykel, ikona, şiir, roman vs.) dinî fenomenlerin merkezi yer işgal etmesini ve bunun neden böyle olmasını Gadamerci anlayışı dikkate aldığımız zaman açıklık kazandığını söylememiz gerekmektedir. Fenomenolojik yöntemin, hermeneutik için ne kadar vazgeçilmez olduğunu Gadamer'in sanat meselesine dair ileri sürdüğü tezlerinden, görüşlerinden çıkarabiliriz. Hristiyan sanatçıların, bu fenomenolojik hakikatin farkında olup olmadıkları sorusunun sorulması gereken en doğal soru olduğunu göz önünde bulundurarak, inananların yaşamlarından çıkarabiliriz. Zira Gadamerci anlayışı izlersek, anlamının uygulama zamanı ortaya çıktığını dikkate almış olmamız gerekmektedir ki bu da bizi, sanat eserini ortaya koyanların bu fenomenolojik hakikatin farkında olduklarını söylememize vesile olmaktadır.

Estetik zevkin fenomenolojik yapısı üzerinde duran ve onu estetik hazdan ayıran Gadamer, estetik zevkte kavramlara indirgenemeyen, fark edilen -ki biz bunun fenomenolojik içebakış sonucu ulaşılmış olduğunu söyleyebiliriz- bir şeyin mevcut olduğunu söyler. “Estetik zevkin bilgi kaynağı olarak anlamını reddedilmesi”¹⁶⁶ Kant’a mahsus olmakla birlikte Gadamer tarafından da onaylanmaktadır. Estetik hazzın bir bilme modunu işaret etmekte –estetik zevkin de bilme modunu işaret etmesi doğrudur ama Gadamer bu bilmenin özel türden bir bilme olduğunu vurgulamaktadır- ve birinci düzeyde sosyal fenomen konumundadır. Estetik zevkin fenomenal mahiyeti onun ispatlanamaz olduğu gerçeğinde saklıdır. Estetik hazzın sınırlarını doğa ve sanat tayin

¹⁶⁶ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 59.

etmesine karşın, estetik zevkin fenomenal mahiyette olması onun sınırlarının ahlak ve adap tarafından belirlenmesine yol açmaktadır ki nihai anlamda ahlak ve adap doğa ve sanatı da ihata etmektedir. Ahlak ve adaba ilişkin kavramların bir bütün olarak düşünüldüğü zaman verili ve belirlenmiş olmamasını söyleyen Gadamer, hermeneutik faaliyetin, bu alanların fenomenolojik yapısının somutluluk kazanmasını sağladığını ileri sürmekte, ahlak için söylenen yargının hukuk için de geçerli olacağını belirtmekte ve her iki alanın fenomenolojik yanları dolayısıyla statik yargılar bütünü oluşturmadığını, hep gelişme / sürekli yapılanma sürecinde olduklarını söylemektedir. Bu sebeple güzel ve iyi hakkında değerlendirmemiz nihai yargı mahiyetinde değildir. Zira yapıları gereği fenomenolojiktir. Ahlak alanında nihai yargı verememenin bir sebebi de Gadamer'in "derin ve geniş anlamıyla iyi, estetik hazzın etiki'dir"¹⁶⁷ diye belirttiği, ahlak ve estetik alan arasındaki irtibattır.

Doğa ve sanat güzelliği ayrımında doğadan yana taraf tutan Kant'ın aksine Gadamer, önceliğin sanatın güzelliğinde olduğunu söylemektedir. Zira sanatta çirkin olan bir şey bile güzel şekilde temsil oluna bilir. Sanatta "bir şeyin temsil edilmesi" olgusu üzerinde duran Gadamer, temsil edilenle gerçeklik arasındaki uzlaşmaya dikkate almadığımızı, her hangi bir kriterle meseleye yaklaşmadığımızı söylüyor. Zira sanatın temsil ettiği şey kavrama gelmeyen bir şeydir. "Sanat estetik düşüncelerin, başka bir söyleyişle kavramların tümünün ötesinde ikamet eden bir şeyin –temsili / takdimidir."¹⁶⁸ Sanatın Gadamer tarafından bu şekilde takdimi, kavramların ötesinde ikamet eden şeyin temsili kavramaya dökülemeyen, kavramlaştırılamayan mahiyette olduğu için bu konu hakkında her hangi bir görüş sahibi olabilmemiz için –temsilin fenomenolojik

¹⁶⁷ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 55.

¹⁶⁸ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 72.

betimlenmesi için- fenomenolojik yöntemle başvurmamız gerektiği kanaatindeyim. Gadamer'e göre sanat eserinin varlığında zamansallık fikri önem kazanmaktadır. Örnek olarak Hristiyan birisinin Hz. İsa'nın tablosu (heykel) önünde hissettiği, yaşadığı ruhsal halin Kierkegaardcı anlamda eşzamanlılık arz ettiğini söyleyen Gadamer'in, din fenomenolojisi için de yeterli kaynak sağladığı görüşündeyim. Hz. İsa'nın tablosu önünde deneyim yaşayan inanan, aynı anda hem şimdi'de hem de Hz. İsa'nın çarmıhta çektiği acı'nın zamanındadır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın tablosunun tecrübe edilmesinde – ki bu da Gadamer'e göre bir çeşit estetik tecrübedir- eşzamanlılık ortaya çıkmaktadır. “Eş zamanlılık ise, bize kendisini takdim eden şeyin kaynağı geçmişte olsa da, takdiminin şimdi güncellik kazanması, ancak yine de kaynağının (orijinalinin) uzakta olabilmesi demektir.”¹⁶⁹ Gadamer, Kierkegaardcı eşzamanlılığın yanına bir başka eşzamanlılığı eklemekte ve bu tip eşzamanlılığın estetik bilince ait olduğunu söylemektedir. “Bu anlamıyla eş zamanlılık, özellikle de dini ritüellerde ve vaaz sırasında tebliğde bulunur. Burada, orada olma, kurtuluş olayının kendisine hakiki katılım anlamına geliyor.”¹⁷⁰ Kanaatimizce Gadamer'in, estetik bilincin eşzamanlılığı dediği şeyi Heidegger'in dinî yaşam fenomenolojisinden etkilenerek oluşturmuştur. Hatırlamış olursak Heidegger, iki tür; kavramlarda ifade edilen ve kavramlara dökülmeyen kelimelerde kalan Hristiyanlıktan bahsetmektedir. Gadamer'in bahsettiği eşzamanlılığın tecrübe edilmesi, Heidegger açısından kelimelerde kalan, kavrama dökülmeyen Hristiyanlık sayesinde mümkün olmaktadır. Heidegger'in dinî yaşam fenomenolojisini göz önünde bulundurmaksızın Gadamer'in sanat fenomenolojisinin yorumlanmasının eksik kalacağını düşünüyorum.

¹⁶⁹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 178.

¹⁷⁰ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 179.

4.3. *Erlebnis*'in Fenomenolojisi

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserinde fenomenolojik ruhla örülen kavramlardan biri de *erlebnis*'tir (tecrübe). *Erlebnis* kavramının, nesnellik iddiasında olan her bilginin epistemolojik temeli olduğunu belirten Gadamer'e göre kavramın ortaya çıkışının tarihini kesin olarak tespit edemesek de felsefi anlamda kullanıma sokan kişi Dilthey'dir. Gadamer, *erlebnis* kelimesinin fenomenolojik anlamda ele alan kişinin Husserl olduğunu ve *Mantıksal Araştırmalar* eserinde *erlebnis*'in (tecrübenin) popüler tecrübe kavramından açık bir şekilde ayırtıldığını söylemektedir. Ezcümle Husserl'de *erlebnis*, "Ben'in fiili tecrübe akışının parçası olarak değil, intensiyonel bir ilişki olarak anlaşılır."¹⁷¹ Gadamer'e göre *erlebnis* kavramının epistemolojik olarak belirlenemez olması keyfiyeti, hayatın onun vasıtasıyla zuhur etmesini mümkün kılar. Zira "hayatın (leben) kendisini tecrübede (erlebnis) ifşa etmesi, yalın şekilde ifade etmek gerekirse, hayatın nihai temel olması anlamına gelir."¹⁷² *Erlebnis* yani tecrübe bir anlam bütünlüğünü işaret etmekle birlikte hafıza sayesinde sürekliliğini muhafaza etmektedir. Gadamer, her hangi bir tecrübeden bahsettiğimiz zaman, bizim yaşamış olan bir anlama atıfta bulunduğumuzu söylemektedir. "İntensiyonel tecrübe ile bilincin teleolojik yapısı hakkında konuşmayı meşrulaştıran budur"¹⁷³ diyen Gadamer, tecrübenin epistemolojik çerçevede ele alınmamasının sebebinin onun dolaysız yapısında saklı olduğunu söyler. Bu zaman, tecrübenin anlamı, tecrübe ettiği şey tarafından tüketilemiyor –epistemolojik kavramların aksine- dahası, tecrübenin varlık modu, onunla olan ilişkinin sonlandırılmamasıdır. Böylece, bu empatik anlamda *erlebnis* diye adlandırdığımız şey unutulamaz, yeri doldurulamaz bir şey, anlamı

¹⁷¹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 91.

¹⁷² Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 91.

¹⁷³ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 92.

kavramsal belirlemeyle tüketilemez bir şey demektir.”¹⁷⁴ Tecrübenin, her türlü bilginin temeli olduğunu vurgulayan Gadamer, tecrübe ve hayat arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde duruyor. Gadamer’e göre “hayatın tecrübeyle ilişkisinin evrensel olanın tikel olanla ilişkisi olmadığını görürüz.”¹⁷⁵ İntensiyonel içeriğin, tecrübenin hem birliğini hem de bütünlüğünü oluşturduğunu belirten Gadamer, bu sayede tecrübenin bir bütün olarak, hayatın bütünüyle dolaysız ilişki kurduğuna dikkat çekmektedir. Zira her tecrübe mahiyeti gereği sonsuz hayat unsurlarından biridir ve bu sebeple maceradır. Macera, bilindik yaşam sürme istikametini kesintiye uğrattığı için günlük yaşantıdan farklıdır. Günlük yaşantının aksine tecrübeye “bilinmeye dalma cüreti”¹⁷⁶ mevcuttur. Günlük hayatta fail olan biziz, maceraysa “başa gelir”¹⁷⁷ yani macerada münfailiz. Gadamer her tecrübeye, maceranın dolayısıyla “başa gelme” olgusunun saklı olduğunu belirtmekle birlikte tecrübe kavramının özünü estetik tecrübenin verdiğini söylemektedir. Estetik tecrübeye, sanat eserini tecrübe eden kişi, gerçeklikle irtibatını koparır ancak gerçeklikten kopuş, padadoksal şekilde tecrübe edenin varoluşunun tümüyle irtibat kurmasını sağlıyor. Zira “estetik Erlebnis daima bir sınırsız / sonsuz bütünün tecrübesini içerir... bütünü temsil ettiği için, anlamı sınırsızdır / sonsuzdur.”¹⁷⁸ Gadamer’in estetik tecrübeye ilgili söylediklerini fenomenolojiden bağımsız şekilde düşün(e)mememizin sebebi, kendisinin sanat ve fenomenoloji arasında bağ kurmasından kaynaklanmaktadır. “Aslında, bizi estetik varlığı yeterince anlamaktan alıkoyan kavramlardan kurtaran on dokuzuncu yüzyılın... epistemolojisinin fenomenolojik eleştirisidir.”¹⁷⁹ Estetik tecrübeye fenomenolojinin hangi şekilde tecelli etmesi, fenomenolojik yöntemin

¹⁷⁴ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 93.

