

**T.C.  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SANAT TARİHİ ANABİLİMDALI**

**MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA, MODERN  
TEKNİĞİN NESNELEŞTİRDİĞİ SANAT YAPITININ DİRİMSSEL  
VARLIĞININ GERİ DÖNÜŞÜ**

**AYSEL ÇAMLİBEL  
1330226042**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman  
Prof. Dr. MEVLÜT ALBAYRAK**

**ISPARTA – 2018**



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	AYSEL GAMLİBEL	
Anabilim Dalı	SANAT TARİHİ	
Tez Başlığı	MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA, MODERN TEKNOLOJİNİN NESNELİĞİNİ SANAT TARİHİNİN DİNAMİK VARLIĞININ GİRİŞİ DÖNÜŞÜ	
Yeni Tez Başlığı <sup>1</sup> (Eğer değişmesi önerildi ise)	-	
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 30.03.2018 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ / <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU<sup>2</sup></p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez <b>KABUL</b> edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin <b>DÜZELTİLMESİ</b><sup>3</sup> kararlaştırılmıştır. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin <b>REDDEDİLMESİ</b><sup>4</sup> kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Medet ALBAYRAK - SDÜ FELSEFE	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. A. Sevil DUYMAZ - SDÜ SANAT TARİHİ	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Ali Ömer GÜNDOĞAN - FELSEFE Muğla S.İ. Kültür Üniversitesi	
Jüri Üyesi		
Jüri Üyesi		

<sup>1</sup> Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

<sup>2</sup> OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

<sup>3</sup> DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

<sup>4</sup> Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Martin Heidegger Düşüncesi Bağlamında, Modern Tekniğin Nesneleştirdiği Sanat Yapıtının Dirimsel Varlığının Geri Dönüşü**” adlı çalışmamın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

AYSEL ÇAMLİBEL  
25/04/2018

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Ayşe Çamlıbel'.

## ÖNSÖZ

Bu tezin amacı ‘Modern Teknolojinin sanatın ve en genel anlamda şeylerin sonunu getirdiği’ iddiasını Martin Heidegger’in görüşleri çerçevesinde yorumlamaktır. Bu amaç doğrultusunda araştırma, herhangi bir şekilde keskin kurallara sahip olan katı bir sanat görüşü ortaya koymak değil, günümüz sanat anlayışındaki -teknolojiyle birlikteliği bağlamında- açmazların belirlenmesi ve buna ilişkin çözüm yollarının irdelenmesi yoluyla oluşturulmuştur. Bu nedenle tezde, sanatın dirimsel var-oluşunun imkânını belirleyebilmek açısından onun özsel olarak doğduğu yerden hareketle, günümüz sanat anlayışının nasıl ve hangi doğrultuda değişikliğe uğradığı saptanmıştır.

Bu araştırmanın yapılmasında ve yürütülmesinde bana yol gösteren, sayın Prof. Dr. Mevlüt Albayrak’a teşekkür ederim.

(Çamlıbel, Aysel, *Martin Heidegger Düşüncesi Bağlamında, Modern Tekniğin Nesnelleştirdiği Sanat Yapıtının Dirimsel Varlığının Geri Dönüşü*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2018.)

## ÖZET

Bu tezin ortaya çıkmasındaki temel sorun, ‘sanatın sonunun geldiği’ iddiasının nereden kaynaklandığını tespit etmektir. Bu iddianın doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılarak, krizin yaşandığı yerden hareketle soruna ilişkin çözüm yolları belirlenmiştir. Her ne kadar bu çalışma dilin yapısı tarafından sınırlandırılmış olsa da, *ontolojik* temellerini korumaktadır. Çalışmada, Martin Heidegger’in yazmış olduğu kitaplar ve Heidegger’in görüşleri üzerine yazılan, kitap, makale ve tezlerden yararlanılmıştır.

Tez genel hatlarıyla dört bölümden oluşmaktadır fakat kökensel olarak üç ana düşünceyi kapsamaktadır. Bu bölümler genel olarak *Dasein*’in var-oluşu ve onun otantik varlığındaki Varlıkla kurduğu bağdan hareketle, sanatın dirimsel var-oluşunun kurulması bakımından ele alınmıştır. Bununla bağlantılı olarak modern teknolojinin *Ge-stell* olarak şeylerin ve bir şey olarak sanatın sonunu getirdiği düşüncesine dayanmaktadır. Tezin ilk bölümlerinde Heidegger’in geleneksel felsefedeki Varlık görüşü eleştirisi ve *Dasein*’in Varlık ile kurduğu *ontolojik* ilişkinin olanağı hakkındaki görüşleri açıklanmıştır. Buna bağlı olarak tezin üçüncü ve dördüncü bölümünde Antik Yunan’da ve Modern Çağda çerçevelemenin tarzları arasındaki fark ortaya konmuştur. Son bölümde *poiesis* olarak açığa çıkan sanatın şeylerin hakikatinin açığa çıkması için ön koşul olduğu düşüncesi temelinde varılmak istenen hedefe ulaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık, teknoloji, sanat, *Ge-stell*, hakikat, *Da-sein*, *poiesis*, *tekhne*, dil

(Çamlıbel, Aysel, *In The Context Of Martin Heidegger Thought, Return Of Vital Existence Of Artwork Has Been Objected By Modern Techniques*, MA, Isparta, 2018.)

## ABSTRACT

The main problem with the emergence of this thesis is to determine where the thought of 'the end of art originates from'. Solutions to the problem have been determined by means of moving from the point where the crisis is experienced by discussing the correctness or incorrectness of this claim. Although this investigation is restricted by the structure of language, it preserves its ontological basics. The work was devoted to Martin Heidegger's own books and books, articles and theses on Heidegger's views.

The thesis is composed of four parts in general, but consists three main ideas in the origin. These parts are generally dealt with in terms of the establishment of the vital existence of art by acting in the context of *Dasein's* existence and his connection with Being in his authentic existence. In connection with this, modern technology is based on the idea that *Ge-stell* brings the end of art as *something* and *something*. In the first part of the thesis is stated that Heidegger's critique of the traditional philosophical view of existence and his views on the possibility of *Dasein's* ontological connection with Being. In respect to this the difference between the styles of framing in Antique Greek and Modern Age is explained in the third and fourth parts of the thesis. In the last part of thesis the aim of the thought on the basis of the idea that the art revealed as *poiesis* is a prerequisite for the truth of the things to be revealed is tried to be reached.

**Key words:** Being, technology, art, *Ge-stell*, truth, *Da-sein*, *poiesis*, *techne*, language

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii
ŞEKİLLER .....	viii
GİRİŞ.....	1

### 1. BÖLÜM YÖNTEM

1.1. FENOMENOLOJİNİN İMKÂNI.....	4
1.1.2. Heidegger'in <i>Fenomenoloji</i> Tarihini Bozma Ödevi.....	4
1.1.3. <i>Fenomen</i> Kavramının İncelenmesi.....	5
1.1.4. <i>Fenomenolojinin</i> Anlamı .....	9

### 2. BÖLÜM MARTIN HEIDEGGER'DE VARLIK PROBLEMİNE GİRİŞ

2.1. VARLIK'IN SERÜVENİ.....	14
2.1.1. Varlık Sorusunun Önceliği .....	14
2.1.2. Varlık'a İlişkin Sorunun Önceliği ve Formüle Edilmesi.....	17
2.1.3. Varlık Sorusunun <i>Ontolojik</i> Önceliği.....	18
2.1.4. Varlık'a İlişkin Sorunun <i>Ontik</i> Önceliği .....	20
2.1.5. <i>Dasein</i> 'in <i>Ontik-Ontolojik</i> Önceliği ve Varlık'ın Anlamı Sorusuna İlişkin <i>Dasein</i> 'in Varlık Anlayışının Açığa Çıkarılması .....	26
2.1.6. Zamanın Açığa Çıkarılması .....	28
2.1.7. Dünya-İçinde-Var-Olan Olarak <i>Dasein</i> 'in Varlıkla Kurduğu <i>Ontolojik</i> İlişki.....	37

### 3. BÖLÜM TEKNİĞE GİRİŞ

3.1. TEKNİK SORUSUNUN ZORUNLULUĞU .....	44
3.2. TEKNİĞİN ÖZÜ.....	46
3.3. AÇIĞA ÇIKMA/ÇIKARMA.....	53
3.4. ÇERÇEVELEME BAĞLAMINDA MODERN TEKNİK NEDİR? .....	55
3.5. GÜVENCEYE ALMA .....	62

### 4. BÖLÜM SANAT ESERİ

4.1 SANAT ESERİNİN KÖKENİ ve VARLIĞLA İLİŞKİSİ.....	65
4.2. SANAT ESERİ NEDİR? .....	66
4.3. NESNENİN ÖZÜ NEDİR? .....	67
4.4. SANAT ESERİ VE HAKİKAT İLİŞKİSİ .....	72
4.5. RESİMDE FAZLADAN NE VAR? .....	78
4.6. NEDEN VAN GOGH? .....	81
4.7. YERYÜZÜ VE DÜNYA ARASINDAKİ KAVGADA BİR ORTA YOL OLAN SANAT .....	85
4.8. AÇIKLIĞA GELEN ŞEYLER VE ESERİN KORUNUMU .....	93
4.9. ESTETİĞİN ÖLÜMÜ VE SANATIN DİRİMSELLİĞİNİN ORTAYA ÇIKARILMASI .....	98
SONUÇ.....	101
KAYNAKÇA .....	109
ÖZGEÇMİŞ.....	112

## KISALTMALAR

<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>der.</b>	: Derleyen
<b>EBA</b>	: Eğitim Bilişim Ağı
<b>ed.</b>	: Eş deyişle
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>No</b>	: Sayı
<b>Ör.</b>	: Örneğin
<b>p.</b>	: Sayfa
<b>pp.</b>	: Sayfa aralığı
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>S.</b>	: Sayı
<b>ss.</b>	: Sayfa Aralığı
<b>vd.</b>	: Ve Diğerleri
<b>vs.</b>	: Vesaire
<b>Vol.</b>	: Cilt
<b>Yay.</b>	: Yayınları
<b>Yun.</b>	: Yunanca
<b>Yy</b>	: Yüzyıl

## ŞEKİLLER

<b>Şekil 1.</b> Vincent Van Gogh (1853-1890), Ayçiçekleri .....	81
<b>Şekil 2.</b> Leonardo Da Vinci (1495-1498), Son Akşam Yemeği.....	82
<b>Şekil 3.</b> Vincent van Gogh (1888), Üzerinde Pipoyla Vincent'in Sandalyesi .....	83
<b>Şekil 4.</b> Vincent van Gogh (1888), Üzerinde Şamdan ve Kitaplarla Gauguin'in Sandalyesi.....	83
<b>Şekil 5.</b> Vincent van Gogh (1886), Bir Çift Ayakkabı .....	84
<b>Şekil 6.</b> Parthenon Tapınağı (İ.Ö. 437-438), batı ucunun görünüşü.....	87
<b>Şekil 7.</b> Parthenon Tapınağının doğu cephesinde bulunan firizler.....	87
<b>Şekil 8.</b> Parthenon Tapınağının batı cephesinde bulunan firizler.....	87

# GİRİŞ

## 1. Amaç

Bu araştırma Martin Heidegger'in tekniğe ve sanata ilişkin düşünceleri üzerinden sanatın günümüzdeki anlamı ve değerinin anlaşılabilirliğine ilişkin bir bakış açısı geliştirmek üzere oluşturulmuştur. Bu çalışmadaki temel problem Modern Teknoloji'nin sanatın sonunu getirmesi ve böylece ticarileşen sanat yapıtının kendi değerini yitirmesidir. Dolayısıyla tezde sanatın sonunu getiren şeylerin şeysel varlığının unutulmuşluğunun nasıl bir tarihi geçmişe sahip olduğunun ve nasıl sanatın sonunun geldiğini göstermek amaçlanmıştır.

## 2. Yöntem

Bu çalışmada Martin Heidegger'in öncelikli olarak Modern Teknoloji ve sanat hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Ancak bununla sınırlı kalınmadan Heidegger'in diğer eserleri incelenmiş; ilgili makale, tez ve kitaplardan yararlanılmıştır.

## 3. Varılan Sonuç

Araştırma sonucunda *poiesis*<sup>1</sup> (sanat) olarak açılan çerçevelemenin Modern Teknoloji olarak açılana kıyasla şeylerin hakikatinin asıl koruyucusu olduğu saptanmış ve yalnızca sanatın dirimsel varlığından hareketle bu olanağın kurulabileceği gösterilmiştir.