¹⁷⁵ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 94.

¹⁷⁶ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 95.

¹⁷⁷ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 96.

¹⁷⁸ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 96.

¹⁷⁹ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 115.

doğasına uygun bir şekilde yani fenomenolojik kavramlarca açıklık kazanmaktadır. “...estetik tecrübeye (Erfahrung) fenomenolojik dönüş bize, estetik tecrübenin bu ilişkiye göre düşünmediğini, tersine tecrübe ettiği şeyi asli hakikat olarak gördüğünü öğretir.”¹⁸⁰ Kanaatimizce Gadamer’in, estetik tecrübenin fenomenolojik yöntemle irtibatlandırmasının esas sebebi, estetik tecrübenin kavramlara gelmeyen yapısı dolayısıyla epistemolojik modellerin onu bilme imkânlarını bertaraf etme keyfiyetidir. Estetik tecrübeyi mümkün kılan ve idrak eden estetik bilinç fenomenolojik indirgeme yapan bilinç gibi, sanat eseri hakkında edindiği bilgileri parantez içine alır – “görmezlikten geldiği şey amaç, fonksiyon, içeriğinin anlamı gibi onunla ilişkili... şeylerdir”¹⁸¹ - ve nesnesi hakkında yargı vermekten kaçıyor, kendisini sanat eserinin açtığı varoluş ufuklarına bırakıverir; yani sanat eserinin ontolojik etkilerine maruz kalır. Buna binaen estetik tecrübenin açtığı varoluş ufuklarıyla birlikte, *Dasein* kendi varlığının sınırlarıyla karşılaşmaktadır. “Estetik fenomenlerin de aynı şekilde *dasein*’ın tarihsel kendi kendisini-kavrayışının sınırlarını ifşa ettiği teslim edilmelidir”¹⁸² ve Gadamer’e göre bu durum da “*dasein*’ın hermenoytik fenomenolojisinin dışında bir var olma durumu teşkil etmez.”¹⁸³ Zira estetik tecrübe hermeneutik varlığımızın sürekliliğini sağlamaktadır. Gadamer, estetik tecrübenin “kendi kendini-anlama modu” olduğunu belirtmesinin yanı sıra kendi kendini-anlamanın her zaman bir diğerini / ötekini gerektirdiğinin altını çizmektedir. Ezcümle estetik tecrübe bitmeyen / bitmiş de olmayacak şeyle yüzleşmektir bu hermeneutik döngüdür – “çünkü sanat eserinin tecrübesi anlamayı içerir ve bu yüzden kendisini hermenoytik bir fenomen olarak

¹⁸⁰ Gadamer, Hans- Georg *Hakikat ve Yöntem I*, s. 115.

¹⁸¹ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 118.

¹⁸² Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 133.

¹⁸³ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 133.

sunar”¹⁸⁴ - estetik tecrübenin içeriğiye diğer bilgi modlarından farklı olmakla birlikte hakikat iddiası taşıdığından dolayı ve bu hakikati kavramsallaştıramadığına göre de fenomenolojiktir.

4.4.Oyun’un Fenomenolojisi

Gadamer, sanat tecrübesine atıfta bulunmak daha doğrusu sanat tecrübesini açıklamak için oyun kavramına başvurduğunu belirtir. Bizimse çalışmamız açısından oyun kavramına yer vermemizin sebebi, Gadamer’in oyuna yüklediği fenomenolojik anlamı ortaya çıkarmaktır. Oyunda öznenin, oynayan kişinin olmadığını söyleyen Gadamer, “oyunun olma modu (Seinsweise) oyuncuya, oyuna, bir nesnenin karşısındaymışçasına davranma imkanı vermez”¹⁸⁵ fikrine ulaşır. Oyun, yapısı gereği *epokhe*’yi hatırlatır şekilde, oyundan önce oynayanların varlığını belirleyen amaçlı ilişkileri askıya alır. Yani teorik bir şey olan fenomenolojik indirgemenin yapılabilmesi için başka bir ifadeyle nesnelerin saf özlerine ulaşabilmemiz için yapılması gerekli olan nesneye dair bütün ön bilgilerimizin askıya alınma metodu, pratik bir şey olan oyunda da ancak bu kez oynayan yani transandantal ego tarafından değil bizzat oyun tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu yerde sorulması gereken, fenomenolojik indirgeme sonucunda ulaşılan saf özün oyunda muadili nedir sorusudur. Bu sorunun cevabı kanaatimizce oyunun sonucunda ulaşılan “rahatlamadır.” Fenomenolojik indirgemenin sonucunda ulaşılan saf özün teması özneye rahatlama verir ki bu rahatlama epistemolojik anlamdadır. Oyunun sonucunda ulaşılan rahatlamaysa, metodolojik değil ontolojiktir, doğrudan bizim varlığımızla ilişkilidir. “Oyunun güçlük çekilmeden oynanması -...yalnızca fenomenolojik olarak gerilim yokluğuna atıfta bulunur-

¹⁸⁴ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 139.

¹⁸⁵ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 142.

sübjektif biçimde rahatlama olarak tecrübe edilir.”¹⁸⁶ Gadamer’e göre oyun sonunda rahatlamanın en güzel örneği trajedi “oyunu” temaşa edildiği zaman gerçekleşiyor. Aristoteles’i hatırlatır şekilde trajedi oyununun “arınma” özelliğine dikkat çeken Gadamer, sözü edilen arınmanın aslında fenomenolojik olay olduğunun altını çiziyor. Trajedi oyunun sonucunda ulaşılan rahatlama -ki arınmanın sonucudur- “...seyircinin bu türden trajik tema ve trajik eserle karşı karşıya gelişi bir kendi kendisiyle yüzleşme haline gelebilir”¹⁸⁷ şeklinde tanımlayan Gadamer, meselenin fenomenolojik mahiyetini de açıklamış olmaktadır. Trajedi oyununda, trajedi metninden seyirciye, seyirciden trajedi metnine doğru gidip-gelen karşılıklı ilişki söz konusudur. Husserl’in 3. şahıs perspektifi diye nitelendirdiği fenomenolojik unsur, Gadamer’in trajedi oyununda mekânı sabit olmamak kaydıyla yer almaktadır. Zira bazen metin bazense seyirci 3. şahıs konumuna düşmektedir. Perspektiflerin karşılıklı ilişkisinden arınmanın gerçekleşebilmesini sağlayan “anlam” ortaya çıkıyor. “...yalnızca seyircinin hikâyeye aşına olmasını değil, aynı zamanda hikâyenin dilinin ona fiilen ulaşmasını da gerektirir”¹⁸⁸ diyen Gadamer aslında izah etmeye çalıştığımız durumu özetlemektedir. Trajedi ve seyirci arasında karşılıklı ilişki, fenomenolojik ilişki olup, bu ilişki hem anlamı, anlam arınmayı, arınmaysa rahatlamaı ortaya çıkarmaktadır.

4.5.Hakikat Sorununun Fenomenolojisi

Heidegger, “çalışmalarını Husserl’in fenomenolojisinin taşıdığı intisyonaliteye inşa etti”¹⁸⁹ diyen Gadamer’in kendi düşüncesinde yönelimselliğe ne kadar yer verdiğini tespit etmemiz gerekmektedir. Gadamer’e göre her yönelimsel tecrübede dikkate

¹⁸⁶ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 146.

¹⁸⁷ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 186.

¹⁸⁸ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 186.

¹⁸⁹ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 337.

almamız gereken ve Husserl'in gözünden kaçan bir nokta mevcuttur. Her bir tecrübeden önce ve sonra saklı olan ufuklar veya tecrübeye ortaya çıkmayan ufuklar gizlidir. Bu ufukları dikkate almadan yönelimsel tecrübenin özünü anlayamayız. Buna binaen Gadamer, önde, sondaki ve şimdiki ufkuyla birlikte bütüne kavuşan ve aslında kaotik tecrübemsi halden tecrübeye dönüşen her bir tecrübe, evrensel ufuk bilincini oluşturur. "Tecrübenin akışının bir evrensel ufuk bilinci karakteri vardır ve tecrübeyi farklı / eşsiz tecrübe haline getiren bu evrensel ufuk bilincidir."¹⁹⁰ Kanaatimizce Gadamer'in evrensel ufuk bilinci dediği şey, gelenekte somutluğuna kavuşuyor. Yani her tecrübenin öncesinde ve sonrasındaki ufuklarıyla birlikte bütün hale geliyor, bütün tecrübeler bu şekilde bir araya geldiği zaman onların ufukları birleşiyor ve fenomenolojik anlamda evrensel ufuk bilinci ortaya çıkıyor. Buna paralel şekilde hermeneutik anlamda da tecrübelerin birliği ortaya çıkıyor ki bunun Gadamer düşüncesindeki muadili gelenek, evrensel ufuk bilincininse gelenekle aktarılmaya çalışılan bilgidir diyebiliriz.

Gadamer'in ileri sürdüğü şekilde her yönelimsel tecrübeden önce ve sonra ufuklar mevcutsa ve bu ufukların bütünlüğü tecrübenin ortaya çıkmasını sağlıyorsa o zaman Husserl'in "bu gerçeğin farkında olmadan" ön yargılara karşı çıktığını söyleyebiliriz. Zira Gadamer'in tezini dikkate almış olursak, her tecrübeden önce ve sonra olan ufuklardan bağımsız salt tecrübe imkânsızdır. Husserl'de paranteze almamız gereken önyargıların Gadamer'in düşüncesinde merkezi önem kazanmasının sebebi hiç kuşkusuz Heidegger'in ileri sürdüğü tezlerdir. *Dasein*'i mümkün kılan ve sınırlayan her şey ontolojik ve zamansal açıdan onu incelemektedir. Bu olgu, tecrübe söz konusu olduğu zaman da geçerlidir. Tecrübelerin bütünlüğü anlamında geleneği ele almış olursak, önce gelen sonra gelenle otantik bağ içerisinde olduğundan salt olaya,

¹⁹⁰ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 340.

tecrübeye yönelemeyiz, tersinden ifade etmiş olursak yöneldiğimiz her “şey” öncesinden ayrıl(a)maz. Gadamer’i bu noktada orijinal kılan cihet, onun her “şeyi” öncesi ve sonrasıyla birlikte ele almasıdır ki, belirttiğimiz üzere, evrensel ufkun bu şekilde ortaya çıkması sağlanıyor.