## 4. Tezin konusu

Bu tez dört bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde Heidegger'in *Fenomenolojinin* anlamı ve geleneksel *fenomen* anlayışının eleştirisine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra Heidegger'in ele aldığı şekliyle, neden *fenomen* anlayışının sıradan *fenomen* anlayışına uymadığı ve *fenomenolojinin* yöntem olarak neden Hermeneutik yöntemi kullanılması gerektiği açıklanmıştır.<sup>2</sup> Buna bağlı olarak kuramsal birlikten değil *fenomenin* kendisinden hareketle Varlık sorusu ortaya konmuştur.

Tezin ikinci bölümünde Varlık'ın incelenmesindeki yolda krize sebep olan yer saptanmaya çalışılmıştır. Varlık sorusunun önemi ve neden bu soruya tekrar geri dönülmesi gerektiği tartışılmıştır.<sup>3</sup> Varlık sorusunun önceliği tartışıldıktan sonra Heidegger'in, kendi

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Bir Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 53.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 38.

<sup>3</sup> Heidegger, 2008, s. 2.

var-oluşu yoluyla Varlık'ın yorumlayıcısı olarak gördüğü, *Dasein*'in<sup>4</sup> var oluş biçimleri tartışılmıştır. Onun “dünya-içinde-var-olan”<sup>5</sup> olarak Varlıkla kurduğu ilişki ve zamansal karakteri ön plana çıkarılmıştır.

Tezin üçüncü bölümündeysen Heidegger'in ‘Teknik’in özüyle ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölümde Heidegger tarafından ortaya çıkarılmış olan teknik sözcüğünün Greklere dayanan geniş anlamı araştırılmış ve bu sözcüğün zamanla nasıl bir dönüşüme uğradığı gösterilmiştir. Bunun yanı sıra, Varlık kendisini dilde açtığından ve orada barınıp, korunduğundan sözcüklerin geniş anlamları titizlikle gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>6</sup> Ona göre araçsallık teknolojisinin ne anlama geldiği ve araçsallığın şeylerin kendi kendisinde öyle bir var-olan olarak açığa çıkmasının önüne geçmiş olduğu; aynı zamanda şeylerin asli değerini unutturmuş olduğu düşüncesi üzerinde durulmuştur.<sup>7</sup>

Tezin dördüncü bölümündeysen Heidegger'in sanatın özüne ilişkin düşüncelerine yer verilmiştir. Heidegger'in yeniden Antik Yunan'a yüzünü dönmesi yoluyla eriştiği araçsallık teknolojisinin unutturduğu şeylerin hakikatının ‘*poiesis* olarak sanatta ortaya çıkması’ düşüncesi üzerinde durulmuştur. Burada Heidegger'in sözünü ettiği dünya ve yeryüzü arasındaki gerilimli birliğin ve ona göre bu gerilimden kendisine hakikat konmuş<sup>8</sup> olarak meydana gelmiş olan sanat eserinin gerçek değeri gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak bunu yaparken bilimlerde olduğu gibi hakikatin tam bir kesinlikte açılması anlamının dışında olan hakikatin kendini gizleyen olarak ortaya çıkmasındaki ayırım ortaya konmuştur. Bu ayırmadan hareketle Heidegger'in düşüncelerine dayandırılarak gizlenmenin de hep gizli kalma anlamına gelmediği konusu temellendirilmeye çalışılmıştır.

Heidegger'in yorumuyla özellikle de sanatı şeylerin açıklığında görmesinin kaynağının sanatın Varlık'ı yalnızca seyirci ya da eşlikçi olarak açığa çıkarması ve bu yolda bilimsel düşünceyle ayrışması konusuna önemle vurgu yapılmıştır. Böylece sanatın şeylerin kendi yolunda açığa çıkmasına ‘onlara müdahale etmeden’ izin vermesinin, Varlık'ın araştırılmasında daha elzem bir yol olduğu gösterilmiştir. Özellikle de şiir sanatı Varlık'ın

---

<sup>4</sup> Heidegger, 2008, s. 45.

<sup>5</sup> Heidegger, 2008, s. 55.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2007, s. 115.

<sup>7</sup> Heidegger, 1998, s. 72.

<sup>8</sup> Heidegger, 2007, s. 68.

tutunduğu yerde kendisini gösterdiğinden, Heidegger felsefesinde Őirin nemi ve neden Şiir? Sorusunun yanıtı aranmıŐtır.<sup>9</sup> Sonuçta Heidegger felsefesi ışığında Varlık'ı araştırmada belki de en saf ya da temiz olarak nitelendirebileceğimiz yolun sanatsal düşünce olduğu gösterilmiştir.



---

<sup>9</sup> Heidegger, 2007, s. 71.

# 1. BÖLÜM

## YÖNTEM

### 1.1. FENOMENOLOJİNİN İMKÂNI

#### 1.1.2. Heidegger'in *Fenomenoloji Tarihini Bozma Ödevi*

Bilindiği üzere Martin Heidegger hocası olan Edmund Husserl'in *fenomenolojisi*nden etkilenmiş ve *fenomenolojiyi* (ed. "görüngü bilim"<sup>10</sup>) 'Var oluyor olmak ne demektir?' sorusu bağlamında değerlendirmiştir. Heidegger'in *fenomenoloji* yorumu, onun felsefesi bakımından güçlü bir yer işgal eder, hatta Batı Felsefesinin metafiziksel olma özelliğinin ortadan kalkması için Varlık sorusuyla birlikte düşünülmesi gereken bir yöntem olarak da değerlendirilebilir. Yöntemin kendisi nesneye yalnızca 'nedir?' (Platondan itibaren bu soru epistemolojik bir soru olduğundan, soru şudur gibi kesin bir yanıt gerektirir.) sorusunun değil 'nasıl?' sorusunun yönlendirilmesiyle oluşturulmuştur.<sup>11</sup> Heidegger'in fenomenoloji yorumu Husserl'in Fenomenoloji yorumundan izler taşısa da; onun fenomenoloji anlayışının daha işlevsel<sup>12</sup> bir çözüm önerisi olduğu söylenebilir. Çünkü "Dasein'a ait olan logos'u, *hermeneuein* niteliğine sahiptir."<sup>13</sup>

İlk bakışta yöntemin kendi içerisinde çelişkili olduğu söylenebilir. Aradaki çelişkiyi anlayabilmek için öncelikle Hermeneutik'ten kastımızın ne olduğuna bakmamız gerekir. Hermeneutik kelimesi köken olarak Antik Yunan yarı Tanrısı olan Hermes'e dayanmaktadır. Hermes Olympos'lu Tanrılar ile insanların iletişime girmesini sağlayan bir aracıdır. Çünkü Tanrılar ile insanların dili birbiriyle özdeş olmadığından Tanrıların buyrukları aktarılırken insana özgü bir şekilde yorumlanmayı ve anlaşılır kılmayı gerektirdiğinden bu aracılık yorumlama yapmayı gerektirir. İşte bu nedenle Hermeneutik bilimi, olgular ile insan arasında kurulan bağın yorumlanması şeklinde düşünülebilir. Oysaki *fenomenoloji* olguların "kendini göster[mesi]"<sup>14</sup> olarak düşünülür. Ancak olguların kendilerini anlamak için insansal bir tutum göstermek gerektiğinden; Heidegger tarafından Hermeneutik bir düşünme biçimi, yol

<sup>10</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984, s. 70.

<sup>11</sup> Heidegger, 2008, s. 28.

<sup>12</sup> Buradaki işlevsellik, işe yararlık olarak değil daha çok *fenomen* anlayışına uygunluk açısından değerlendirilmelidir.

<sup>13</sup> Heidegger, 2008, s.38.

<sup>14</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

gösterici olarak belirlenmiştir. Bunu anlayabilmek için ise öncelikle *Fenomenoloji* kavramının Heidegger yorumunu detaylı bir şekilde incelemek gerekmektedir.

### 1.1.3. *Fenomen Kavramının İncelenmesi*

*Fenomenoloji* Husserl'den önce de kullanılan bir kavramdır ancak, her filozof bu kavramı ayrı ayrı yorumlamıştır. Kant bu kavramı “algılanan görüngüler öğretisi”<sup>15</sup> olarak anlar. Yani ona göre *fenomenler* algıladıklarımızdır. Hegel ise Kant'tan farklı olarak *fenomenolojiyi* “Eyitişimsel gelişmesi içinde bilincin geçirdiği evrelerin fizikötesi açısından ortaya konuluşu”<sup>16</sup> olarak alır. Yani, Hegel *fenomenin* varlığını diyalektik sürece dayandırır çünkü Saltık kendisini hem insan tininde hem de doğada açar. Ancak Heidegger'de durum bunlardan farklıdır.

*Fenomen* (“görüngü”<sup>17</sup>) kavramı Eski Yunan'dan (“*phainomenon*”<sup>18</sup>) günümüze kadar gelen “kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan”<sup>19</sup> anlamına gelen bir kavramdır. Bu kavram da “*phainesthai*”<sup>20</sup> sözcüğünden türetilmiştir. “*Phaino* gün yüzüne çıkarma”<sup>21</sup> *pha-* kökü de “*phos* sözcüğündeki gibi ışık, aydınlık; yani içinde bir şeyi kendini belli edebileceği, kendinde görünür kılabileceği şey”<sup>22</sup> anlamına gelmektedir. Bu bakımdan *fenomen* kavramı için “(...) kendini- kendinde- gösteren, ayan olan.”<sup>23</sup> denilebilir diyor Heidegger. Yunanlılar için bu kavram “var-olan”<sup>24</sup> anlamına gelmektedir. Bu kısımda Heidegger var-olanın kendisini başka bir tarzda da gösterebileceğine dikkat çekmektedir. Yani var-olan tek bir tarzda çıkmaz karşımıza, bu bakımdan bizi yanıltabilir ve onun bu özelliğine “zevahir”<sup>25</sup> adı verilir. Dolayısıyla Yunanca'da *fenomen* kavramı bu anlamıyla birlikte de düşünülür. *Zevahir*<sup>26</sup> kavramı aynı zamanda şöyle bir yanılsamaya yol açar: eğer bir *fenomen* kendisini gösterme yetisine ya da gücüne sahipse, kendisini olduğu gibi göstermeme ya da bir başka

---

<sup>15</sup> Akarsu, 1984, s. 78.

<sup>16</sup> Akarsu, 1984, s. 78.

<sup>17</sup> Akarsu, 1984, s. 70.

<sup>18</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>19</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>20</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>21</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>22</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>23</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>24</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>25</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>26</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

şeymiş gibi gösterme gücüne de sahip olmalıdır.<sup>27</sup> “Phainomenon”<sup>28</sup>, *pha-* kökünden dolayı aydınlık olma anlamını taşır yani kavram kendi içinde bu anlama zaten sahiptir, zevahir<sup>29</sup> olma anlamıysa birinci anlamda anlam kazanır.

Kendini göstermedeki görünümün nasıl meydana geldiğini bir örnekle açıklayalım. Böbrek taşı rahatsızlığına yakalanan bir kimse belinin ağrıdığından, titreme mide bulantısı yaşadığından şikâyetçidir. Bu şikâyetler hastalığın kendisine işaret eder ancak tümüyle hastalığın kendisi değildir. Bu, hastalığın kendisini açığa kavuşturma tarzıdır. Kişi bu sinyaller olmadan hasta olduğunun bilincine varamaz, ancak bu sinyaller olsa bile hastalığın ne olduğuna dair bir fikri yoktur. Yani kendisini göstermeyen bir şey (hastalık) kendisini gösteren (sinyaller) aracılığıyla kendisini açığa kavuşturur. “O halde görünüm *kendini göstermemek*’tir.”<sup>30</sup> Buradaki kendisini göstermeme onun kendisini göstermekten yoksun olduğu anlamına gelmez çünkü eğer bir şey kendisini göstermekten yoksunsa bu onun hiçbir görünüşle beliremeyeceği anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Bu nedenle Heidegger *fenomen* kavramını ayan olma anlamının üstüne çöreklenen zevahir olma anlamından ayırır. *Fenomene* ilişkin semboller ya da ona işaret eden şeyler temelini bu görünüşten alırlar. Yani hastalığa işaret eden bütün olgular birbirine benzemese de hastalığın kendisine işaret etmeleri bakımından onlar aynı şeyin farklı türden ortaya çıkışlarıdır. O halde görünüm “ (...) bir şeyin, kendini gösteren aracılığıyla kendini *beyan* etmesidir.”<sup>32</sup> Heidegger “görünüm”<sup>33</sup> kavramının kendi içindeki anlam bulanıklığını temel olarak dört anlamdan yola çıkarak açıklamaya çalışır:

**1) Görünüm kendini göstermeme demekse<sup>34</sup>;**

Görünümün bu anlamı kendini kendisi olmayan yoluyla bildirmesi demektir.