4.6.Epokhe’nin Dışında Kalan Önyargı

Heidegger’in önyargı meselesini “anlama”nın mahiyetini açıklamak için ele aldığını düşünebiliriz. Gadamer’e göre Heidegger’in düşüncesinde fenomenolojik yöntem anlama uygulamasının basitçe betimlenmesi için değil, anlamının gerçekleşme tarzının betimlenmesi için kullanılmıştır. Anlamanın, doğru anlamının gerçekleşmesi için doğru yoruma ihtiyaç olduğu için yorumlayıcı “bakışını şeylerin bizatihi kendilerine yöneltmelidir.”¹⁹¹

Metni anlamaya çalışan şahsın sürekli bir şeyleri projekte ettiğini söylediği zaman Gadamer, *Dasein*’ın projeksiyon olma keyfiyetini de göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Metinden ilk anlamı çıkaran yorumcunun bu anlamı bütün metne projekte etmesine dikkat çeken Gadamer, *Dasein*’ın varlığındaki bir var olma tarzından bahsetmektedir. Zira Gadamer’in kendisi “dasein’ın yapısının dünyaya atılmış projeksiyon olması, dasein’ın kendi varlığını gerçekleştirmesinin anlama olması, anlam bilimlerindeki anlama için de geçerlidir”¹⁹² tezini savunmaktadır. *Dasein*’ın ilk anladığı şeyin kendisinin atılmış olma özelliği olduğuna göre, diğer bütün anlamaların, ön-anlama olmadan gerçekleşmesi imkânsızdır. Yorumcunun projeksiyonunun yöneldiği metnin Husserlci anlamda objektif değil, objektiviteye en çok yaklaşmış

¹⁹¹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 5.

¹⁹² Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem I*, s. 366.

yorum, ön-anlamaların çatışması vuku bulmadan ortaya çıkamaz. İşte Husserlci *epokhe* yöntemi Gadamer düşüncesinde, Heideggerci unsurların etkisi altında yeni bir form kazanıyor. Metne yönelen yorumcu, kendi iradesi altında olmayan ön-anlamların ki Gadamer'in lügatinde ön yargı diye adlandırılan şeylerin etkisi altındadır. Husserl'in *epokhe*'sinde kurtulmamız gereken bu ön yargıları, Heidegger, *Dasein*'in varlık tarzlarından birisi hatta belki en önemlisi olarak göstermesi, Gadamer'in *epokhe* yöntemini gerçekleştirirken de-facto durumdan vazgeçmeyerek onu, bir eksiklik olarak değil anlamının gerçekleşmesinin esas şartı olarak göstermesine yol açmıştır. Tıpkı Husserl'de olduğu gibi Gadamer de fenomenolojik yöntemi ilk önce yönelinen üzerinde değil yönelen üzerinde uygulamamız gerektiğini savunur. Yorumcunun varlığının ayrılmaz parçası olan ön yargılardan –Heidegger'in ön yargıların ontolojik mahiyet kesp ettiğini göstermesi, Gadamer'in de ön yargıların ontolojik işleve sahip olduğunu kabul etmesine ve bu minvalde kullanmasına vesile olmuştur- kurtulmak değil, ileride de açıklayacağımız üzere doğru ön yargıları yanlış ön yargılardan ayırmamız gerekmektedir. Buna binaen ön yargıların mevcudiyeti her ne kadar geçerli olsa da Gadamer fenomenolojik yöntem gereği, “kendi ön-anlamamamıza da körce yapışıp kalamayız”¹⁹³ düşüncesindedir. Dolayısıyla Gadamer “şeylerin” kendilerince doğrulanacak doğaları gereği ileride vaki olacak hali içeren uygun projeksiyonlarla işe koyulmak, anlamının değişmez görevidir”¹⁹⁴ tezini savunarak, *epokhe* yönteminin meşhur paranteze alma işleminin doğru ön yargıları, yanlış ön yargılardan ayırmada

¹⁹³ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 8.

¹⁹⁴ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 6.

ortaya çıkmakta olduğunu söylemektedir. Gadamer'e göre ön yargının doğru veya yanlış olması "işlenişi sırasındaki doğrulanışı"na¹⁹⁵ bağlıdır.

Yöneldiğimiz şeyin dış dünyada gerçekliğinin önemli olmadığını belirten fenomenolojik yöntem'e paralel şekilde Gadamer'de de kendi ön anlamımızla, metnin ön-anlamı arasında uyumun olması beklentisinin önemi yoktur. İster Platoncu isterse de Kantçı gelenekteki, zihnin dış dünyaya veya dış dünyanın zihne uygun / uyumlu olması gibi beklentiler, fenomenolojik yöntemle bertaraf edildiği için Gadamer'in fenomenolojik hermeneutiğinde de yorumcunun ilk ön-anlamıyla, metnin ilk ön-anlamının uyumlu olması beklentisi saf dışı bırakılmıştır. Husserl'deki objektifliğin, kesinliğin elde edilmesi çabasının Gadamer'in düşüncesindeki muadili, doğru anlamaya ulaşmadır. Yani Gadamer'in felsefesinde anlama ve yorum süreci keyfî değil, her ne kadar Gadamer'in kullandığı yöntem kendisinin de belirttiği üzere yöntem öncesi tavrı ifade etmesine rağmen, kendi için iç tutarlılıkları olan, amacı ve bu amaç doğrultusunda takip ettiği yol mevcuttur. Kanaatimizce hem Gadamer'in amacında, bu amaç doğrultusunda takip ettiği yolda kullandığı unsurlar, Heidegger'de ontolojik hale bürünmüş Husserl'in epistemolojik yönteminden yani fenomenolojisinden beslenmektedir. Gadamer'in hermeneutiğinin objektifliği sorgulamayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Kendisinin de belirttiği üzere "hermenoytik görev kendiliğinden şeyleri objektif sorgulamaya dönüşür."¹⁹⁶ Gadamer hermeneutiğinin objektif sorgulama keyfiyetini, onun yanlış ön yargılara teslim olmamamız gerektiğine vurgu yapmasından ve metnin gerçek anlamını işitmemiz gerektiğinin altını çizmesinden anlamaktayız. Gadamer hermeneutiğinde fenomenolojik yöntem metnin asıl anlamına ulaşabilmemizi

¹⁹⁵ Gadamer, Hans- Georg. *A. g. e.*, s. 6.

¹⁹⁶ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 8.

sağlamakta ve metnin bizi çaresiz bırakmasına ve yeni şeyler söylemesine hazır olmamız gerektiğini söyler. Malumumuz üzere Husserl felsefesinde *epokhe* yönteminin bizi nereye götüreceği önceden kestirilemez. Dolayısıyla Gadamer’de metnin bizi çaresiz bırakması / bırakabilme potansiyeli, Husserl’de *epokhe* yönteminin bizi çaresiz bırakmasına benzemektedir. Benin nesnesine yöneldiğinde zaman fenomenolojik yöntemin karşımıza ne gibi sürprizler çıkaracağı önceden kestirilemez, tıpkı metnin yorumundan önce bizi çaresiz bırakması gibi. Fenomenolojik yöntemin ben’i tersyüz etmesi, Heidegger’in *Dasein*’in fırlatılmış olduğu tezini söylemesine yol açtığını da düşünebiliriz. Husserl fenomenolojik yöntemi geliştirirken kesinlik arayışında olduğundan yöntemi kendi peşinden değil, kendisi yöntem peşinden gitmekteydi. Başka türlü kesinliğe ulaşmanın imkânsız olduğunun farkında olan Husserl, özne-nesne ikileminde önceliği ne özneye ne nesneye verdi bilakis öncelik yöntemdeydi. Husserl’i kendisinden önceki filozoflardan özellikle de Kartezyenlerden ayıran esas cihet onun yönteme öncelik tanınmasıdır. Husserl, bilince, özneye fenomenolojik yöntemi uyguladıktan sonra yani indirgemeyi gerçekleştirdikten sonra nesne karşısında *constitution* / inşa etme sürecinde öncelik tanınmaktadır. Bu nokta göz önünde bulundurulmadığı için, Husserl’i Kartezyen paradigmasından çıkmamakla, özellikle de özne merkezli felsefe geliştirmekle suçluyorlar. Husserl’in sadece yöntem sonrası durumdan bahsederken, transandantal ego’ya nesneleri inşa etmede öncelik tanımaktadır. Ezcümle fenomenolojik yöntemin özneyi tersyüz etme keyfiyeti Gadamer’de metin yorumunun, yani hermeneutiğin yorumcuyu ters yüz etmesine denktir. Metnin kendisini bütün ufuklarıyla öteki şeklinde sunabilmesi için ön yargılarımızın farkında olmamız gerekmektedir. Gadamer, ön yargıları gözler önüne

seren Heidegger'in “doğru bir fenomenolojik tasvir”¹⁹⁷ yaptığı kanaatindedir. Gadamer'e göre Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın esas meselesi olan Varlık sorununu açıklamak için ön-anlayış, ön-görüş ve ön yargı üzerine eğilmiş ve onların fenomenolojik hermeneutiğin başlıca unsurlarına dönüşmesini sağlamıştır.

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserinde belli bir yönleme -ki biz bunun fenomenolojik yöntem olduğunu savunuyoruz- sahip olduğunun göstergelerden biri meşru ön yargıları tespit etme teşebbüsüdür. Gadamer'e göre her hangi bir yargının otoriteden kaynaklı olması onun hakikati dile getirmesini engellemez ve bu Aydınlanma'nın fark edemediği noktaydı. Gadamer, Aydınlanmanın ön yargılar hakkında ileri sürdüğü tezin yanlış olduğunu ahlak alanı üzerinden göstermektedir. Ona göre Aydınlanma'nın hakiki mimarlarından olan Descartes, aklın otoritesini temin etmek için bütün alanları yeniden oluşturabilmek için her türlü ön yargıyı devre dışı bırakmamız gerektiğini savunuyordu. Ancak Descartes'in alanları yeniden oluşturma teşebbüsü, ahlak alanı söz konusu olduğu zaman başarısız olmuş, ahlakı oluşturan ön yargıların otoritesine zarar verememiş, Aydınlanma'nın ön yargıları bertaraf etme ideali yarım kalmıştır. Kanaatimce Gadamer'in düşüncesinde ahlak alanının ön plana çıkması ve çalışmalarının merkezini oluşturmalarının esas sebeplerinden biri ahlak alanının Aydınlanma'nın “boş idealinden” zarar görmemesi ve ön yargıların geçerliliği meselesinde ahlak alanının en güzel örneği sergilediği olgusudur.

4.7.Fenomenolojik Ufuk

Hakikat ve Yöntem eserinde fenomenolojik yöntemin en çok hissedildiği yerlerinden birisi Gadamer'in ön yargıları ele aldığı yerdir. Önyargıların belirli bir şimdinin ufkunu

¹⁹⁷ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 9.

teşekkül ettirdiklerini söyleyen Gadamer, Husserlci anlamda olmasa da bir metnin objektif anlamına ulaşabilmemiz için ufuk kavramını ve bu kavramın açtığı yeni “ufukları” gündeme getiriyor. Ona göre yorumcu zorunlu bir şekilde belirli bir geçmiş tarafından tayin edilen ufka yerleşmiştir. Tıpkı kendi başına, bağımsız ön yargı olmadığı gibi kendi başına ufuktan bahsedemeyiz. Her ufuk, kendisinden önceki geçmiş tarafından tayin edilmiş ve yorumcunun karşı karşıya kaldığı sorunları çözmeye yarayan bir durumdur. Husserl’in son dönemlerinde fenomenolojik yöntemi takviye amaçlı ileri sürdüğü 3. şahsın perspektifi tezinin Gadamer’in ufuk kavramını ele aldığı kısımlarda kullandığı görmekteyiz. Belirttiğimiz üzere Gadamer, Husserlci anlamda objektiviteye ulaşabileceğimizi kabul etmemekte, zira ona göre bir metnin anlamı sınırsızdır ve zaman geçtikçe yeni ufuklar açmaktadır. Ancak Gadamer tarihsel durumda yaşayan yorumcunun kendi yaşadığı zaman ufku içerisinde objektiviteye en yakın anlama ulaşabileceğini kabul etmektedir. Husserl’in 3. şahsın perspektifi tezinin sadece karşı tarafın ufku teziyle adını değiştiren Gadamer, bu tezi içeriğini koruyacak şekilde kendi eserinde kullanmıştır. Karşı tarafın ufku yerleşmemiz gerektiğini söyleyen Gadamer bu teziyle empatiden bahsetmediğini bildirmekte ve tıpkı Husserl’de olduğu üzere, özneler arasılığına benzer şekilde ufukların kaynaşmasından söz etmektedir. Karşı tarafın -ki bu metin veya kişi de olabilir- ufkuyla kaynaşmadan doğru anlam ortaya çıkmakla birlikte, geleneğin doğru şekilde anlaşılması da gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla her ufukların kaynaşmasında her biri objektiviteyle ilişkili iki olay gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi doğrudan ele alınmış; yorumlanacak metinle veya diğer şahsın görüşüyle ilgili objektiviteye ulaşmaya hizmet etmekte diğeryse ulaşılan objektivite sayesinde, o metnin veya şahsın ait olduğu geleneğin daha doğru bir şekilde anlaşılabilmesine sebebiyet vermektedir.

Gadamer, fenomenolojik yöntemin gerektirdiği şekilde, anlamının öznel arası ilişki sonrasında yani ufukların kaynaşması sayesinde gerçekleşeceğini savunmakta, tıpkı Husserl’de olduğu gibi 3. şahsın perspektifinin doğru anlama, nesnel zemine ulaşabilmemiz için gerekli olduğunu söylemektedir.

4.8.Tecrübe Fenomeni

Fenomenolojik yöntemin önemli unsurlarından olan tecrübe, Gadamer’in de düşüncesinde merkezi yerlerden birini tutuyor. Fenomenolojik yöntemde tecrübe daha çok iradi mahiyet arz etmesine rağmen, Gadamer’in eserinde tecrübenin gayri iradi mahiyet arz ettiğini görmekteyiz. Daha açık bir ifadeyle söylememiz gerekirse, Gadamer’e göre yorumcu tecrübe etmez, tecrübeye maruz kalır. Gadamer’in düşüncesinde tecrübenin bizi nereye götüreceğinin belli olmaması fenomenolojik yöntemi çağırıştırıyor. Zira fenomenolojik yöntemde de yönelmenin sonucunun ne olacağı önceden kestirilemez, indirgeme sonucunda ne(ler)ye ulaşacağımız belli değildir. Bununla birlikte, Husserl’in de idealinde olan kesin bilgiye ulaşmak fenomenolojik tecrübenin amacıdır. Aynı durum, Gadamer’in düşüncesi için de geçerlidir. Her ne kadar biz tecrübeye maruz kalmış olsak da ve tecrübenin akışı bizim irademiz dışında cereyan etmiş olsa da amaç reel olanın öğrenilmesidir. Husserl’in fenomenolojik yöntem sonucunda real olandan reel olana ulaşması olgusu da kurduğumuz irtibatın ne kadar yerinde olduğunun göstergesidir. Gadamer, tecrübenin böyle bir amacının olmasını fenomenolojik yöntem gereğince şu şekilde ifade ediyor.

“Bu yüzden –her bilme arzusunun sonucu gibi- tecrübenin de hakiki sonucu, olan şeyi bilmektir.”¹⁹⁸ Husserl’in amacı da olan şeyi olduğu gibi bilmektir.

4.9.Fenomenolojik Yöntemin Dil Fenomeninde Uygulanması

Gadamer, Hristiyan filozofların ilahî kelamın birliği ve insanî dillerin çokluğu meselesini düşüncelerine konu edindiklerini söyler. Gadamer’in bu mesele hakkında ifade ettiği görüşlerinden onun meseleyi fenomenolojik yöntemle çözmeye çalıştığını düşünebiliriz. Tek hakiki kelim olan *verbum cordis*, farklı diller konuşan insanlara nasıl ulaşabiliyor? Bütün insanların konuşabileceği bir insanî dil olamaz mı? Eğer bir tek insanî dil olursa, ilahî kelamı yani *verbum cordis*’i o dile aktarmak ve o dil aracılığıyla insanlara iletme ol(a)maz mı? Gadamer bu gibi soru(n)ların cevabını meselenin mahiyeti gereği fenomenolojik olduğu için fenomenolojik yöntemle vermeye çalışıyor. Ona göre ilahî kelamın içerdiği hakikat ihata olunamaz mahiyettedir. Yüzlerce insanî dilin ihata edemediği hakikati, bir tek insanî dil hiç ihata edemez. Bu bize fenomenolojik yöntemde nesnemizi hep bir açıdan gördüğümüz, algıladığımız olgusunu hatırlatıyor. Husserl, bu sorunun aşılması için 3. şahsın perspektifi tezini ileri sürmüştü. Gadamer de fenomenolojik yöntemi dikkate alarak, ilahî kelamın içerdiği hakikati tam olmasa bile ihata etmeye çalışan insanî dillerin çokluğuna dikkat çekiyor ve böylece Hristiyan filozofların çözmeye çalıştıkları tek ilahî kelim-birçok insanî dil ikilemini çözülmüş oluyor.

Gadamer, sınırsız sayıda kavram oluşturma imkânımızın da fenomenolojik cihetten okunmasından yanadır. Zira sınırsız sayıda kavram oluşturma sayesinde “kastedilen şeye çok daha derin bir biçimde nüfuz etme özgürlüğü”¹⁹⁹ elde etmiş oluruz.

¹⁹⁸ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 134.

4.10. Dünya Tecrübesi

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'e sanat kuramıyla başlamasının biri yan diğeri esas olmak üzere iki sebebin olduğunu düşünüyorum. Heidegger'in öğrencisi olan Gadamer'in hocasının "meseleyi" getirdiği noktadan ele alarak geliştirmek yani Heidegger'in son dönemlerinde sanatla iştigal ettiğini biliyoruz ve Gadamer'in de sanat kuramıyla eserine başlaması, hocasının felsefeyi getirdiği noktadan devam ettirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bunun formel sebep olduğunu söyleyebiliriz ama bunun yanında Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de ifade etmeye çalıştığı tezin sanat kuramında pratiğini yapmaya çalıştığını da söyleyebiliriz. Zira Gadamer'in temel tezlerinden olan anlamının bir olay olması tezi, Heidegger'in etkisi altında söylenmiş olmakla birlikte, nasıl gerçekleştirildiğinin gösterilmesi de icap etmektedir. Dolayısıyla Gadamer'in belki de *Hakikat ve Yöntem*'in esas tezlerinden olan anlamının olay olması tezinin eserin ilk bölümlerinde, sanat eserinin ele alındığı yerlerde nasıl gerçekleştirildiğini göstermeye çalışmıştır. Bu gerçeğiye eserin son bölümlerinde anlamış oluyoruz. Zira eserin uygulamalı meseleyle başlamasına karşın son bölümlerinde Gadamer, görüşlerini teorik açıdan ifade etmekte ve adeta her ne kadar bu kavrama karşı olsa da kuram oluşturmaktadır.

Dünya tecrübesinde biz neyi anlamış oluyoruz? Gadamer belirttiğimiz üzere dünya tecrübesi meselesini ifade ederken, hem bütün kitabının esas meselesini hem de neden işe sanat eseriyle başladığını göstermiş oluyor. Bununla birlikte sözünü ettiğimiz bölümlerde, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserinde -her ne kadar onun her hangi bir yöntem geliştirmedini ısrarla ileri sürmüş olsa da- aradığımız fenomenolojik yöntemin

¹⁹⁹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 232.

çok net bir şekilde uygulandığına şahit olmaktayızdır. “Dünyanın sözel tecrübesi mutlakdır / kesindir”²⁰⁰ diyen Gadamer, fenomenolojik yönteme ne kadar bağlı olduğunu nümeyiş ettirmekte, fenomenolojik yöntemin projeksiyonunu başka kesinliklere yönetmektedir. Husserl’e soracak olursak dünyanın sözel tecrübesinin kesin olduğu tezini, sözel kelimesini dışarıda tutmak şartıyla kabul edeceğini düşünmekteyizdir. Belki de hiçbir değişiklik yapmadan da bu tezi olduğu gibi kabul edebilir ama buradaki sözel’in ne anlamaya geldiğini Gadamer’e sormadan da edemez. Ancak son dönemlerinde özellikle fenomenolojik yöntemin bazı eleştiriler almasından sonra yöntemin restorasyonuna giden Husserl, dünya unsurunun daha doğrusu yöntem öncesi halin, yöntemi hazırlayan zeminin gerekliliğini görmüştür. Zaten Heidegger de Husserl’in fenomenolojik yöntemi restorasyon amacıyla tespit ettiği yaşam-dünyası gerçekliği üzerine eğilmiş ve Gadamer’in de dikkatini çeken fenomenolojik yöntemin yaşam-dünyasını dikkate alan boyutu olmuştur.

Heidegger, dünya tecrübesinin kesinliğinden emin olabilmek için varlık tecrübesinin yeniden felsefe gündemine getirilmesini savunmuş, Gadamer’se bu yoldan ilerleyerek, varlığın zaten dil olduğunu savunmuş ve dünya tecrübesinin kesinliğinden dilin varlığı sayesinde emin olabilmıştır. İnsanî dillerin çokluğu, ilahî kelamın birliği ikilemi karşısında fenomenolojik açıklama yaparak meseleyi çözmeye çalışan Gadamer, yine fenomenolojik yönteme başvurarak dünyanın sözel tecrübesinin kesinliğini savunmuştur. İlk bakışta burada paradoksal durumun olduğunu sezebiliriz. Zira hem kesinlikten bahsedeceğiz hem de ilahî kelamın birliği, insanî dillerin çokluğu meselesinde ihata olunamamazlıktan bahsetmenin paradoksa yol açacağını düşünebiliriz. Ancak bilmemiz gerekiyor ki Husserl’in fenomenolojik yöntemi bütün bir

²⁰⁰ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 263.