**2) Görünüm bildirenin kendisiyse<sup>35</sup>;**

---

<sup>27</sup> Heidegger, 2008, s.29.

<sup>28</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>29</sup> Heidegger, 2008, s. 29.

<sup>30</sup> Heidegger, 2008, s. 30.

<sup>31</sup> Heidegger, 2008, s. 30.

<sup>32</sup> Heidegger, 2008, s. 30.

<sup>33</sup> Heidegger, 2008, s. 30.

<sup>34</sup> Heidegger, 2008, s. 30.

<sup>35</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

Bu durumda kendisini gösteren (duyuran) kendisini göstermeyi göstermiş olur. Başkaca bir ifadeyle duyuran yani kendisini göstermeyen kendisini gösterene işaret etmesi anlamına gelir.<sup>36</sup>

**3) Görünüm asli anlamda fenomenin kendisiyse<sup>37</sup>;**

Bu durumda görünüm, gerçek anlamda kendisini gösteren anlamına gelmiş olur.

**4) Görünüm kendisini bildirenin, kendisini gösterirken ayan (açık, belli) olmayana işaret etmesi demekse<sup>38</sup>;**

Bu durumda ortaya çıkan görünüm kendisi açık ya da belirtik olmayandan çıkacağından görünümün kendisini oluşturan öz de belirtik olmayacaktır. Öyleyse ortaya çıkan görünümün gerçek bir temeli olmayacaktır.<sup>39</sup>

Eğer bir şey o şeyin kendisini işaret eden olarak meydana geliyorsa onda o görünümün gerçek temeli vuku bulmuyor demektir. Tam da bu yüzden görünüm gerçek temelini karanlıkta bırakır. Bu yanıltıcı görünüm, görünümün gerçek temeline işaret etmediğinden yani belirtik olmayana işaret ettiğinden ortaya çıkan görünümün kendisi zevahir değildir.<sup>40</sup> Heidegger, Kant *fenomen* kavramını bu ikili ilişki içerisinde anlamaktadır diye düşünür. O, Kant'ı *fenomen* kavramını kapatıcı görünüm olma anlamında kullandığı için eleştirir. Bu eleştiriye göre Kant'ta deneyim yoluyla anlaşılabilen nesnenin görüntüsü *fenomenin* saf görüntüsüne işaret etmez.<sup>41</sup> Kant burada Skolastik felsefe ve belirli yönleriyle onu takip eden Kartezyen felsefeden farklı olarak nesnel gerçeklikle şeylerin mümkün hakikati arasında bir ayrım yapar. Skolastik ve Kartezyen felsefenin anlayışına göre, nesnel gerçeklik deneyimin bize sağlamış olduğu bilgi ile uyum içerisindedir. Fakat Kant bu düşünceyi tersine çevirir.<sup>42</sup> Kant'a göre *a priori* yargıları salt deneyimden çıkaramayız, saf görü formları olan uzay ve zaman bu türden formlardır. Bu türden formlar

---

<sup>36</sup> Burada bir şey aracılığıyla (sinayaller) kendini duyuran anlamı vardır. Heidegger burada görünümü şu üçlü anlamada kullanır: Duyuran, kendisini kendisinde gösteren ve meydana gelen. Martin Heidegger, *Being And Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers, UK, 1962, p. 52.

<sup>37</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

<sup>38</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

<sup>39</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

<sup>40</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

<sup>41</sup> Heidegger, 2008, s. 32.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Indiana University Press, USA, 1982, p.38.

algılamayı öncelerler çünkü uzayda ya da zamanda olmayan bir nesne düşünülemez. Bu nedenle bu türden görü formları nesne ile uygunluk ilişkisi içerisinde düşünülemez bu formlar yalnızca öznedede verilir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Heidegger Kant'ın öznellik olarak adlandırdığı şeyin temelini Skolastikler için *Hupokeimenon*'a ("her türlü söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın zaten hep mevcut olan *zemini*"<sup>44</sup>) dayandığını temellendirmeye çalışmıştır.<sup>45</sup>

Eğer *fenomenin* vuku bulan görünüşü zevahire dönüşebiliyorsa bu durumda *fenomenin* kendisi de zevahire dönüşebilir diye düşünür Heidegger. "Örneğin belirli ışıklandırma koşulları alanda birisinin yüzü kızarmış gibi görünebilir ve bu kızarıklık [31] sanki ateşin mevcut olduğuna işaret edebilir ve bu da organizmada sanki bir arazın bulunduğu delalet edebilir."<sup>46</sup> Yani aslında organizma sorunlu bir yapıya sahip değilken, yanıtıcı bir ışıklandırma yoluyla görünüş sorunlu olabilir. Görünüşün sorunlu olduğu düşünülebiliyorsa organizmanın da sorunlu olduğu düşünülebilir. "Demek ki, *fenomen* (yani kendini-kendinde-gösteren), bir şeyin müstesna bir rast gelme minvali demektir. Öte yandan *görünüm* ise, varolanın kendisinde bulunan ve var olan bir imleme rabıtasıdır."<sup>47</sup> Yani zevahir ve salt görünüm anlamında olan görünüm, bunların her ikisi de *fenomenin* kendisinde temellenmektedir. Çünkü *fenomen* ancak kendini kendinde gösteren olduğunda belirli bir tarzda olan görünüm onu imleyebilir.<sup>48</sup> Bu bakımdan *fenomen* kendini kendinde gösteren olarak anlaşıldığında zevahir, görünüm, "salt görünüm"<sup>49</sup> gibi kavramların yarattığı anlam bulanıklığı ortadan kalkacaktır.

Kant'ta olduğu gibi *fenomen* kavramını deneyimlerimiz yoluyla elde ettiğimiz görümler olarak anlarsak; bu durumda "formal fenomen"<sup>50</sup> kavramını elde etmiş oluruz ki bu öylesine ya da derinliksiz bir *fenomen* anlayışı gerektirir. Ancak bu *fenomen* anlayışı, *fenomen* kavramının var-olanın kendisi mi yoksa onun var-oluş-tarzi mi olduğunu açık bir

---

<sup>43</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 53. (Ayrıca bkz. Kant, 1993, s. 56.)

<sup>44</sup> Heidegger, 2008, s. 35.

<sup>45</sup> Heidegger, 1982, s. 38. (ayrıca bkz. s. 78.)

<sup>46</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

<sup>47</sup> Heidegger, 2008, s. 31-32.

<sup>48</sup> Heidegger, 2008, s. 31-32.

<sup>49</sup> Heidegger, 2008, s. 31.

<sup>50</sup> Heidegger, 2008, s. 32.

şekilde ortaya koymaz. Kant'ın ortaya atmış olduğu *fenomen* kavramı, bir *fenomenin* ilk olarak görünen ancak onun salt görüntüsüne işaret etmediği gibi ışığın yanıtmasında olduğu gibi salt görünümün kendisine dönüşebilirler.

Heidegger Kant'ın kullandığı *fenomen* kavramını şu şekilde tanımlar:

Alelade anlamıyla fenomen demek olan görünümde hep öncesel ve refakat edici biçimde (ama hiç tematik olmayarak) kendini zaten gösterenler, kendini tematik olarak gösterenler haline dönüştürülebilir ki, söz konusu kendini-böylece-kendinde-gösterenler (“görü formları”), fenomenolojinin fenomenleri olurlar.<sup>51</sup>

Yani, Kant'ın *fenomen* anlayışı bakımından onun aşkınsal olarak nitelendirdiği zaman ve mekan kendisini fenomende öylece gösteriyorsa bu durumda o “transendental”<sup>52</sup> olarak ideal olan değil, *fenomenin* kendisine dönüşecektir. Başkaca bir deyişle eğer *fenomen* insan zihninin görü formlarında (uzay ve zamanda) kendisini kendinde olduğu şekliyle göstermiyorsa bu haliyle o *fenomenin* hakiki bir temelini olduğundan söz edilemez (zevahir).

Heidegger daha sonra fenomenoloji biliminin nasıl *fenomenlerin* bilimi olduğunu ortaya koymak için *logos* kavramını kronolojik bakımdan bir incelemeye tabi tutar.

#### 1.1.4. *Fenomenolojinin Anlamı*

Heidegger *fenomen* ve “logos”<sup>53</sup> sözcüğü arasındaki etkileşimden hareketle fenomenolojiyi, kendisini kendisinde gösteren (*fenomen*) aracılığıyla üzerinde konuşulanan (*fenomenin*) açığa çıkarılması olarak tanımlar. Bu anlamda *fenomenoloji* şeylerin doğrudan kendisini gösterdiği biçimiyle açığa çıkarılması olarak düşünülmelidir.<sup>54</sup> Dolayısıyla *fenomenoloji* araştırma nesnesine ilişkin herhangi bir adlandırma ya da onları herhangi bir paradigmatik düzenin içerisine dâhil etme amacı taşımaz. Bu nedenle Heidegger'in görüşüne göre *fenomenoloji*, Varlık'a ilişkin araştırmadaki en uygun yöntem olarak ele alınır.

<sup>51</sup> Heidegger, 2008, s. 32.

<sup>52</sup> Heidegger, 2008, s. 32.

<sup>53</sup>“(…) Eski Yunanca'da “akılla kavrama”yı bildiren *leg* kökünden gelen “önemli bir şey söylemek” anlamındaki *legein*'den türetilmiş sözcük. Antik Yunan'da yalın ilk anlamı “söz” olan *logos*, İlkçağ Yunan felsefesinde bilim, akıl (us); düşünce, düşünme yetisi, uslamlama, temellendirme, kanıt, sav, önerme; açıklama, tanım, neden (gerekçe), anlam; söylem, tartışma; yasa, evren yasası ve orantı türünden (...)” pek çok anlama sahiptir. (Abdülbaki Güçlü- Serkan Uzun- Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara, 2003, s. 899) Ancak Heidegger'e göre söz olarak *logos*'un asli anlamı “sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyan”dır. (bkz. Heidegger, 2008, s. 34.).

<sup>54</sup> Heidegger, 2008, s.33.

Heidegger açısından, *fenomenlere* ilişkin bilim yine onlara ilişkin bütün tartışmaların açık kanıtlarının gösterilmesi yoluyla oluşur. Bu bakımdan “betimleyici fenomenoloji”<sup>55</sup> terimi de *formal fenomen* terimiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Ama aslında bu terim yeniden bir yanlış anlamaya sebep olur çünkü tanımı gereği bu terim nesnelere tartışmasız olan bir kesinlikte açıklamak ister. Yani üzerinde konuşulanı sabit anlamların dışında kalan (belirsizlik içinde olan ya da teşhir edici olmayan) tüm anlamlardan soyutlamış olur.<sup>56</sup> Bu bakımdan *formal fenomen* kavramı kendisini kendisinde gösterenin rast gelme biçimi içerisinde her belirişine *fenomen* adını vermeyi olanaklı kılar.<sup>57</sup> Ancak Heidegger, *fenomen* kavramının yüzeysel olarak ele alınmış ve tam anlamıyla üzerine düşünülmemiş bir kavram olduğunu ifade eder. Bu nedenle *fenomenolojiyi* bu sıradanlıktan kurtarmak gerekmektedir. Bu yolda bir eksen belirlemeyi sağlayacak olan sorular şunlardır: “Bu kavramın, alelade *fenomen* kavramından farkı nedir? Fenomenolojinin “gösterime açacağı” şey nedir? Ayırt edici anlamda “fenomen” olarak isimlendirilecek olan şey nedir? Özü gereği *açık biçimde* teşhir edilmenin *zorunlu* teması olacak olan nedir?”<sup>58</sup>

Hiç kuşkusuz ki alelade *fenomen* kavramından daha derinlikli olarak anlaşılabilir olan ve üzerinde konuşulanın kendini göstermesindeki *fundamental* olan şey; kendini gösterendeki ve aynı zamanda onun anlamını en nihayetinde onun temelini oluşturan kendini göstermeyen saklayan, örten ya da koruyan şeydir. Bu şey herhangi bir ontik varlık minvali değil var-olanın varlığıdır.<sup>59</sup> İşte Varlık sorusunun unutulmuşluğu bu örtmenin kendisini uzunca bir süre muhafaza etmesinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda sözü geçen anlamıyla yani kendisini kendisinde göstereni dolaylımsız bir şekilde açığa çıkarmayı hedefleyen bir bilim olarak *fenomenoloji fenomenleri* konu edinir. Bu bakımdan *fenomenoloji* Varlık’ın örtüsünü kaldırmak için kullanılacak en uygun yöntem olacaktır. Heidegger’e göre “*Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür.*”<sup>60</sup> *Fenomenoloji* esas olarak kendini kendinde gösterenin ya da var-olanın varlığını konu edinir; bu var olanın varlık minvali ya

---

<sup>55</sup> Heidegger, 2008, s. 36.