şekilde ele alındığı zaman kesinlik arayışında ve Husserl bu yöntem sayesinde felsefeye kesin bilim olma imkânını sağlayabileceğimizi düşünmektedir. Ama bunun yanında nesnemizi hep belli açılardan algıladığımız, tecrübe ettiğimiz meselesinde kesinlikten vazgeçilmekte ve ihata olunamamazlıktan bahsetmektedir. Ama bu sorunun 3. şahıs perspektifinin devreye sokulmasıyla aşılmaya çalışılmıştır. Binaenaleyh, fenomenolojik yöntemi tikel açıdan ele alırsak bazı durumlarda ihata olunamamazlık gibi kesinlikten uzak durumlar söz konusudur ve bunun aşılmasına da teşebbüs edilmiştir. Aynı durumla karşılaşan Gadamer, Husserl’in yolundan ilerlemiş, ihata olunamamazlık durumundan o da bahsetmiş ve bu durumu aşmaya çalışmıştır. Esas mesele kesinliğin gerçekleştiği ve fenomenolojik yöntemin ruhuna tamamen uygun olan durumlar söz konusudur. İşte Gadamer, yazılı dilin ihata edilememelik gibi durumlarla karşılaşacağını ve yine bunun fenomenolojik bir mesele olduğunun bilincinde olarak, fenomenolojik yöntem gereği bu duruma çözüm yolları geliştirmiştir. Gadamer yazılı dilin aksine sözel dilde fenomenolojik yöntemin ruhuna tam uygunluğu görmektedir. Bu sebeple Platon’a üzerine yoğunlaşmakta ve diyalogun sözelliği korumaya yarayan yazılı bir yöntem olduğunu söylemektedir. Yazılı metnin tıpkı Platon gibi öksüzlüğüne işaret eden Gadamer, sadece sözel dilin, dünya tecrübesinin kesinliğini verebileceğini düşünmektedir. Sözel dilin en çok hissedildiği alansa muhakkak sanat alanıdır. *Hakikat ve Yöntem* eserinin son bölümlerinde Gadamer’in esas meselesi aydınlığa kavuşmakta, fenomeolojik yönteme ne kadar bağlı olduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Gadamer’in sözel dilin “ilişkileri (bağlantıları) her ne olursa olsun her kendinde varlığı kuşatır” önermesinin Husserl tarafından tereddüt edilmeden kabul edileceğini düşünmekteyim. Zira son dönem yazılarından Husserl’in yaşam-dünyası tezi sebebiyle dünya tecrübesi fikrine uzak olmayacağını çıkartabiliriz. Gadamer’in bütün bir düşünce sistemini

dikkate alırsak kesinlik fikrinin ona yabancı olması gerektiğini düşünebiliriz. Ama unutmamamız gereken nokta şudur ki Gadamer yöntem öncesi durumu incelerken kesinlikten bahsetmektedir. “Dünyayı sözel tecrübemiz, farkına vardığımız ve var olan şeyler olarak yöneldiğimiz her şeyden önce gelir.”²⁰¹ Gadamer’in yazılı dilden değil sözelliği dikkate almasının sebebi de bu olsa gerektir.



²⁰¹ Gadamer, Hans- Georg. *Hakikat ve Yöntem II*, s. 263.

SONUÇ

Gadamer'in akademik hayatının başyapıtı olan “*Hakikat ve Yöntem*”de hakikatten ve yöntemden bahsetmemesi ne kadar şaşırtıcı ve ironikse, Onun bu eserinde fenomenolojik yöntem aramak bir o kadar şaşırtıcı ve ironik gözükmektedir. Ancak daha ironik bir durumsa çalışmamıza yine Gadamer'in kendisinin daha doğrusu eserinin 2. Baskısının ön sözünde sarf ettiği cümlelerin ilham vermesidir: “Kitabımın yöntemi itibarı ile fenomenolojik olduğu doğrudur”²⁰² önermesinin doğruluğu Gadamer nezdinde açık olsa da şahsen bizim yani çalışmayı yapanın nezdinde pek açık gözükmemekteydi. Gadamer'in yöntem düşmanı olmadığı felsefeyle özellikle çağdaş kıta felsefesiyle iştigal edenlerce bilinmektedir. Buna binaen Husserl ve Heidegger süzgecinden geçen birisinin yöntem düşmanı olamayacağı da ilkece varsayılabilir. O zaman neden *Hakikat ve Yöntem*'de “yöntem” bulamıyoruz? Çalışmalarımız zamanı bu sorunun ciddi anlamda işin özüne inememe sorunuyla irtibatlı olduğunu görmüş ve haddi zatında göstermiş olduk. Evet, Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de her hangi bir yöntemden bahsetmemekte, doğru yöntemin hangi yöntem olacağına değinmemekte, doğa bilimleri ve sosyal bilimler için aynı mı farklı mı yöntemlerin olması gerektiğinden söz etmemektedir. Zaten böyle “meseleleri” ne düşüncesine ne de *Hakikat ve Yöntem*'e mevzu edinmemiştir. Çalışmamızın da iddia ettiği gibi Gadamer her hangi bir yöntemden bahsetmese de fenomenolojik yöntemi eserinde uygulamış ve bu yöntem adeta bütün esere sirayet etmiş durumdadır. Eserin adının ilk tarafı olan hakikat'in de tanımının verilmemesi Gadamer'in ne kadar fenomenolojik yönteme sadık kaldığının göstergesidir. Zira Fenomenoloji “şeylerin kendisine dönüş” ile ilgilenir, bu

²⁰² Gadamer, Hans- Georg, *Hakikat ve Yöntem I*, s. LI.

dönüşe hakikat olarak bakılabilir. Gadamer'in kendisine mesele edindiği mevzu daha varoluşsal daha hayatî mahiyettedir. Bu sebeple doğa veya sosyal bilimler ayrımı gözetmeksizin -kendisinden önceki ve belki de kendisinden sonraki hermeneutikçiler gibi bu bilimleri bazen aynı bazen farklı çatılar altında birleştirmeksizin- ama hem doğa hem de sosyal bilimleri ilgilendiren bir “şeyi” açığa çıkarmaya çalışmıştır ki çalışmamızda bu “şeyin” hakikat tecrübesi ve hakikat tecrübesine bağlı olan anlama olduğunu gösterdik. Gadamer hakikat tecrübesinde bizim fail olmadığımızı savunduğu için, maruz kaldığımız hakikat tecrübesinden bahsetmektedir. Maruz kaldığımız hakikat tecrübesi zamanı bize ne oluyor? sorusunu fenomenolojik yöntemle analiz ettiğini savunduğumuz Gadamer'in, bu sorunun uygulamalı cevabını verdiğini de açıkladık ve hakikat tecrübesine maruz kaldığımızın en bariz şekilde görüldüğü, hissedildiği yerin sanat olduğunu da görmüş olduk. Sanat'ın araç edilememesi keyfiyeti Heidegger'in de belirttiği gibi kendi dünyasını oluşturmaya yol açmaktadır. Sanatta hakikatin tecrübe edilmesi demek sanatın merkeze alınması bizim onu tecrübe etmemiz anlamına gelmektedir. Sanatla ilgili olan hakikat özneye ait değil, öznenin kontrol edemediği, özneyi ihata eden bir hadisedir. Bu hadisenin yöntemle elde edilmesi imkânsızdır. Bu hadisenin sadece fenomenolojik açıdan betimlemek mümkündür.

Hakikat her hangi bir yöntemi takip ederek ulaşılacak bir şey değildir. Zira hakikati nesneleştiremeyiz, ona katılabiliriz. Hakikate katıldığımız zaman anlama olayı gerçekleşebilir. Dolayısıyla sadece öznenin yola çıkılarak, öznenin belli şey(ler)i nesnesi kılarak hakikat ortaya çıkmaz. Hakikat tecrübesi öznenin katılması gereken bir süreçtir. Bu sebeple Gadamer diyalogun üzerinde durmakta ve *ufukların kaynaşması* fenomeninden söz etmektedir. Çalışmamızda hakikat tecrübesinin diyalojik bir süreç

olduğunu, anlamanın gerçekleşmesi için hakikat tecrübesine katılanların kendi ön yargılarından vazgeçmemesi gerektiğini göstermiş olduk. Hakikat tecrübesine iştirak etme, bu tecrübe sürecinde meşru ve meşru olmayan ön yargılarının farkında olmamıza vesile olur.

Hakikat tecrübesine paralel olarak bir şeyi anladım derken ne kastedildiğini göstermeye çalışan Gadamer, anlama fiilinin gerçekleştiği şartları ortaya çıkarmaya çalışmakta ve kelimenin tam anlamıyla icat yapmamakta, durum değerlendirmesi, olayın betimlemesini yapmaktadır. Ben anladım derken ne / neler gerçekleşmektedir sorusunun cevabı için Gadamer, anlama fiilinin gerçekleşmesinden bir adım öncesine gitmekte ve işte tam da o “anda” ne baş vermiş / baş veriyor’u bizlere betimlemeye çalışmaktadır. Hangi şartlar oluşmuş ki anlama fiili gerçekleşmiştir sorusu Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’inin belki de özünü oluşturmakta ve çalışmamız Gadamer’in indiği o özü nasıl betimlediğini göstermeye çalıştı. Gadamer’in anlama fiilinin gerçekleşme anından bir an öncesine gitmesinin müsebbibinin Heidegger üzerinden Husserl olduğunu görmüş olduk. Zira Husserl de yaşam-dünyası kavramıyla bilimleri önceleyen bir zeminden hareket etmekte ve o alanın paranteze alınamamasından söz etmekteydi. Husserl’in teori öncesi bir halden söz etmesi ve fenomenolojisinin tamamlayıcı unsuru kılması, çalışmamızda da göstermeye çalıştığımız üzere Heidegger ezcümle Gadamer açısından devrim niteliğinde olaydı. Heidegger’in, Husserl’in tespit ettiği unsur yani yaşam-dünyası üzerine eğilerek *Dasein*’in tarihselliği fikrini nasıl çıkardığını ve anlamayı önceleyen ön-anlama fiilinin bunlara bağlı olarak ön-anlaşma (*vorverstandigung*), ön-bakış (*vorblick*), ön-belirlenim (*vorbestimmung*), ön-bilimsel (*vorwissenschaftlich*) gibi kavramları düşüncesine mesele edindiğini görmüş olduk.