<sup>56</sup> Heidegger, 2008, s. 36.

<sup>57</sup> Heidegger, 2008, s. 36.

<sup>58</sup> Heidegger, 2008, s. 36.

<sup>59</sup> Heidegger, 2008, s. 36.

<sup>60</sup> Heidegger, 2008, s. 36.

da çeşidi anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Buradaki gösterme zevahir anlamına gelir. Ya da hiçbir zaman var olanın arkasında duran ve hiçbir şekilde kendisini göstermeyen demek de değildir.

Bir *fenomenin* örtülü olması birkaç türden meydana gelebilir diyor Heidegger. Bunlardan ilki bir *fenomenin* kendisini saklaması ya da henüz keşfedilmiş olmaması anlamındaki “örtülülük”<sup>62</sup>tür.<sup>63</sup> Bu örtülülük çeşidinde böyle bir *fenomen* olduğuyla ilgili ne bir bilgiye sahibizdir ne de değilizdir. Çünkü böyle bir *fenomenin* varlığından haberdar değilizdir ancak bu hiçbir zaman haberdar olmayacağımız anlamına gelmez, *fenomenin* varlığı yalnızca o *fenomenin* keşfiyle ilişkilidir. Örtülülüğün ikinci anlamıysa “gömülü olma”<sup>64</sup> bakımından örtülü değildir. Bir şeyin gömülü olması demek o şeyin mevcudiyeti hakkında bilgiye sahip olmak yani onu önceden keşfetmiş olmak demektir. Ancak tam olarak gömülü olma, daha önceden keşfedilmiş olanın tekrardan örtük hale gelmesidir. Bir zamanlar keşfedilmiş olan ve daha sonra tekrar örtülü halen gelen şey daha sonraları görünür olabilir ancak bu bir zevahirdir.<sup>65</sup> Çünkü tekrar görünüme gelen şey başka türlü kendisini gösterebilir ya da başka bir varlık minvaliyle görünüme gelebilir ki bu bakımdan o zevahirdir. Heidegger için *fenomenin* varlığı üzerine çöreklenen bu zevahir türü en tehlikeli olanıdır. Buradaki yanıltıcı görünüşü fark etmek oldukça zordur çünkü onlar sistemli bir bütün içerisinde kendilerini haklarında kuşku duyulmayacak şekilde açılmış gibi gösterebilirler. Böylece onlar, onlardan türemiş olan şeylere aldatıcı bir şekilde eşlik eder ve onlara kaynaklık ederler.<sup>66</sup>

Örtülülük temelde iki biçimde ortaya çıkar: Bunlardan ilki tesadüfi olarak ortaya çıkan ikincisiyse zorunlu olarak ortaya çıkan yani keşfedilen *fenomenin* varlığı üzerinde temellenen örtülülüktür. *Fenomene* ilişkin *fenomenolojinin* her ön kavramı dilsel olarak aktarıldığından yozlaşma ihtimalini kendi içinde barındırmaktadır.<sup>67</sup> Böylece bu kavramların içi boşalmakta ve havada asılı kalmaktadırlar. Heidegger bu anlamda Fenomenolojinin kendisini zorunlu olarak eleştiriye tabi tutması gerektiğini düşünür. En nihayetinde

---

<sup>61</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

<sup>62</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

<sup>63</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

<sup>64</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

<sup>65</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

<sup>66</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

<sup>67</sup> Heidegger, 2008, s. 37.

“fenomenal”<sup>68</sup> sözcüğü ile “fenomenolojik”<sup>69</sup> sözcüğünü tanımlamak mümkün hale gelmektedir. O halde:

- 1) **Fenomenal:** *Fenomenin* rast gelme türü içindeki açık olan ve açık hale getirilebilen şeydir.<sup>70</sup>
- 2) **Fenomenolojik:** Kendisini kendisinde gösterendeki açığa çıkarma esnasındaki ona ait olan şeyler ve araştırma sırasında kullanılan terminolojidir.<sup>71</sup>

*Fenomen* her zaman varlığın var-oluş koşuludur, varlık da herhangi bir var-olanın varlığıdır bu bakımdan var-olanın varlığını açığa çıkarmak var-olanın kendisini ileri sürmesi yoluyla oluşur. Bu ileri sürme var-olana ait olan kendini açığa çıkarma minvali içinde onun öylece var-oluş tarzı ona ilişkin analitik incelemeyi önceden çerçevelemiş bulunmaktadır.<sup>72</sup> Bu bakımdan sıradan *fenomen* kavramı bu noktada önem kazanmaktadır. *Fenomenoloji* ise “var olanların varlığının bilimi”<sup>73</sup> olduğundan var-olan kendisini açıklayamayacağından onu araştırarak ve keşfedecek olan bir “ontolojik-ontik”<sup>74</sup> var-olana ihtiyaç duyar ki bu varlık *Dasein*<sup>75</sup> dan başka bir şey değildir. *Dasein* burada Varlık’ı yorumlayacak olandır ki bu *fenomenolojik* yorumda –var-olanın hakikatini ortaya çıkarma ve onun örtüsünü kaldırma anlamında- *logos* iş görmektedir. Bu, söz yani *logos* hermeneutik bir karaktere sahiptir çünkü *Dasein* var-olanın varlığını kendi belirsiz varlık anlayışına göre yorumlar. *Dasein* hiçbir zaman kendi var-oluşundan ayrı bir varlık olarak düşünülmez. Bu nedenle onun var-olana ilişkin bu yorumu “kelimenin asli anlamıyla hermenötiktir, yani tefsir etme işiyle alakalıdır.”<sup>76</sup>

Dolayısıyla *Varlık*’ın anlamına ilişkin soru da en “evrensel”<sup>77</sup> soru olma niteliği taşımaktadır ve bu soru *Dasein*’in kendi üzerinden *Varlık*’ı yorumlaması bakımından ayırt

---

<sup>68</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>69</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>70</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>71</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>72</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>73</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>74</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>75</sup> Heidegger burada *Dasein* kavramını türe dayanan insandan farklı bir anlamda kullanır, ‘da’ burada (*to be here/ to be there*), ‘sein’ (*to be*) olmak anlamına gelir ve *Dasein* burada olan anlamını kazanır. (Michael Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 22.)

<sup>76</sup> Heidegger, 2008, s. 38.

<sup>77</sup> Heidegger, 2008, s. 39.

edilebilir hale gelecektir. *Dasein* bu yorumunu hermeneutik yoluyla ortaya koyacağından onun *Varlık*'a ilişkin yorumu "tarihsel"<sup>78</sup>dir. Tarihsel olan zamansal olanla aynı zeminde bulunduğundan; zamanın açığa çıkarılması *Varlık*'ın evrensel karakterinin ufkunun belirlenmesinde ön koşul olacaktır. Ancak ondan önce *Varlık*'a ilişkin soruyu neden dikkate almamız gerektiğini açıklamak, *Dasein*'in bu araştırmadaki önemini anlamamız bakımından gereklidir. Bu nedenle Heidegger'in *Varlık*'a ilişkin soruşturmasını ve onun temel yapısını incelemek öncelikli hedefimiz olacaktır.



---

<sup>78</sup> Heidegger, 2008, s. 40.

## 2. BÖLÜM

### MARTIN HEIDEGGER'DE VARLIK PROBLEMİNE GİRİŞ

#### 2.1. VARLIK'IN SERÜVENİ

##### 2.1.1. Varlık Sorusunun Önceliği

Martin Heidegger'in teknolojinin özüne ilişkin düşüncelerini incelemeye başlamadan önce Heidegger felsefesinin temel kavramları üzerinde durulması elzemdir. Çünkü Heidegger kavramları, çok anlamlılıklarından hareketle kullanmaya özen göstermiştir. Bu nedenle eğer Heidegger felsefesini anlamak istiyorsak; kavramları titizlikle incelemek ve kavramları metnin bağlamı içerisinde 'zengin anlamlılıkları ile birlikte' anlamak gerekmektedir. Bunun dışında, her felsefi metin incelemesinde olduğu gibi Heidegger'in metinlerini incelerken kullanılacak yöntem Hermeneutik yöntem olmalıdır. Bu nedenle, tekniğin özüne ilişkin soruşturmayı ele almadan önce Heidegger'in Varlık felsefesine<sup>79</sup> giriş yapmak zorunludur.

Heidegger için var-oluş bir süreci ifade eder ve Heidegger var-oluş sorusunu sürece yönelik olarak sorar. Bunun nedeniyse; Varlık'ın durağan ya da havada öylece asılı duran içi boş bir kavram olmamasıdır, çünkü Varlık zaman ile birlikte vardır. 'Bir insanın var-oluş sorusunu sorması zorunlu mudur?' Elbette ki hayır! Bir insan bu soruya yönelmeden ya da bunu hiç düşünmeden de hayatını idame ettirebilir. O halde, 'Varoluş sorusunu sormaya neden gereksinim duyarız?' İnsanı var-oluş sorusuna yönlendiren şey insanın kendi var-oluşu temelinde -belirsiz de olsa- var-oluşa ilişkin farkındalığıdır. Bilme eğer nesneye ya da nesnelere arasındaki ilişkiye yönelik bir bilme ise bunun için pragmatik ölçüde bilimsel yöntem yardımıyla nesneye ilişkin bilgimizi genişletebiliriz. Ancak Heidegger kişinin, kendisini bilmeye yöneldiğinde, egoya ilişkin bilme öne konulan<sup>80</sup> olarak gerçekleşiyorsa bunun yanlış bir bilme biçimi olduğu üzerinde kafa yorar. Çünkü bu, var-oluş sorusuna ilişkin cevabı engelleyen bir bilme biçimidir. Örneğin, pozitivist görüşe sahip olan bir kimse insanın

<sup>79</sup> Buradaki kavram Heidegger'in Varlık felsefesi kurması anlamında değil; Varlık'a ilişkin sistemli bir ön kavrayış geliştirmesi bakımından kullanılmıştır.

<sup>80</sup> Ufuk Yalıtırlı, "Pozitivizmin Hermeneutik Sınırları", Asos'ta Felsefe Günleri, <https://www.youtube.com/watch?v=4BstggpPjas&list=PL42oFb4iYcS5xhvZQiNkqI3EO9C6YpBok&index=2> (3 Ağustos 2015)

bilimsel teknik yoluyla anlaşılabilmesi iddiasında bulunabilir. Buna göre teknolojinin de yardımıyla yapay zekâlar üretilebileceğini ve bu yolla da yapay bir şairin, edebiyatçının ya da ressamın oluşturulabileceğini söyleyebilir. Ancak bu Heidegger için asılsız ve gerçeklikten olabildiğine uzaktır. Çünkü yapay bir şairin oluşturulabilmesi için geçmişte, şimdi ve gelecekteki bütün şairlerin olası bütün koşullarının bilinebilir ya da hesaplanabilir olması gerekir. Nedensellik yoluyla bilinebilir olan geleceğe kendisini dayatır ancak David Hume'un da dediği gibi bu zihnin inanca doğru uzanan bir alışkanlığından ibarettir.<sup>81</sup> Aynı zamanda bir makine belirli olasılıkların kurulması yoluyla oluşur, böylesi bir yapay zekânın geçmişten bugüne kadar gelen büyük şairlerin bütün duygu durumu ve zihnini kullanma biçimine göre oluşturmuş olduğu varsayılsa bile; bu durumda bu makinanın insana ait bütün haz alma biçimlerinin bilgisine sahip olması gerekir. Ancak bir insanın ne yoluyla uygulanacağı nasıl hesaplanabilir? Böyle bir araştırma biçimi muhakkak diğer olası durumları dışarıda bırakacaktır. Dolayısıyla bilimsel yöntem ne kadar gelişmiş olursa olsun var-oluyor olmanın ne demek olduğunu araştırmak için yeterli bir yöntem değildir.

Heidegger Platon'dan bu yana Varlık sorusunun unutulduğunu ve yeniden ele alınması gerektiğini düşünür. Ona göre bu sorunun unutulmasının nedeniyse Platon ve Aristoteles'in Varlık'ı incelerken yapmış oldukları bir yöntem hatasıdır. Bu durumda "Varlık"<sup>82</sup> sorusunu sorarken kullanılacak yöntem *ontik* değil *ontolojik* yöntem olacaktır. Varlık'ın neden *ontik* bir incelemeye tabi olamayacağını temel olarak üç dogmadan yola çıkarak anlamak mümkündür.