Heidegger yaşam-dünyasıyla *Dasein*'in varoluşuna mündemiç kipleri betimlemiş olmakla birlikte Gadamer'e bol malzeme sağlamış olduğuna şahit olduk. Gadamer, Heidegger'i izleyerek onun kavramlarına yaslanarak hakikat sorununa yönelmiştir. Heidegger'in hakikatin mahiyeti nedir sorusunun Gadamer'de hakikat nasıl gerçekleşiyor sorusuna dönüşmesi de fenomenolojinin Husserl'den Gadamer'e değin nasıl değişim yaşadığına işarettir. *Dasein*'in varoluşuna mündemiç kipler olan ön-anlama, ön-yargı, an-anlayışın Gadamer'in düşüncesinde ufkun teşekkülünde tayin edici unsurlar olduğunu çalışmamızda göstermiş bulunduk.

Gadamer'in Husserl'in fenomenolojik yöntemine sadık kalmadığı yönünde iddialar her halükarda ileri sürülebilir. Buna kanıt olarak fenomenolojinin kesin bilim olarak felsefeye hizmet etmesi gerektiği tezi gösterilebilir. Gadamer'in kesinlik gibi bir derdi olmaması, eserinde ifade ettiği meselelerin sadece felsefeyi değil insan faaliyetinin gerçekleştiği daha doğrusu insanla ilgili her alanla ilgili olduğu dikkate alınması karşı iddiaların gücüne güç kattığı düşünülebilir. Ancak böyle iddiaların doğru olmadığı kanaatindeyiz. Husserl'in fenomenolojik yöntemi geliştirmesindeki amacının kesin bilim olarak felsefeyi kurmak olduğunu doğrudur ama bu Husserl'in amacı olup, fenomenolojik yöntemin mahiyetinde bulunmayan bir şeydir. Dolayısıyla Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inde Husserl'in fenomenolojik yönteme biçtiği görevleri aramak beyhude ve felsefe dışı bir iş olur.

Çalışmamız Gadamer'i ortaya çıkaran muhiti ortaya çıkarabilmek için Husserl'le başladı ve Heidegger'le devam etti. Husserl'de, Descartes'in adeta “başımıza musallat” ettiği özne-nesne ikileminin aşılma en azından kavgalı havanın bitmesi için gereken korelasyonların kurulma teşebbüsüne şahit olduk. Heidegger'inse -muhtemelen

Nietzsche'nin etkisiyle- özne-nesne ikileminin çözüme kavuşturmak için özneyi kurban ettiğine şahit olduk. Gadamer'e gelinceyse öznesiz bir sahneyle karşılaştık. Felsefi düşünme bitmiş değil, büyük ihtimal son insana kadar da devam edecek ama öznesiz bir felsefe sahnesi ne kadar hedeflenen bir idealdi bilemiyoruz. Ancak öznesiz felsefe sahnesinin ideal olmadığı kanaatindeyim. Her ne kadar hakikatin Gadamer'in de dediği gibi bizi aşan hadise olduğu tezine iştirak etmiş olsam da öznesiz bir felsefenin hakikatle sadece varoluşsal bir bağ kurulabileceği görüşüne yol açmakta ve hakikatle epistemolojik bağımızı iptal etmektedir. Hakikatle sadece varoluşsal bağ kurabileceğimiz görüşü her ne kadar özne-nesne ikileminden daha açık bir ifadeyle Kartezyen korkuluktan felsefeyi temizlemiş olsa da hakikat hakkında konuşma imkânını da bertaraf etmekte ve *logos*'un yerine *mitos*'un geçmesi tehlikesiyle yüz yüze kalmaktayız. Kanaatimizce hakikatin konuşulacağı sahnede konumu / haddi bildirilmiş özne de yer almalıdır.

Husserl'den -bunu Descartes'e kadar geri götürebiliriz- başlayan özne-nesne savaşının Gadamer'de öznenin ölümüyle noktalanması fenomenolojik yöntem gereği midir? Yoksa fenomenolojik yöntemin yanlış anlaşılması sonucu mudur? Gadamer'in düşüncesinde anlamayı yorumlamadan bu iki unsuru da uygulamadan ayrı düşünemeyeceğimize göre yanlış anlaşılma varsa o zaman yanlış uygulamadan da söz edebiliriz. Sonuç: Gadamer fenomenolojiyi yanlış mı anladı / uyguladı? Ya da öznesiz felsefe sahnesinin kurulmasında Heidegger tarafından dönüştürülmüş fenomenoloji mi suçludur? O zaman daha kuşatıcı felsefe yapmak için dönüştürülmüş fenomenolojiyi terk mi etmeliyiz? Çalışmamız bu ve benzeri soru(n)ların cevabını vermemiş olsa da kendi sorunsalı bağlamında bu tip soruların da varlığını işaret etmektedir.

KAYNAKLAR

Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY, 2008.

Aşkın, Zehragül ve Çellik, Hüseyin “Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”, *Beytulhikme*, 2 (2015): ss. 1-30.

Bernet, Rudlof, Kern, Iso and Marbach, Eduard. *An Introduction To Husserlian Phenomenology*, Evanston Illinois: Northwestern University Press, 1993.

Boedeker, Edgar C. “Phenomenology”, *A Companion to Heidegger*, edited by: Dreyfus. Huberts L., and Wrathal, Mark A., Bodmin Cornwall: Blackwell, 2005.

Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul: Sarmal, 1995.

Bubner, Rüdiger. *Modern Alman Felsefesi*, ter: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.

Crowell, Steven Galt. “Heidegger and Husserl: the Matter and Method of Philosophy”, *A Companion to Heidegger*, edited by: Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Çüçen, A. Kadir. *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa, 2003.

Deniz, Şefik. “Heidegger’in Felsefesinde Varlığın Tarihselliği ve Hakikatin Sonu”, *Tabula Rasa*, 9 (2003): ss. 173-180.

Direk, Zeynep, *Çağdaş Felsefe II*, Eskişehir: AÖF, 2012.

Dostal, Robert J. “Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology”, *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by: Robert J. Dostal, , Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dursun, Yücel. “Gadamer’in Hakikat Anlayışının İki Kaynağı ve Hermeneutik’in Görevi”, *Hacettepe Üni., Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2004): ss. 219-230.

Gadamer, Hans- Georg. “Anlambilim ve Yorumbilgisi”, ter: Muazzez Uslu, *Kaygı*, 13 (2009): ss. 149-156.

_____. *Hakikat ve Yöntem I*, ter. H. Arslan, İ. Yavuzcan. İstanbul: Paradigma, 2008.

_____. *Hakikat ve Yöntem II*, ter: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2009.

_____. “Hermeneutik”, *Hermeneutik (Yorumbilgisi Üzerine Yazılar)*, der: Doğan Özlem, Ankara: Ark, 2005.

_____. “İnsan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der ve ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2002.

_____. “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, der: Paul Rabinow, William Sullivan, ter: Taha Parla, İstanbul: Deniz, 2008.

_____. “Yaşam-Dünyası Bilimi”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 297-309.
Gödelek, Kamuran. “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları”, *FLSF*, 2 (2006): ss. 17-28.

Gülenç, Kurtul. “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, Heidegger: Varlığın Çobanı, *Cogito*, 64 (2010): ss. 280-299.

Heidegger, Martin. “Being and Time: Second Introduction”, *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger’s Being and Time*, Frankfurt am Main: Humanities Online, 2001.

_____. “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi”, ter: Deniz Kanıt, *Felsefe Tartışmaları*, 27 (2000): ss. 156-169.

_____. “Letter on “Humanism”, translated by: Frank Capuzzi, *Pathmarks*, edited by: William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Varlık ve Zaman*, ter: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2011.

_____. *Zaman ve Varlık Üzerine*, ter: Deniz Kanıt, Ankara: A, 2001.

Held, Klaus. “Heidegger’e Göre Fenomenolojinin Temel İlkesi”, *Heidegger*, ed: Özgür Aktok ve Metin Bal, İstanbul: Doğu-Batı, 2010.

Husserl, Edmund. *Bunalım*, ter: Levent Özşar, İstanbul: Biblos, 2009.

_____. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ter: Harun Tepe. Ankara: Bilge Su, 2010.

_____. “Fenomenoloji”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 29-47.

_____. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, der: Martin Heidegger, ter: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Metabole, 2015.

_____. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 71-91

_____. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, ter: Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: YKY, 1995.

_____. “Noematik Anlam ve Nesne Bağı”, *Baykuş*, 6 (2010) : ss. 55-69.

_____. “Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 49-54.

Hutcheson, Peter. “Solipsistic and Intersubjective Phenomenologies”, *Human Studies* 4 (1981): ss. 165-178.

Kiesel, Theodor. “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der ve ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2002.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez, 2008.

Lyotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, ter: İsmet Birkan, Ankara: Dost, 2007.

Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar, Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, ter: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma, 2000.

Mengüşoğlu, Takiyettin “Fenomenoloji Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, 1 (1945): ss. 47-74.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.

Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge Press, 2000.

Mulhall, Stephan. *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, ter: Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal, 1998.

Ötkem, Ülker. “Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi”, *Ankara Üni., Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45 (2005): ss. 27-55.

Ökten, Kaan H. *Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora, 2004.

_____. “*Varlık ve Zaman*” *Kılavuzu*, İstanbul: Agora, 2008.

Özyurt, Tuba. “Edmund Husserl’de Başkalık Sorunu”, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2014.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*, ter: İbrahim Görener, İstanbul: Anka, 2002.

Pivcevic, Edo. *Husserl and Phenomenology*, London: Hutchinson University Library, 1970.

Reiners, Gina M. “Understanding the Differences between Husserl’s (Descriptive) and Heidegger’s (Interpretive) Phenomenological Research”, *Nursing and Care*, 5 (2012): ss.1-3.

Riceour, Paul. *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I*, ter: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2009.

Rockmore, Tom. “Heidegger’in Nazizmi, Kant ve Dasein Üzerine”, ter: Metin Bal, *Felsefe Yazın*, 15 (2009) : ss. 25-31.

Safraski, Rüdiger. *Heidegger, Bir Alman Üstat*, ter: Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı, 2008.

Sandmeyer, Bob. “The Origins of Genetic Phenomenology in Edmund Husserl's Philosophy”,
http://sweb.uky.edu/~rsand1/PDF_docs/Sandmeyer_Writing_Sample.pdf

Sözer, Önay. *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul: İstanbul Üni., Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976.

Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kuramlar*, ter: Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi, 1991.

Şen, Serdar “Modernizmden Post-Modernizme Tarihsel Bilginin Epistemolojisi, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida”, *Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 16-17 (2008): ss.51-69.

Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek, 2003.

Taşçier, Feysel. “Gadamer ve Tarih Bilinci Sorunu”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 6 (2013): ss. 63-85.

Topakkaya, Arslan. “Hans Georg Gadamer’in Ardından”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 1 (2008): ss. 1-11.

Ulukütük, Mehmet. “Hakikate Giden Yollar: Metin-Yazar-Okur Diyalektiğinde Beliren Anlama Sorunu”, *Hece*, 147 (2008): Ankara 2008, ss. 40-52.