"Varlık", kavramların en tümeli ve boş olanıdır."<sup>83</sup> dogmalardan ilki budur. Bu, Aristoteles'in varlık kategorisini kategorilerin en tepesine yerleştirmesinden dolayı yapmış olduğu bir hatadır. Eğer Varlık kavramı boş ise bu aynı zamanda onun bir şey içermediği anlamına gelir ancak; Varlık tüm var olanları kapsıyorsa onun bir anlamının olması gerekmektedir. Heidegger'in Aristoteles'e itirazı şudur; Varlık'ın hem tümel olan hem de cins ya da tür olmayıp cinslere ya da türlere anlam verdiği düşünülemez, dolayısıyla

---

<sup>81</sup> Daha geniş bilgi için bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, 1976, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 37-39

<sup>82</sup> Heidegger, 2008, s. 1.

<sup>83</sup> Heidegger, 2008, s. 1.

Varlık'ın evrensel olması demek ya da Varlık'ın tümel bir birliği ifade ediyor olması demek Varlık'ın anlamının kendiliğinden açık olması demek değildir. Hâlbuki Heidegger için, Varlık kavramların en kapalı ya da karanlıkta kalmış olanıdır.<sup>84</sup>

““Varlık” kavramı tanımlanamaz”<sup>85</sup> ise ikinci dogmadır. Bu, Varlık kavramını tanımlayabilmek için Varlık kavramından daha kapsamlı cins ve türlerin olması gerektiği anlamına gelir ki, böyle bir cins ya da tür olamaz çünkü Varlık tüm kategorilerin en tepesinde yer alır yani tùmeldir. Varlık böyle açıklanamayacağı gibi tikel var-olanlardan hareketle de anlaşılabilir. Çünkü o “varolan gibisinden bir şey değildir.”<sup>86</sup> Dolayısıyla mantıksal yöntemi kullanarak yani tümevarımı kullanarak Varlık'ın kendisi anlaşılabilir. Ancak, bu Varlık'a ilişkin sorunun sorulamayacağı anlamına gelmez. Çünkü eğer Varlık'ın bir anlamı yoksa – Varlık'ın cins ve türleri kapsayıcı niteliği göz önünde bulundurulursa- altındaki kategorilere nasıl anlam verebilir? Dolayısıyla, Heidegger Varlık'ı anlayabilmek için kategorilere başvurarak anlamaya çalışmanın yanlış bir yol olduğunu düşünür.<sup>87</sup>

““Varlık” kavramların en kendiliğinden anlaşılabilir.”<sup>88</sup> bu da üçüncü dogmadır. Bu dogmaya göre de Varlık kendinden açıktır, bu durumda Varlık'ı araştırmaya gerek yoktur, sonucuna varmış oluruz. Ancak bu dogma Varlık'ın bir anlamı olduğu ön kabulünü içinde barındırır, mesela bir şeye var dediğimizde onun kendiliğinden açık ve anlaşılır olduğunu düşünürüz. Heidegger'in verdiği örneğe göre “gökyüzü mavidir”<sup>89</sup>, “mutluyum”<sup>90</sup> gibi ifadeler anlaşılabilir için herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymazlar. Tam da bu (ortalama) anlaşılabilirlik meselesi anlaşılabilirliği karanlıkta bırakır.<sup>91</sup> Çünkü Varlık nesne ya da kendimizle kurduğumuz her bağda ortaya çıkar. Dolayısıyla Varlık araştırılabilir bir şeydir ancak bu anlamı daha açık hale getirebilmek için kullanılacak yöntem farklı olmalıdır. Bu nedenle Varlık sorusunu sormak içine düştüğü karanlıktan çekip çıkarmak bakımından zorunludur.<sup>92</sup>

---

<sup>84</sup> Heidegger, 2008, s. 1-3.

<sup>85</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>86</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>87</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>88</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>89</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>90</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>91</sup> Heidegger, 2008, s. 3.

<sup>92</sup> Heidegger, 2008, s. 3-4.

### 2.1.2. Varlık'a İlişkin Sorunun Önceliği ve Formüle Edilmesi

Aristoteles Metafiziğinde “(...)ilk felsefenin konusu varlık olmak bakımından varlıktır.”<sup>93</sup> Çünkü duyuşsal olan her tikel şeyde aynı zamanda özne de varlık olmak bakımından varlığın kendisiyle analogik<sup>94</sup> bir bağ vardır. Dolayısıyla varlık her var olanda ortaktır. Bu nedenle ilk felsefenin, yani metafiziğin konusu şeylerin özünü yani dayanağının ne olduğunu araştırır. Bu bakımdan varlığın kendisini araştırmak demek ilk nedeni araştırmak demektir. İlk neden olması bakımından, varlığın kendisi evrenseldir.<sup>95</sup> Heidegger bu kısımda Aristoteles'e hakkını teslim eder ve sorulabilecek en temel sorunun Varlık'ın anlamına ilişkin soru olduğunu düşünür.

Heidegger modern dönemdeki bilim ve teknoloji anlayışının Varlık sorusunu unutturmuş ve insanı kendi-varoluşunu ve en temelde Varlık'ı düşünmekten alıkoymuş olduğunu düşünür. Varlık'ın bu metafiziksel yorumunun, yeryüzüne indirilmesinin tek koşulu Varlık sorusuna tekrar dönülebilmesidir. Temelde, bütün bilimler bir varlık anlayışı ortaya koyarlar. Çünkü bilimin menşei var olan üzerinden kendi varlığını bilmeye yönelik bir soruşturmaya dayanmaktadır. Bu soruşturma, nesnenin ne olduğuna ilişkin bir soruşturma biçimidir. Tam da bu nedenle Heidegger Varlık'a ilişkin incelemenin *ontolojik* olması gerektiğini önemle vurgular. Çünkü bir şeyin yalnızca ne olduğuyla ilgilenmek o şeyi kategorileştirmek bir “dir”<sup>96</sup> olana dönüştürmek demektir ki varsayımlardan daha ilkinde Heidegger böyle bir araştırmanın Varlık'ı karanlığa düşürdüğünü göstermiştir. Bu durumda bir şeyin yalnızca ne olduğu değil, nasıl olduğu da Varlık'a dair sorulabilecek önemli sorulardır.<sup>97</sup>

Bir şeye yönelik bir soru sorma aslında o şeyin ne olduğunu ve nasıl olduğunu araştırmak demektir. Bu nedenle soru sorma araştırmadan önce gelir, dolayısıyla Varlık sorusu Varlık'ın anlamına ilişkin araştırma için önseldir. Her soru sorma faaliyeti sorunun

---

<sup>93</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 187.

<sup>94</sup> Heidegger, 2008, s. 2.

Bu konuya ilişkin Aristoteles Metafizik adlı eserinde bütün varlıkların sadece var olmak bakımından Varlıkla özdeşlik kurduğunu söyler. Ona göre “Varlık olmak bakımından varlık ilk olduğundan bir tip olur ve diğer varlıklar tarafından taklit edilir.” (Aristoteles, 1996, s. 189. (bkz. dipnot 1))

<sup>95</sup> Aristoteles, 1996, 188. (bkz. Dipnot 1)

<sup>96</sup> Heidegger, 2008, s. 5.

<sup>97</sup> Heidegger, 2008, s. 5.

kendisine yöneldiği bir kendilik gerektirir. Dolayısıyla sorgulanan şeyin kendisi de soruşturmaya aittir.<sup>98</sup> Bu durumda Varlık'ın anlamına ilişkin soruşturmanın formülasyonu yukarıda belirtildiği şekilde olmalıdır. Bu soruşturmadaki ön kabul, Varlık'ın bir anlamının olduğudur. Bizim belirsiz de olsa Varlık'ın anlamına ilişkin bir farkındalığımız mevcuttur. Varlık'ın anlamına dair her birimiz ortak bir tanıma göre Varlık'a ilişkin şu 'dur' diyebiliriz. Ancak bu tanım Varlık'ın anlamını açıkça bildiğimiz anlamına gelmez. Çünkü Varlık'ın tanımını yapmak bir yana onun ufkunu dahi tanıdığımız şüphelidir.<sup>99</sup> Bu nedenle Varlık'ın anlamını bu bulanıklıktan aydınlığa çıkarmak zorunludur. Ancak ortalama varlık anlayışı Varlık'ı aydınlatmak için uygun bir yöntem ortaya koymaz ve aynı zamanda onun önündeki en büyük engeli teşkil eder. Bu durumda var olanı araştırırken Varlık'ın kökenini başka tikel bir var olana dayandırmadan anlamaya çalışmak yöntem bakımından en uygun olanı olacaktır.<sup>100</sup>

Varlık bir kendilik olamadığından ve Varlık'ın muğlak da olsa farkında olan bir kendilik olarak insan, Varlık'ın anlamını sorgulayacak olandır. “Varlık ise öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, mevcut-oluşta, kalıcılıkta, gerçeklilikte, *Dasein*'da, “vardır” da yatmaktadır.”<sup>101</sup> İşte bu farkındalık içerisinde, bir kendilik olan insana Heidegger “*Dasein*”<sup>102</sup> der. Bu durumda Varlık'ın örtüsünü kaldıracak olan da *Dasein* olacaktır.

### 2.1.3. Varlık Sorusunun *Ontolojik* Önceliği

*Ontoloji* terimi (“Yunanca: on, onto”<sup>103</sup>) Varlık bilimi anlamına gelmektedir. *Ontoloji* temel olarak var olanları yalnızca var olması bakımından konu edinen, “(...)var olanların özünü inceleyen”<sup>104</sup> bilimdir.<sup>105</sup> Dolayısıyla Varlık sorusunun *ontolojik* olması demek Varlık'ın anlamına ilişkin araştırma yapmak demektir.<sup>106</sup> Bu nedenle *Dasein*'ın *ontolojik*

---

<sup>98</sup> Heidegger, 2008, s. 4.

<sup>99</sup> Heidegger, 2008, s. 5.

<sup>100</sup> Heidegger, 2008, s. 5.

<sup>101</sup> Heidegger, 2008, s. 6.

<sup>102</sup> “Bu henüz bildik olan *Dasein* [insanın varoluşu] kavramıdır, başka değil.” (Heidegger, 2008, s. 6, bkz.

Dipnot a)

<sup>103</sup> Akarsu, 1984, s. 187.

<sup>104</sup> Akarsu, 1984, s. 188.

<sup>105</sup> Akarsu, 1984, s. 187.

<sup>106</sup> A. Kadir Çüçen, “Heidegger ve Felsefe”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF), 2006 (Bahar), S.1, s. 12.

önceliği Varlık'ı anlamayı başarabilmesinde yatar.<sup>107</sup> Varlık'ın “bir var olanın varlığı”<sup>108</sup> olması bakımından Varlık'ı inceleme alanları çeşitlidir. Örneğin, tarih, doğa, *Dasein*, dil araştırma nesnelere dir.<sup>109</sup> Bilimsel araştırmalar bu inceleme alanlarını katışıksız ve temel olarak gün yüzüne çıkarmayı gözetirler. En temelde bilimler bilimsel ön görü yoluyla ve sınırlarını belirledikleri varlık alanını yorumlama yoluyla kendi çalışma alanlarını oluştururlar. Araştırmadan çıkan temel kavramlar ilk bakışta pozitif anlamlarını koruyor görünse de araştırma verilerinin toplanıp depolanarak koruma altına alınması, gerçek ilerleme sayılmaz.<sup>110</sup> İlerlemenin olabilmesi için araştırma alanının bünyesine nüfuz eden “tepkisel”<sup>111</sup> soruların olması gerekir. Çünkü ilerleme Varlık'ın açıklamasındaki en temel dayana ktır.<sup>112</sup>

Varlık hakkında kökensel bir yorum onun bir bilim olarak gelişmesi bakımından gereklidir. Bilimin ortaya çıkmasının ön koşulu ise onun temel kavramlarının önceden belirlenmesidir. Bunun için Varlık sorusunun temel kavramlarının ona ilişkin soruşturmada açık bir şekilde (“safiyane”<sup>113</sup>) ortaya koyulması gerekmektedir.<sup>114</sup> Ancak Platon'dan bu yana Varlık'a ilişkin yapılan bütün açıklamalar ve ortaya atılan kavramlar Varlık'ın anlamını soruşturmak için belirsiz bir anlama sahiptirler.

Bilimler alanında yaşanan krizler kendi içindeki – bu aynı zamanda bilimin kendi varlığının dayanağıdır- var olana ilişkin kavramların bulanıklaşması yoluyla oluşur. Bilimler alanında yaşanan bu kriz onların yeni bir paradigma ortaya koymasını zorunlu hale getirir. En kesin olan Matematik biliminde dahi “temel dayanak krizi”<sup>115</sup> yaşanmaktadır.<sup>116</sup> Yine doğa bilimleri arasında yer alan Fizik Bilimi de Albert Einstein'ın ortaya attığı görelilik teorisiyle, onun temel dayanağı olan madde hakkında bir krize girmiştir. Bu sarsılma doğanın

---

<sup>107</sup> Vensus A. George, *Authentic Human Destiny*, The Council For Research in Values and Philosophy Members, USA, 1998, p. 121.