Uygur, Nermi. *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: YKY, 2007.

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1968.

Yaman, Hülya. “Husserl'de Yabancıyı / Başkasını Algılama Sorunu, Öznelerarasılık Kavramı Çerçevesinde Çözüm Arayışları”, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2009.

Yeğın, Arzu. *A Non-Egological Interpretation of Husserl's Phenomenology*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, (Basılmamış Doktora Tezi) 2008.

Varlık, Selami. “Gadamer’de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı”, *BİSAV Notlar*, 31 (2014): ss. 29-54.

_____. “Gadamer’de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı”, *BSV Bülten*, 85, (2014): ss. 42-43.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutics and Reflection, Heidegger and Husserl on The Concept of Phenomenology*, translated by: Kenneth Maly, Toronto: University of Toronto, 2013.

Zahavi, Dan. “İçsel Zaman Bilinci ve Öz-reflektif Farkındalık”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 183-213.

Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojye Giriş*, ter: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Metabole, 2008.

W. Eichhorn, *Philosophie*, G. Klaus-M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, E. Lange-D. Alexander, *Philosophen-Lexikon, Çağdaş Felsefe*, der ve ter: Aziz Çalışar, İstanbul: Altın Kitaplar, 1985.

EKLER 1

1.a. Husserl'in felsefesine dair bazı Türkçe çalışmalar

Husserl, Edmund. *Bunalım*, ter: Levent Özşar, İstanbul: Biblos, 2009.

_____. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ter: Harun Tepe. Ankara: Bilge Su, 2010.

_____. “Fenomenoloji”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 29-47.

_____. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, der: Martin Heidegger, ter: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Metabole, 2015.

_____. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 71-91.

_____. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, ter: Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: YKY, 1995.

_____. “Noematik Anlam ve Nesne Bağı”, *Baykuş*, 6 (2010) : ss. 55-69.

_____. “Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 49-54.

Küçükaltın, Kasım. *Husserl*, İstanbul: Say, 2006.

Liotard, Jean- François. *Fenomenoloji*, ter: İsmet Birkan, Ankara: Dost, 2007.

Mengüşoğlu, Takiyettin “Fenomenoloji Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, 1 (1945): ss. 47-74.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.

Ötkem, Ülker. “Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi”, *Ankara Üni., Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45 (2005): ss. 27-55.

Özyurt, Tuba. “Edmund Husserl’de Başkalık Sorunu”, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2014.

Sözer, Önay. *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul: İstanbul Üni., Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976.

Uygur, Nermi. *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İstanbul: YKY, 2007.

Yaman, Hülya. “Husserl’de Yabancıyı / Başkasını Algılama Sorunu, Öznelerarasılık Kavramı Çerçevesinde Çözüm Arayışları”, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2009.

Zahavi, Dan. “İçsel Zaman Bilinci ve Öz-reflektif Farkındalık”, *Baykuş*, 6 (2010): ss. 183-213.

Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojye Giriş*, ter: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Metabole, 2008.

1.b. Husserl'in felsefesine dair bazı İngilizce çalışmalar

Bernet, Rudlof, Kern, Iso and Marbach, Eduard. *An Introduction To Husserlian Phenomenology*, Evanston Illinois: Northwestern University Press, 1993.

Kersten, Fred. *Phenomenological Method: Theory and Practice*, London: Kluwer Academic, 1989.

Hutcheson, Peter. "Solipsistic and Intersubjective Phenomenologys", *Human Studies* 4 (1981): ss. 165-178.

Moran, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University, 2012.

_____. *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge Press, 2000.

Pivcevic, Edo. *Husserl and Phenomenology*, London: Hutchinson University Library, 1970.

Reiners, Gina M. "Understanding the Differences between Husserl's (Descriptive) and Heidegger's (Interpretive) Phenomenological Research", *Nursing and Care*, 5 (2012): ss.1-3.

Sandmeyer, Bob. "The Origins of Genetic Phenomenology in Edmund Husserl's Philosophy", s. 13'den naklen,

http://sweb.uky.edu/~rsand1/PDF_docs/Sandmeyer_Writing_Sample.pdf

Smith Barry, Smith David. *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University, 1995.

Yeğin, Arzu. *A Non-Egological Interpretation of Husserl's Phenomenology*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, (Basılmamış Doktora Tezi) 2008.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutics and Reflection, Heidegger and Husserl on The Concept of Phenomenology*, translated by: Kenneth Maly, Toronto: University of Toronto, 2013, s. 125; Reviewed by Thomas Nenon, University of Memphis, <https://ndpr.nd.edu/news/49457-hermeneutics-and-reflection-heidegger-and-husserl-on-the-concept-of-phenomenology>

2.a. Heidegger'in fenomenolojik yöntemle irtibatına dair Türkçe çalışmalar

Held, Klaus. "Heidegger'e Göre Fenomenolojinin Temel İlkesi", *Heidegger*, ed: Özgür Aktok ve Metin Bal, İstanbul: Doğu-Batı, 2010.

Gülenç, Kurtul. "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", *Heidegger: Varlığın Çobanı, Cogito*, 64 (2010): ss. 280-299.

Kanıt, Deniz. *Zaman ve Varlık Üzerine*, ter: Deniz Kanıt, Ankara: A, 2001.

Magée, Bryan. *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, ter: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma, 2000.

Schrag, O Calvin. "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih", *ÇÇTAD*, 13 (2006): ss. 205-215.

2.b. Heidegger'in fenomenolojik yöntemle irtibatına dair bazı İngilizce çalışmalar

Boedeker, Edgar C. "Phenomenology", *A Companion to Heidegger*, edited by: Dreyfus. Huberts L., and Wrathal, Mark A., Bodmin Cornwall: Blackwell, 2005.

Crowell, Steven Galt. "Heidegger and Husserl: the Matter and Method of Philosophy", *A Companion to Heidegger*, edited by: Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Dowling, Maura. From Husserl to van Manen. "A Review of Different Phenomenological Approaches", *Centre for Nursing Studies*, 44 (2007)

Leonard, Victoria Wynn, "A Heideggerian Phenomenologic Perspective on the Concept of the Person", *Advances in Nursing Science*, 11 (1989)

Macann, Christopher. *Four Phenomenological Philosophers*, London: Routledge, 1993.

Marion, Jean-Luc. *Reduction and Givenness*, translated by: Thomas A. Carlson, Evanston: Northwestern University, 1998.

Reiners, Gina M. "Understanding the Differences between Husserl's (Descriptive) and Heidegger's (Interpretive) Phenomenological Research", *Nursing and Care*, 5 (2012): ss.1-3.

Richardson, John. *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford: Oxford University, 1986.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*, London: Kluwer Academic, 1994.

3.a. Gadamer'in fenomenolojik yöntemle irtibatına dair Türkçe çalışmalar

Gadamer, Hans- Georg. "Yaşam-Dünyası Bilimi", *Baykuş*, 6 (2010): ss. 297-309.

3.b. Gadamer'in fenomenolojik yöntemle irtibatına dair bazı İngilizce çalışmalar

Dostal, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Laverty, Susann. "Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations", *International Journal of Qualitative Methods* 2 (2003): p. 1-29.

Luft, Sebastian. "The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics", *Idealistic Studies*, 37 (2008): p. 219-254.

Vessey, David. "Who Was Gadamer's Husserl?", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VII (2007): p. 1-23.

Wiercinski, Andrzej. *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Hermeneutics, 2005.

EKLER 2

1.a. ve 1.b.

Husserl’le ilgili kullandığımız kaynaklarla çalışmamızın ilk bölümünü oluşturduk. Listesini vermiş olduğumuz kitap veya makaleler daha çok fenomenoloji nedir? sorusuna cevap vermekte olup, fenomenolojinin girift konuları üzerinde yoğunlaşmamaktadır. Böyle bir tercihte bulunmamızın sebebi, konumuzun Husserl’in felsefesi değil, Gadamer’le ilgili olmasıdır. Buna binaen *Hakikat ve Yöntem*’de fenomenolojik yöntemin izini sürmemizin ön şartı olarak da anahatlarıyla fenomenolojinin bilinmesi gerektiği kanaatindeyiz. Okuyucumuzun, ana konumuzun dışına çıkması kaygısıyla Husserl’in felsefesini anlatan esas kitaplardan olan *Husserliana* külliyatına başvurmadık. Çalışmamızın ilk bölümündeki amacımız, hem kuram hem yöntem olan fenomenolojinin sadece yöntem yapısına yoğunlaşmaktı. Kuram olarak değil yöntem olarak fenomenolojinin ne olduğunu ortaya koyma yönünde kaynakları kullanmayı tercih ettik.

Husserl’in esas kitaplarının Türkçe’ye tercüme edilmemesi handicap olmakla birlikte bu handikapın Husserl’in felsefesini merkezine alan çalışmalarla giderilmesini umut ediyoruz. Ama ne yazık ki Türkçe Husserl literatürüne baktığımız zaman ne kuram olarak ne de yöntem olarak fenomenolojinin hakkını veren çalışma göremiyoruz. Elbette bu konuda birkaç istisna mevcuttur. Takiyettin Mengüşoğlu, Önay Sözer ve Kasım Küçükalp’in, bizim de müracaat ettiğimiz çalışmaları bu alandaki önemli boşluğu dolduruyor. Ancak Husserl çalışmalarını, Takiyettin Mengüşoğlu ve Önay Sözer’in 1945-1980’li yıllar arasında yapmış olması olgusu, Çağdaş Felsefe’ye damgasını vurmuş olan Husserl’in felsefesini Türkiye’de tanıtmada konusunda pek

ilerleyiş kaydetmeyişimizin göstergesidir. Say Yayınlarının “Fikir Mimarları” dizisini takdir etmeden geçmek haksızlık olur. Kasım Küçükalp tarafından kaleme alınan Fikir Mimarları Husserl sayısı önemli olmakla birlikte kitapta yer alan Husserl’in bazı yazılarının daha önce Türkçe’ye tercüme edilmiş olma olgusu çalışmanın değerine gölge düşürmektedir.

Nermi Uygur’un çalışmasıysa doğrudan fenomenolojiyi esas almayan sadece Husserl felsefesinde özellikle son döneminde ortaya çıkmış olan “başkası” fenomeni konusunda dikkate değer çalışmadır. Nermi Uygur’un listede yer vermiş olduğumuz çalışmasında üzerinde durduğu “fenomenolojinin geç evlatlarından” olan “başkası” ve buna bağlı olarak da “üçüncü şahsın bakış açısı” tezi Husserl-Gadamer arasında köprü vazifesi taşıyan unsurlardandı. Üçüncü şahsın bakış açısı, öznelarasılık meselesi belirttiğimiz üzere çalışmamız açısından önemli yer tuttuğundan bu konuyu enine boyuna ele alabilmek için Nermi Uygur’la yetinmedik, Hülya Yaman, Tuba Özyurt’un yüksek lisans / lisans çalışmalarına, Peter Hutcheson “Solipsistic and Intersubjective Phenomenologys” ve Dermot Moran’ın *Husserl’s Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* yazılarına da müracaat ettik.