<sup>108</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>109</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>110</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>111</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>112</sup> İlerlemenin nasıl olması gerektiği, Heidegger 'in sanat görüşünde daha açık bir şekilde ifade edilmiştir.(Tez içinde bkz. s. 65.)

<sup>113</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>114</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>115</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

<sup>116</sup> Heidegger, 2008, s. 9.

kendisini olduğu gibi sergilemesine izin verilmesi bağlamında meydana gelen bir sarsılmadır.<sup>117</sup>

Bir bilimin temel kavramları, inceleme nesnesinin dayanağını oluşturan alanın pozitif ilerleyişini sağlayan temel motifin oluşması bakımından önseldir. Dolayısıyla bilimlerde bu kavramların argümantasyonunun sağlanması inceleme alanının açıklığa kavuşturulması bakımından gereklidir. Bir bilim kendi inceleme alanını, inceleme nesnesinin alanı üzerinden ortaya koyar. Bu nedenle temel kavramların önsel olarak oluşturulması, var olanın varlığının yapısının yorumlanması ya da ona ilişkin bir anlayış biçiminin geliştirilmesi yoluyla meydana gelir.<sup>118</sup>

Bilimin kullandığı bu yöntemden hareketle mantık bilimin oluşmasını sağlayan (yani tutarlılık, çelişmezlik, özdeşlik, üçüncü halin imkânsızlığı vb. ilkelere dayanarak oluşturulan bilim) Platon ve Aristoteles'in kullandığı bu yöntem, Varlık'ı açıklamak konusunda yetersiz kalmıştır. Heidegger'e göre mantık "düşünmeyi, var olanları, tasarımın kendisi için kavramın genelliği içinde tasarladığı varlıkları içinde tasarlama (*Vorstellen*) olarak anlar."<sup>119</sup> Çünkü Aristoteles'in kullanmış olduğu tümdengelim ilkesi Varlık'ın nesnel tanımını ortaya koymak amacı taşımaktadır ki bu doğrudan Varlık'ın evrenselleştirilmesi ilkesiyle bağlantılıdır.

Dolayısıyla Varlık'a ilişkin hiçbir *ontik*<sup>120</sup> belirlenim Varlık'ın özüne ait değildir. Böylesi bir bilim anlayışı da Varlık'ın *ontolojik* karakteriyle uyumlu değildir.<sup>121</sup> O halde öncelikle Varlık'ın *fundamental* bir unsuru olan *ontolojinin* nasıl kurulacağını belirlemek Heidegger felsefesinin temel bir unsurudur. Bu durumda Varlık sorusunun ontolojik anlamını açıkça ortaya koymak zorunludur.

#### **2.1.4. Varlık'a İlişkin Sorunun *Ontik* Önceliği**

Heidegger felsefesinin en zorlayıcı yönü bir şeye 'bir şey ne-dir?' sorusunu soramamaktır. Dolayısıyla buradaki amaç *ontik* kavramını tanımlamak değil açıklamaktır.

---

<sup>117</sup> Metin Bal, "Martin Heidegger 'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ankara 2008, s.13

<sup>118</sup> Bal, 2008, s. 13-14

<sup>119</sup> Heidegger M. vd., "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, çev. Ahmet Aydoğan (içinde), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.77.

<sup>120</sup> Heidegger, 2008, s. 11.

<sup>121</sup> Heidegger, 2008, s. 11.

Çünkü bu kavram birçok yerde farklı farklı anlamlara gelir; ancak kavrama ilişkin yapılabilecek en genel yorum Herman Philipse'in yapmış olduğu gibidir: “ (...) [O]ntoloji kendiliklerin (*entities*) varlık yapısının analizini hedeflerken *ontik* analiz kendiliklerin yalnızca olumsal ve *empirik* özelliklerini ifade eder.”<sup>122</sup> Dolayısıyla *ontolojik* bir araştırma Varlık'ın bütününe yönelik iken *ontik* bir araştırma Varlık'ın spesifik bir moduna yöneliktir. Örneğin tarih, psikoloji, sosyoloji gibi alanlar *empirik* araştırma yaptığından *ontiktirler*. Başkaca bir ifadeyle Varlık'ı *ontik*<sup>123</sup> olarak araştırmak demek onu kategoriyal olarak bilmek demektir. Bir şeyin kendini *ontik* ve *existentiell*<sup>124</sup> yapıda kavraması onun temel varoluşsal yapısını otantik değil de, sadece nesne olarak kavraması anlamına gelir. *Ontik* kavramına ilişkin ikinci önemli yaklaşım da Levinas'ın yaklaşımıdır. Ona göre Heidegger'in yaptığı en önemli şey “bir var-olan”<sup>125</sup> (*a be-ing*) ile “bir var-olanın varlığı”<sup>126</sup> (*being of a be-ing*) arasında yapmış olduğu ayrımıdır. Bu ayrıma göre bir var-olanı araştıran bilim *ontik*, bir-var-olanın varlığını araştıran bilim ise *ontolojiktir*.

Bilimin yapılmasına önsel olan bir kendilik olarak *Dasein ontik* bir var oluşa sahiptir. Çünkü herhangi bir araştırmanın oluşabilmesi için, o araştırmaya yönelen bir kendiliğin olması gerekmektedir. Bu bakımdan bilimsel bir araştırma biçiminin oluşması için Varlık ile ortak bir bağı bulunan insanın var-oluş biçimi zorunlu bir temeldir. *Dasein*'in Varlık'a ilişkin anlayışı onun belirgin bir özelliğidir. *Dasein*'in bu özelliği yani Varlık'a ilişkin anlayışı dünyadaki tüm kendiliklerden (*entities*) onu *ontik* olarak ayırmasına rağmen *Dasein* diğer kendilikler gibidir. Onun *ontik* önceliği Varlık'ın ona konu olmasıdır.<sup>127</sup> “Dasein öteki var

---

<sup>122</sup> Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton University Press New Jersey, 1998, p. 17

<sup>123</sup> “Varlık ve Zamanda Heidegger *ontik* ve *ontolojik* terimlerini mukayese eder. *Ontolojik*, var olanların (*onta*) Varlığına işaret eder ya da bunlardan herhangi birisi (*logos*) ile ilişkilidir. Dolayısıyla *ontoloji* belirli bir disipline (geleneksel metafiziğe ait olan) veya bu disiplinin içeriğine ya da yöntemine atıfta bulunur. Bunun aksine “*ontik*” var olanlar ile *ontolojik* soruyu gündeme getirmeyen herhangi bir tarza işaret eder. Çoğu disiplin ve bilim var olanların varlığını “*ontik*” olarak belirler.” (Martin Heidegger, *Basic Writings*, (edited. By David Farrell Krell), Harper & Row, USA, 1977, p.53.)

<sup>124</sup> Bu kavram nesnel anlama biçimini ön plana çıkarır bu bakımdan “eksistensiyal” kavramından farklıdır eksistensiyal kavramı için ( Tezin içinde bkz. s. 23.)

<sup>125</sup> Levinas, E., “Martin Heidegger and Ontology”, 1996 ( Spring ), vol.26, No.1, p. 11-32. (bkz. 2 olarak numaralandırılmış paragraf)

<sup>126</sup> Levinas, 1996, 11-32 (bkz. 2 olarak numaralandırılmış paragraf)

<sup>127</sup> George, 1998, s.121.

olanlar arasında bir var olan değil sadece”<sup>128</sup> aynı zamanda kendi var-oluşunu problem edinen bir var olandır. Onun var-oluşu aynı zamanda Varlık ile olan ortak bağı ile ilişkilidir. Varlık, ona kendi varoluş-biçimi<sup>129</sup> sayesinde açıklanır. *Dasein* Varlık’ın açık olarak belirlenmiş bir sınırdır. Şeyler onun üzerinden dolayımılarak bilinir bu bakımdan o, diğer var olanlar arasında ayırıcı bir niteliğe sahiptir. Onun biricikliği ontik bir varlık olarak *ontolojik* bir var-oluşa sahip olmasında yatar.<sup>130</sup>

*Dasein*’ın *ontolojik* bir var-oluşa sahip olması demek ontoloji kuruyor olması demek değildir. Çünkü o Varlık’ın kendisine yönelmede var-oluşunu ortaya koyar. Bu bakımdan *Dasein*’ın *ontolojik* bir var-oluşa sahip olmasına Heidegger “ön-ontolojik”<sup>131</sup> demektedir. Ancak bu *Dasein*’ın salt *ontik* bir var-olan olması demek değil, Varlık’ın kendisini anlama potansiyeline sahip olarak var-olan olmasıdır.<sup>132</sup>

Dasein kendin daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendine özgü olan; bizatihi kendi olmak ya da olmamak imkanıyla. Dasein bu olanakları ya bizzat seçmiştir ya da bunların içine dalıvermiştir veya onlar içinde serpilip büyümüştür. Varoluş, eldeki imkanları yakalama ya da boşlama minvalleri üzerinden gidilerek sadece ilgili Dasein’ın kendisi tarafından karara bağlanır. Dolayısıyla varoluş sorusu, daima sadece varolmak suretiyle yoluna koyulabilen bir sorudur. Bu bağlamda rehberlik eden ve özümüze yönelik olan anlayışa, var-oluşa dair anlayış diyoruz.<sup>133</sup>

Yani *Dasein* kendi var-oluş potansiyelini kendi içinde taşır, bu bakımdan, Varlık’ı kendi var-oluşu üzerinden yorumlar. *Dasein*’ın diğer var olanlara ilişkin anlayışı özüne ait olan dünya-içinde-olan bir var-olan olarak diğer varlıklarla kurduğu ilişkide biçimlenir ve o bu yolla (dünya dahilindeki anlayışıyla) kendi varlığı üzerinden Varoluşu yorumlayarak karara bağlar.<sup>134</sup> Dolayısıyla var-oluş sorusu kendi varlığının muğlak da olsa farkındalığına sahip olan bir var-olan olarak, *Dasein* tarafından ortaya konur. Heidegger *Dasein*’ın Varlık ile olan ilişkisinin bütününe var-oluş (“*Eksistensiyalite*”<sup>135</sup>) der. Var-oluş yalnızca *Dasein* ile

---

<sup>128</sup> Heidegger, 2008, s. 12.

<sup>129</sup> “İnsan varlığının ya da varoluşunun varlık (var olma) belirtileri ya da temel yapıları. // Bunlar nesnel düşünce belirlenimleri olan kategorilerin karşıtı olarak, insan varoluşuyla ilgili belirlenimlerdir. (Ör. Dünyada olma, birlikte olma, anlama, durum, kaygı, korku) İnsanın dünyası nesnel ölçeklerle ölçülemez, niteliksel belirlenimler olan varoluş biçimleriyle ölçülebilir ancak. -Dünyada-olma uzayla ilgili bir belirlenim değil, bir varoluş biçimidir.” (Akarsu, 1984, s. 189.)

<sup>130</sup> Heidegger, 2008, s. 12.

<sup>131</sup> Heidegger, 2008, s. 12.

<sup>132</sup> Heidegger, 2008, s. 12.

<sup>133</sup> Heidegger, 2008, s. 13.

<sup>134</sup> Heidegger, 2008, s. 13.

<sup>135</sup> Heidegger, 2008, s. 13.

birlikte vardır. *Dasein*'in ontik önceliği var olmanın ne demek olduğunun anlaşılması konusunda ilkseldir, dolayısıyla *Dasein*'in var-oluşa ilişkin bu anlayışına “eksistensiyal”<sup>136</sup> denir.<sup>137</sup> Her halükarda Varlık'ın yapısının dayanağı Varlık'ın kendisi olacağından, ‘Varlık'ın anlamı nedir?’ sorusunun çözümlenmesi gerekmektedir.