Baykuş dergisinin Husserl felsefesine tesis ettiği “Husserl sayı” önemli bir açığı kapatmakla birlikte, sayıyı oluşturan yazılar, belli bir problematiğe cevap vermediğinden boşlukta duran çalışma gibi bir izlenim vermektedir. Fakat bununla birlikte Türkçe Husserl literatürü içinde müracaat edilebilecek ender kaynaklardandı. Buna binaen Gadamer’in de Husserl’in yaşam-dünyasıyla ilgili bir yazısının dergide yer alması bizim açımızdan gökten düşme oldu. Zira çalışmamızın bel kemiklerinden birini oluşturan kavramlardan birisi de fenomenolojinin *yaşam-dünyası* kavramıdır. Hele hele bu kavramı Gadamer’in ele alması, değerlendirmesi çalışmamız açısından belirleyici

oldu. *Yaşam-dünyası* kavramı sadece *Hakikat ve Yöntem*'de fenomenolojiyi ortaya çıkaran nirengi taşlardan olmakla kalmadı, Heidegger'in iki filozof arasında nerede konumlanacağı sorunsalına da belli ölçüde çözmüş getirmiş oldu.

İster yöntem isterse de kuram olarak fenomenoloji hakkında bilgi elde etmek isteyen okuyucu için İngilizce Husserl literatüründe “yok” yoktur. Dolayısıyla İngilizce literatür kullanarak yöntem olarak fenomenolojiyi okuyucuya aktarma konusunda sorun yaşamak neredeyse imkansızdır. Bu doğrultuda müracaat ettiğimiz temel çalışma Dermot Moran'ın *Introduction to Phenomenology*, Barry Smith David / Smith'in *The Cambridge Companion to Husserl*, Edo Pivcevic'in *Husserl and Phenomenology* oldu.

2.a. ve 2.b.

Çalışmamızı oluşturan dört bölüm arasındaki geçişleri sağlama sorunu, tez yazmak kadar zor bir işti. İlk bölümden ikinci bölüme geçişi İngilizce metinler sayesinde sağladık. Zaten bir ülkede felsefe akademisinin gelişmişliği felsefi sorunlar arasında bağlantı kurabilen çalışmalardan belli olmaktadır. Örneğin Friedrich-Wilhelm Von Herrmann'ın *Hermeneutics and Reflection, Heidegger and Husserl on The Concept of Phenomenology* ve Gina M. Reiners'in “Understanding the Differences between Husserl's (Descriptive) and Heidegger's (Interpretive) Phenomenological Research” böyle çalışmalardandı. Bu metinler, sadece bizim çalışmamız bağlamında değil Husserl ve Heidegger arasında her hangi bir kavram veya konu arasında irtibat kurmak isteyen araştırmacıların müracaat edebileceği çalışmalardandır.

Çalışmamızın Heidegger'le irtibatlı olan ikinci bölümüyse, fenomenoloji Heidegger'in düşüncesinde ne gibi değişiklik yaşamıştır? sorusuna cevap arıyor. Heidegger'in genel felsefesi çalışmamızın sınırlarını aşacağı için, kullandığımız

kaynakları da bu doğrultuda seçtik. Dolayısıyla ikinci bölümde kullandığımız çalışmalar tamamen Heidegger'in fenomenolojiyle irtibatına dairdi.

Türkçe'de Heidegger'in felsefesiyle ilgili çalışmalar Husserl'le kıyasla yeterli düzeydedir. En azından *Varlık ve Zaman*'ın iki farklı Türkçe tercümesine sahibiz. Ancak üzülmeye gerek yok ki Heidegger'in fenomenolojiyle irtibatına dair hem sayı bakımından azdır hem içerik açısından yeterli düzeyde değildir. İşin daha vahim tarafıysa fenomenolojiyle bu kadar irtibatlı olan, fenomenolojiyi dönüştüren, kendisinden sonra gelen fenomenologları etkileyen filozofun fenomenolojiyi ile ilişkisini ele alan sadece bir tane özgün Türkçe çalışmaya rastladık. Diğer üç tane çalışmaysa farklı dillerden tercüme idi. Deniz Kanıt'ın hazırladığı *Zaman ve Varlık Üzerine* kitabında Heidegger'in meşhur "Fenomenolojiye Giden Yolum" isimli makalesinin yer alması sözünü ettiğimiz kitabın değerini artırmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'in fenomenolojiyle irtibatını ele alan bölümü oluşturmak için İngilizce literatüre müracaat ettik.

Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall'ın editörlüğünü yaptığı *A Companion to Heidegger* kitabı Heidegger hakkında İngilizce'de yazılmış temel başvuru kitaplarındandı. Cambridge'in düşünörlere ithafen hazırladığı *Companion* dizisine dâhil olan Husserl, Heidegger ve Gadamer sayıları gerçekten çalışmamızda önemli yol almamızı sağladı.

Jean-Luc Marion'un *Reduction and Givenness* isimli kitabı Heidegger ve Husserl irtibatını ele almak isteyenler açısından başvuru niteliğinde çalışmadır. Zaten kitabın ikinci başlığından "Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology" neye telmihte bulunduğumuzu anlatmış olur. Christopher Macann'ın *Four Phenomenological*

Philosophers (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) ve Maura Dowling’in “From Husserl to van Manen” isimli çalışmaları da Heidegger’in fenomenolojiyle irtibatına dair önemli fikirler vermektedir.

Çalışmamızın belkemiğini oluşturan tezlerin ortaya çıkmasını sağlayan metinlerse daha çok Heidegger’in fenomenolojiyi farklı şekilde okumasına yönelik olmakla birlikte Gadamer’in fenomenolojiyle “kolay bir şekilde” irtibat kurmasını sağlayan yazılardı. Örneğin, Gina M. Reiners’in “Understanding the Differences between Husserl’s (Descriptive) and Heidegger’s (Interpretive) Phenomenological Research” isimli çalışma fenomenolojinin hangi yollardan geçerek *Hakikat ve Yöntem*’e ulaştığını görmemiz bakımından önem arz etmektedir.

3.a. ve 3.b.

Çalışmamızın en önemli kısmını oluşturan üçüncü ve dördüncü bölümlerini oluşturmada kaynak sıkıntısı yaşadık. Elbette böyle bir sıkıntı yaşamamızın pozitif tarafı, tez seçimizin başarılı olduğunun göstergesiydi. Zira bırakın *Hakikat ve Yöntem*’in fenomenolojiyle irtibatını, Gadamer’in fenomenolojiyle irtibatına dair Türkçe’de bir tane bile çalışma yok. *Baykuş* dergisinin Husserl sayısında Gadamer’in “Yaşam-Dünyası Bilimi” başlıklı yazısıysa Gadamer’in fenomenolojiyle irtibatına dair fikir vermekten öteye geçmemektedir. Dolayısıyla çalışmamız bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

İngilizce literatür söz konusu olduğu zaman Gadamer’in fenomenolojiyle irtibatına dair bir çok çalışmaya rastlayabilirsiniz. Ancak İngilizce literatürde de bizzat *Hakikat ve Yöntem*’de fenomenolojinin izini süren çalışmaya rastlamadık.

Andrzej Wiercinski'nin *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* isimli kitabı çalışmamızın sorunsalını oluşturan meseleye ışık tuttu. Fenomenolojinin dönüşmesine hermeneutik mi sebep oldu yoksa fenomenoloji dönüşüm ve değişimleri bünyesinde barındırıyor mu gibi sorulara cevap bulmamızda bahsettiğimiz kitap temel kaynaktır. Susann Laverty'nin "Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations" ve Sebastian Luft'un "The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics" isimli makalesi Gadamer'in fenomenolojinin hangi unsurlarını hermeneutik içinde ele aldığını göstermesi bakımından dikkate değer çalışmalardır.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Khayyam		Jalilzada
Doğum Yeri ve Yılı	Azerbaycan		26.06.1991
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Rusça
ve Düzeyi	Orta		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1997	2008	Şehit M. Müşvik adına Tüntül Lisesi
Lisans	2010	2014	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Katıldığı Proje ve Toplantılar	2016 <u>Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta</u> <u>V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</u> Sunduğu metin: Hanse- Georg Gadamer’ın <i>Hakikat ve Yöntem</i> isimli Eserinde Fenomenolojik Yöntemin Uygulanması Üzerine 2015 <u>Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya</u> <u>IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</u> s.m: Heidegger Düşüncesinin Dinî Arka Planı 2015 <u>Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul</u> <u>XV. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> s.m: Dili Felsefe Gündemine Taşıma Teşebbüsü 2015 <u>Sakarya Üniversitesi, Sakarya</u> <u>III. Marmara Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> s.m: Hegel ve Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışları Üzerine Birkaç Not 2014 <u>Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara</u> <u>XIV. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u>		

	s.m: F. Nietzsche’de Yabancılaşma Sorunu ve Bu Sorunun Aşılma Teşebbüsü 2014 <u>Fatih Üniversitesi, İstanbul</u> <u>II. Marmara Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> s. m: Nurettin Topçu’da İnsan İradesi 2013 <u>Artuklu Üniversitesi, Mardin</u> <u>XIII. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> s.m: Nurettin Topçu ve İslam Düşünce Geleneği 2013 <u>Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli</u> <u>II. Marmara Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> s.m: İbn Haldun ve İ. Kant’ta İnsanın Doğası 2012 <u>Sakarya Üniversitesi, Sakarya</u> <u>XII. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> s.m: Nicolai Hartmann’ın Yeni Ontolojisi ve M. Heidegger’in Ontolojiyi İhya Teşebbüsü
Yayınlar:	* “Nurettin Topçu ve İslam Düşünce Geleneği”, <i>Tereke Dergisi</i>, sayı: 2, Step Ajans Reklamcılık Matbaacılık, İstanbul 2013. * “Tursun Bey’in <i>Tarih-i Ebu’l-Feth</i> ve Machiavelli’nin <i>Prens</i> İsimli Eserlerinin Mukayeseli Analizi”, <i>Tereke Dergisi</i>, sayı: 3, Step Ajans Reklamcılık Matbaacılık, İstanbul 2014. * “Nurettin Topçu Felsefesinde İnsan İradesi”, sayı: 4, Step Ajans Reklamcılık Matbaacılık, İstanbul 2014. * “Sorun ve Çözüm Kıskaçında Devlet Yorumu: Hegel ve Nurettin Topçu Örnekleri”, sayı: 5, Step Ajans Reklamcılık Matbaacılık, İstanbul 2015. * “Heidegger Düşüncesinin Dinî Arka Planı”, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bildiriler Kitabı, V. cilt, İstanbul 2015.

İletişim (e-posta):	xbextiyar@gmail.com
Tarih İmza Adı Soyadı	15.07.2016 Khayyam Jalilzada