Heidegger bilimlerin *Dasein*'in var-oluş tarzlarından birisini oluşturduğunu vurgular. Burada *Dasein* “ben olmayan” var olanlarla bir tür ilişki içerisindedir. Ancak *Dasein*'in özü dünya içinde var olmaktır.<sup>138</sup> “dünya-içinde-var olma”<sup>139</sup> Heidegger felsefesindeki *Dasein*'in karakterini en ustaca sergileyen kavramlardan birisidir. Bu kavramı özetleyecek olursak: *Dasein* kendi var oluşundan hareketle Varlık'ı anlamak yoluyla Varlık'a bağlı bir var-olandır. *Dasein* var-olmakta-olan bir var-olandır; diğer taraftan bir “hep ben kendim”<sup>140</sup> olarak var-olandır. Yani *Dasein* kendisini gerçekleştirme ya da gerçekleştirememe potansiyelini kendi içinde taşır. *Dasein* hep bu tarzların birisinde var-olmaktadır. Dünya-içinde-var-olma, *Dasein*'in bu varlık tarzlarının “*a priori*”<sup>141</sup> olarak Varlık'ın yapısal temelinde aranmasıdır. Dolayısıyla *Dasein*'in çözümlenmesinin de hareket noktası Varlık'ın yapısının bir yorumundan ibaret olacaktır.<sup>142</sup>

Heidegger bir şeyin “içinde- var olmak”<sup>143</sup> dediğimizde genel olarak bardağın içerisindeki su gibi bir var olanın varlık tarzını anlatır diyor. “Su ile bardağın, elbise ile dolabın her ikisi de aynı surette mekan “içinde” ve bir yerdedir.”<sup>144</sup> Bunların hepsi, bir mekân içerisinde aynı varlık tarzına sahip olanların ‘bir arada olma’ (“kategoriyal”<sup>145</sup> olarak) ve “mevcut- olma”<sup>146</sup> bağlamında anlaşılır. Ancak *Dasein*'in dünya-içinde-var-olma durumu diğer var olanların varlık tarzlarından farklıdır. “İçinde-var-olmak” *Dasein*'in varlığının, *eksistensiyal* yapısıyla ilişkilidir. Dünya- içinde- var olma:

---

<sup>136</sup> Varolanın, varlıksal *konstitüsyonu* (Heidegger, 2008, s. 13). Burada *Dasein*'in tarihselliği ve zamansallığı vurgulanmaktadır.

<sup>137</sup> Heidegger, 2008, s. 13.

<sup>138</sup> Heidegger, 2008, s. 13.

<sup>139</sup> Heidegger, 2008, s. 55.

<sup>140</sup> Heidegger, 2008, s. 55.

<sup>141</sup> Heidegger, 2008, s. 55.

<sup>142</sup> Heidegger, 2008, s. 55.

<sup>143</sup> Heidegger, 2008, s. 55.

<sup>144</sup> Heidegger, 2008, s. 56.

<sup>145</sup> Heidegger, 2008, s. 56.

<sup>146</sup> Heidegger, 2008, s. 56.

Ben şöyle veya böyle aşına olduğum dünyada, şurada veya burada oyalanırım, burada ikamet ederim. “Ich bin” in mastar hali olarak sein<sup>a</sup>, eksistensiyal anlamda şurada veya burada ikamet etmek, şuna veya buna aşına olmak demektir. *O halde içinde var-olmak, özsel konstitüsüyonu dünya-içinde var olma olan Dasein’in<sup>b</sup> varlığının formal eksisyensial ifadesidir.*<sup>147</sup>

Kendi kendisini gerçekleştirme potansiyeline sahip olan bir var-olan olarak Dasein için “dünya beraberinde var-olmak”<sup>148</sup> hiçbir zaman diğer var olanlarla “birlikte-mevcut-olmak”<sup>149</sup> anlamına gelmez. Dasein’in dünya ile karşılaşması demek ona temas etmesi demektir. Yani ‘doğal olarak’ Dasein dünya- içinde- olma tarzına sahiptir. Dolayısıyla Dasein ancak dünya-içinde-var-olma minvaline sahip olarak kendisini serimleyebilir. Dasein kendi varlığını “olgusal mevcut olma”<sup>150</sup> olarak deneyimler ve öyle yorumlar. Ancak bu olgusallık nesnenin olgusallığı ile özdeş değildir çünkü bu olgusallık *ontolojiktir*. Heidegger Dasein’in olgusallığına “faktisite”<sup>151</sup> adını verir. Bu kavram, Dasein’in başka bir var olan ile karşılaştığında o var olanın varlığı yoluyla, dünya-içinde var- olan olarak, kendisini böyle bir var-olan olarak tanımanın gerçekleşmesi anlamına gelir.<sup>152</sup>

Dasein’in dünya içinde var-oluyor olması demek bir mekânsızlık içinde var olması demek değildir. Ancak Dasein’in varlığı “dünya-içinde- var-olma”<sup>153</sup> sı ile mümkündür. Bu nedenle dünya-içinde-var-olmanın *ontolojik* karakteri *ontik* bir belirlenimle açığa çıkarılamaz. Yani Kartezyen felsefede olduğu gibi Dasein’in varlığı, ruh ve beden *entegrasyonu* üzerinden açıklanmaya çalışılırsa; bu “birleşik varolanın”<sup>154</sup> varlığı tümüyle açıklanamaz hale gelecektir. Çünkü Dasein’in *eksistensiyal* yapısını anlamak Varlık’ın özünü açığa çıkarmak için zorunlu bir koşuldur. *Dasein*’in dünya-içinde-var-olması onun orijini ile ilişkilidir ve öyle anlaşılması gerekir. Diğer anlayış biçimi (Kartezyen felsefenin anlayış biçimi) *ontolojik* değil, metafizikseldir. *Dasein*’in dünya-içinde-var-olması demek, gerektiğinde dünya-içinde gerektiğindeyse dünya-dışında olması anlamına da gelmez. Dünya-içinde-var-olma *Dasein*’in bir yeteneği değildir, bu nedenle *Dasein* dünya-içinde-var- olmaya yönelik bir varlık değildir. *Dasein*’in dünyayla olan ilişkisi Dasein’in dünya-içinde-

---

<sup>147</sup> Heidegger, 2008, s. 56.

<sup>148</sup> Heidegger, 2008, s. 56.

<sup>149</sup> Heidegger, 2008, s. 57.

<sup>150</sup> Heidegger, 2008, s. 58.

<sup>151</sup> Heidegger, 2008, s. 58.

<sup>152</sup> Heidegger, 2008, s. 57-58.

<sup>153</sup> Heidegger, 2008, s. 58.

<sup>154</sup> Heidegger, 2008, s. 58.

var-olması ile ilgilidir. Dolayısıyla *Dasein*'in bir başka var olanla karşılaşması dünya-içinde-var-olması dâhilinde mümkündür. Yani dünya-içinde-var-olmak *Dasein*'a sonradan eklenmiş değildir.<sup>155</sup>

Heidegger burada sıkça kullanılan “çevre sahibi olmak”<sup>156</sup> lafının *ontolojik* temellerinin belirlenmesi konusuna vurgu yapar. Buna göre “sahip olmak”<sup>157</sup> içinde-var-olmanın varoluşsal karakteri üzerinde temellenir. Yani dünya-içinde-var-olan olarak *Dasein*, çevresinde karşılaştığı var olanlar hakkında bilgi sahibi olabilir, onları açığa çıkarabilir (keşfedebilir), onlar üzerine derin düşünebilir, kendi dünyası-içinde “dünyaya” sahip olabilir.”<sup>158</sup> Tüm bunlar yani var olanın keşfi ve açığa çıkarılması *Dasein*'in dünya-içinde-var-olmasıyla mümkündür.<sup>159</sup> Dolayısıyla Varlık'a yönelen her türlü bilim de temelde *Dasein*'in *ontik* yapısına dayanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bilimin ortaya çıkabilmesi için ilk olarak ona yönelen bir *Dasein*'in olması gerekmektedir. Çünkü herhangi bir nesneden kendi varlığına ve var-oluşun kendisine ilişkin bir yorum yapması beklenemez. Dolayısıyla bilimin ortaya çıkmasının ön koşulu her hâlükârda *Dasein* olacaktır.<sup>160</sup> *Dasein*'in özünde dünya-içinde-var-olmak olduğundan; o karşılaştığı tüm var olanları ‘dünya-içinde’ yorumlayacaktır. Yani, *Dasein* yaşayan bir varlıktır, o bir çevrenin, kültürün, tarihin ve onu etkileyen diğer sosyal faktörlerin içerisine “fırlatılmış”<sup>161</sup>tır. Dolayısıyla *Dasein* bu anlamda *ontiktir*, ancak Varlık'ı kendi var-oluşu üzerinden yorumlaması bakımından ön-*ontolojiktir*.

*Dasein*'in *ontik* önceliğinin olması demek: onun varlığının zemini olan ‘dünya-içinde-var-olması’ demektir. Bu bakımdan *Dasein* öyle olmasıyla Varlık sorusuna ilişkin olmasa bile kendi var-oluşunun anlamı üzerine düşünür. *Dasein*'in *ontolojik* önceliği ise, onun dünya-içinde-var-olmasıyla birlikte onun kendiliğinden *ontolojik* olmasıdır. O kendisi gibi var olmayanları da anlamak için bir ölçüdür; çünkü *Dasein* diğer var olanlarla Varlık

---

<sup>155</sup> Heidegger, 2008, s. 58.

<sup>156</sup> Heidegger, 2008, s. 60.

<sup>157</sup> Heidegger, 2008, s. 60.

<sup>158</sup> Heidegger, 2008, s. 60.

<sup>159</sup> Heidegger, 2008, s. 60.

<sup>160</sup> Heidegger, 2008, s. 11-13.

<sup>161</sup> Heidegger, 2008, s. 152.

zemininde buluşur, bu nedenle onun bir diğer önceliği de bütün olanaklı *ontolojilerin* “ontik-ontolojik”<sup>162</sup> zeminini onda bulunmasıdır.

### **2.1.5. *Dasein*'in Ontik-Ontolojik Önceliği ve Varlık'ın Anlamı Sorusuna İlişkin *Dasein*'in Varlık Anlayışının Açığa Çıkarılması**

Heidegger *Dasein*'i Varlık sorusunu sorması ve onunla bir ortaklığa sahip olması bakımından bir ön belirleyici olarak ortaya koymuştu. Ancak yine de *Dasein* temelde Varlık'a dair tam anlamıyla rehberlik edebilecek niteliğe sahip değildir.<sup>163</sup> Çünkü o “ontik anlamda kendisine “en yakın”, ontolojik anlamda ise en uzak olandır”<sup>164</sup>. *Dasein*'in bir varlık anlayışına sahip olması ve kendi var-oluşu üzerinden kendi varlığını, kendisine özgü olarak yorumlaması onun özüne aittir. Ancak *Dasein*'in bu ön-ontolojik yorumu Varoluş sorusunun anlamının açığa çıkarılması için gerekli yetkinliğe sahip değildir. Çünkü *Dasein*'in bu yorumu Varlık'ın kendi öz yapısına ilişkin derin bir soruşturmaya henüz yönelmemiştir. *Dasein* burada *dünya-içinde-var-olan* olarak kendi var-oluş tarzıyla uyumlu bir şekilde kendi varlığını yorumlamaya girişmiştir.<sup>165</sup>

*Dasein*'in Varlık'a ilişkin yorumunun *ontik* bir inceleme yoluyla açığa kavuşturulamayacağı ve onun Varlık'ın özüne ilişkin araştırmasının muhtemel yolunun *Dasein*'in “hergünlüğü”<sup>166</sup>nde yattığını iddia eder Heidegger. Çünkü gündeliklik *Dasein*'in temel yapısını oluşturmaktadır. Ancak bu gündeliklik ya da hergünlük ile kastedilen dünyaya ait gündelik dertler olarak anlaşılmalıdır. Buradaki gündeliklik Varlık'ın özüne ilişkin soruşturmada değişmeden kalan bir şeylerin varlığı hakkında yöntem bakımından belirlenen bir sınırdır.<sup>167</sup>

*Dasein*'in kendini açma yollarından birisi kendini dünya içinde var-olan bir şey olarak görmesidir. Bu yol aynı zamanda, ‘var olanlar için belirlenmiş bir öz var mıdır?’ sorusuna açık bir yanıt olma niteliğini taşır. Çünkü özellikle de Descartesçi özne kurgusu modern dönemde insanı var olanlara hükmetme ve onları kendi tahakkümü altına alma amacı

---

<sup>162</sup> Heidegger, 2008, s. 15.

<sup>163</sup> Heidegger, 2008, s. 16.

<sup>164</sup> Heidegger, 2008, s. 16

<sup>165</sup> Heidegger, 2008, s. 16-17.

<sup>166</sup> Heidegger, 2008, s. 17.

<sup>167</sup> Heidegger, 2008, s. 17.

güder. Ancak, dünya-içinde-var-olmak demek, tüm var-olanların bir arada var-oluyor olması yani aynı zamanda var-oluyor olması demektir. Metafiziksel varlık anlayışı, Varlık'ı zaman ötesine (en evrensel olan, sonsuz-sınırsız) yerleştirdiğinden ona yeterli açıklamayı getirememiştir.<sup>168</sup>

Heidegger daha önceleri Varlık sorusuna ilişkin araştırmaların 'yöntem bakımından' *Dasein*'in *ontik* olarak potansiyel var-oluş tarzları olduğunun üzerinde durmuştu. Ancak Heidegger için *Dasein*'in var-oluşunun ön koşulu onun zamansal olmasıdır, çünkü o, zaman içerisinde var-olur. *Dasein*'in zamansallığı onun zaman içerisinde nasıl var-olduğundan çok dünya-içinde-var-olmasıyla yakından ilişkilidir. *Dasein*'in ne ölçüde dünya dışında var-olamıyorsa, o ölçüde de zaman dışında var-olmasından söz edilemez. *Dasein*'in zamansallığı onun zaman içinde nasıl var olduğundan çok tarihselliğinin ön koşuludur. "Tarihsellik, bizatihi *Dasein*'in varlık *konstitüsü* olan "yaşanılmışlık" demektir."<sup>169</sup> *Dasein*'in tarihi onun el-altında-duran olarak belirlediği, yeri geldiğinde çıkarıp bakabileceği hazırda bulunan bir nesne değildir. *Dasein*'in tarihi yani geçmişte gerçekleşen Varlık'a ilişkin geleneksel yorumlar (*Dasein*'in var-oluş tarzları) *Dasein*'i öncelerler.<sup>170</sup>

*Dasein*'in tarihselliği kendisinden gizli kalmış olsa da *Dasein* onu keşfedebilir, açığa çıkarabilir, nesilden nesle nasıl aktarıldığı üzerinde çalışabilir ki; bunun anlamı, tarih bilimsel bir çalışmaya girişmek olacaktır. Dolayısıyla *Dasein*'in Varlık'ı yorumlamadaki *ontik-ontolojik* kavrayışı onu önceleyen tarih bilimi üzerinden açıklığa kavuşturulur.<sup>171</sup> Yani Varlık'a ilişkin soru *Dasein*'in zamansallığı ve onu önceleyen tarihselliği aracılığıyla Varlık'ın alanında kendisini pratik olarak deneyimlemesi yoluyla açığa çıkarılacaktır. Bu bakımdan yani *Dasein*'in Varlık'ın özüne ilişkin soruşturması bakımından onun dünya-içinde-var-olması *ontolojik* anlayışı için tek bir ölçüt sayılamaz. Çünkü Varlık'ın açığa çıkarılmasında tarih bilimi ne kadar önemliyse *Dasein*'in kendi tarihini sahiplenmesi de o kadar önemlidir. Bu sahiplenme çok fazla belirtik görünmese de gizil olarak *Dasein*'da

---

<sup>168</sup> Heidegger, 1998, s. 19.

<sup>169</sup> Heidegger, 2008, s. 20.

<sup>170</sup> Heidegger, 2008, s. 20.

<sup>171</sup> Heidegger, 2008, s. 21.

belirmektedir. Bu bakımdan o bir gereklilik değil *Dasein*'in öz varlığını önceleyen ve onun *ontolojik* bakış açısını belirleyen 'önceden' bir soru sorma ve tercihte bulunma etkinliğidir.<sup>172</sup>

Tarih ya da Heidegger'in deyişiyle geleneksel olan, ilkin *Dasein*'a kendisini açmadığı gibi geleneksel olmayana kendisini taşıırken doğrudan ya da kendiliğinden kendisinde açılmış gibi görünür. Dolayısıyla bu yanılığa geleneğe ait olan kavramların asıl kaynağına erişimi engellemekle birlikte böyle bir kaynağın olduğunu dahi unutturur. Böylelikle bu kavramların kökenine ilişkin soruşturmanın gereksiz olduğu yönünde bir yanılısıma doğar. Bu yanılısıma *Dasein*'in tarihselliğinden uzaklaşıp kendi menşesine daha uzak olan kültürlerin olası felsefi bakış açılarıyla ilgilenmeye başlamasına yol açar. Bu durumda *Dasein* asıl ilgiyi hak eden Varlık sorusunun ve onun *ontolojik* bakış açısını önceleyen geleneğin sahiplenilmesindeki anlamı anlayamaz hale gelir. Heidegger bu kısımda Varlık sorusunun unutulmuşluğuna ve yeniden ele alınmasının önemine atıfta bulunmaktadır. Ancak geleneksel bakış açısı kavramları üstü kapalı bir şekilde sunmaktadır. Dolayısıyla tarihin *Dasein* tarafından gizli sahiplenilişi, *Dasein*'in geriye dönüp bakmasına engel olmaktadır. Varlık'ın kendisine ilişkin bir açığa çıkarma gerçekleşecekse; üstü kapalı olan tarihin açığa kavuşturulması gerekmektedir.<sup>173</sup> "İşte biz asıl ödevimiz, varlığın ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlemelerinin kazanıldığı asli tecrübeler olması bakımından Eskiçağ ontolojisinin geleneksel envanterinin *varlık sorusunun rehberliğinde bozumu* olarak anlıyoruz."<sup>174</sup>

### 2.1.6. Zamanın Açığa Çıkarılması

Heidegger öncelikli olarak burada ölüme doğru giden bir var-olan olarak insanın kendi ölümüne sahip olmasının anlamını sorgular. "*Bu Varolanın kesinlik ve toptan belirsizlik içinde öncelik taşıyan en son olanağı olarak kendi geçmişine bir koşusudur.*"<sup>175</sup> Bu geçmişe koşu en temel manada *Dasein*'in kendi-olma olanağını taşımasıdır. Geçmişe koşu bir 'dir' ya da 'ne' olmaktan olabildiğine uzaktır, o *Dasein*'in var-oluşunun

---

<sup>172</sup> Heidegger, 2008, s. 21.

<sup>173</sup> Heidegger, 2008, s. 22.

<sup>174</sup> Heidegger, 2008, s. 23.

<sup>175</sup> Aristoteles- Augustinus-Martin Heidegger, "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (içinde), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 81.

‘nasıl’lığıdır. Dolayısıyla geçmişe koşu *Dasein*’ın kendi-olma yolunda geçmiş zamanına ve şimdiki zamanına döndüğü geleceğidir.<sup>176</sup> Bu nedenle *Dasein* şu andaki var-oluşuyla geçmiş koşusuna sıkı sıkıya bağlanmak zorundadır.

Heidegger var-olmanın kendi başına tarihsel olduğunu düşünür. Ancak gündelikliğin içerisinde zamanın rakamlara bölünmesi onun geri çevrilemez olması demektir. Onun bu özelliği şimdi olan zamanın şimdide kalması demektir ve bu nedenle geçmiş görülemez hale gelir. Bu yitim karşısında var olmanın kendisi de tarihselliğini yitirmiş demektir. Ancak Heidegger’e göre Varolma yeni bir ‘nasıl’ın imkânıdır ve o bu anlamda “gelecek zamanın içindeki geçmiş zamandır (...)”<sup>177</sup>

Heidegger *Dasein*’ın zamansal karakterini iki türlü açıklamaktadır. Bunlardan ilki *Dasein*’ın ““özü” kendi varoluşunda yatar”<sup>178</sup>. *Dasein*’ın “neliği”<sup>179</sup>ne (“*essentia*”<sup>180</sup>) ilişkin bilgi ancak onun varoluşu (“*existentia*”<sup>181</sup>) üzerinden anlaşılabilir. *Dasein*’ın var-oluşu klasik anlamda *existentia* yani “*mevcut-olma*”<sup>182</sup> anlamında değil “*mevcut-oluş*”<sup>183</sup> anlamında kullanılmalıdır.

*Dasein* için örneğin yalnızca politik olma, sanat yapabilme, bilim yapabilme vs. gibi özelliklerin onun özü için belirlenen özellikler olduğu düşünülmemelidir. O tüm bu var-oluş minvallerinin potansiyeline sahip bir var-olandır. Dolayısıyla onun neliğini sorgularken o bir evdir, ağaçtır vs. dediğimiz gibi ondan söz edemeyiz çünkü *Dasein*, ismi onun ‘varlığı’ için kullanılmaktadır.<sup>184</sup>

İkincisiyse, *Dasein*’ın farkındalığının hep *kendinin* farkındalığı olduğundan o *kendinin* var-oluşunu mesele etmeyen ya da edemeyen var olanlarda olduğu gibi anlaşılabilir. “Nitekim *Dasein*’dan söz edildiğinde -söz konusu varolanın *hep-benimkilik* niteliğine uygun olarak- her zaman *şahıs* zamirini de kullanmak zorundayız: “ben varım”, “sen varsın”

---

<sup>176</sup> Aristoteles vd., 2007, s. 85

<sup>177</sup> Aristoteles vd., 2007, s. 95.

<sup>178</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

<sup>179</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

<sup>180</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

<sup>181</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

<sup>182</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

<sup>183</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

<sup>184</sup> Heidegger, 2008, s. 44.

gibi.”<sup>185</sup> Bunun anlamı daha çok *Dasein*’ın kendi varlığına yönelip yönelmemesiyle ilişkilidir. Tam da bu noktada *Dasein*’ın kendi olup olmamasından söz edebilir çünkü *Dasein*’ın kendi olması hep benim olmasıyla, kendi olmaması da hep senin (*Jemeinigkeit*) olmasıyla ilişkilidir. *Dasein*’ın gündelikliği kendi olması değil (*mitsein*: dünya-içinde-olma anlamıyla birlikte olma) onlar olmasına (*das Mann*) yani diğer *Dasein*lar ile birlikte olmaya (*mit Dasein*) dayanmaktadır.<sup>186</sup> *Dasein*’ın kendi olması demek kendi varlığını dert ederek kendi var-oluşu içinde kendi varlığıyla hakiki bir ilişki kurması demektir.

*Dasein*’ın kendi-olamaması ya da kendinden kaçması hep onun kendi imkânı dâhilindedir. Ancak bu imkân daha önceleri Heidegger’in de belirttiği gibi *Dasein*’da önceden hazırda bulunan imkânlar anlamına gelmemektedir. *Dasein*’ın kendinden kaçma hareketi hep onlarla birlikte var olma olarak anlaşılmalıdır. Bu imkânlar *Dasein*’ın kendini seçme hareketi için de geçerliliğini korumaktadır. Ancak tüm bunlardan daha mühim olan şey *Dasein*’ın bu imkânlara önsel olmasıdır ve bu önsellik ancak *Dasein* bu imkânları gerçekleştirdiğinde geçerli hale gelir. *Dasein*’ın kendini kaybetmesi ya da kazanamaması kendini (kendi varlığını) mesele edip etmemesiyle ilişkilidir.<sup>187</sup>

*Dasein*’ın kendisiyle bu türden bir hakiki ilişki kurmaması demek onun bu ilişkiyi kurmaktan yoksun olması anlamına gelmez. Tam tersine *Dasein*’ın kendini-gerçekleştirememeye ya da kendisi-olamama hali hep-benim olanın özüne aittir. Bu aidiyet *Dasein*’ın ilgili olduğu ya da haz aldığı şeyde somutlaşabilir. *Dasein*’ın dünya-içinde bir şeyle ilgili olması temelde hep kendi olamamasıyla ilişkilidir. Çünkü *Dasein* gündelik yaşamın pençesine düşmüş haldeyken başkalarının önceden yapmış olduğu seçimlerle yani onlarla birlikte yaşar. Böylece kendi imkânlarını göremez hale gelir.<sup>188</sup>

*Dasein*’ın konu edilen bu iki özelliği yani hep benimkiliği ona ilişkin analizin *fenomenal* yani kendisini kendisinde gösteren olduğunu bildirir niteliktedir. *Dasein* yalnızca Dünya içinde bir var-olan değildir, eğer yalnızca böyle bir türden bir varlığı olmuş olsaydı bu durumda o yalnızca mevcut-olma anlamında düşünülebilirdi ancak daha önceleri de

---

<sup>185</sup> Heidegger, 2008, s. 45.

<sup>186</sup> Zeynep Direk, “Felsefe Eğitiminde Başkasıyla İlişki”, İlfekup Kaynak, s.III. <http://ilfekupkaynak.blogspot.com.tr/2015/12/felsefe-egitiminde-baskasy-la-iliski.html> (21 Aralık 2016)

<sup>187</sup> Heidegger, 2008, s. 45.

<sup>188</sup> Heidegger, 2008, s. 45.

vurgulandığı gibi *Dasein*'in varlığı mevcut-oluş anlamında düşünülmelidir. *Dasein*'in dünya içine fırlatılmışlığı (*ontik* önceliği) onun seçim olanaklarını belirliyor olsa da o var olanı şu ya da bu var olan şeklinde yorumlama ve anlama (*ontolojik* önceliği) yetisine sahiptir. Bu bakımdan *Dasein* öncelikli olarak gündelikliği içinde yorumlanacaktır.<sup>189</sup>

*Dasein*'in gündelikliği ya da kendi-olamaması onun *ontik* önceliğidir ve Heidegger bunun hep gözden kaçırılmış olduğuna dikkat çeker. “O, *ontik* olarak en yakın olan ve en iyi bilinen, *ontolojik* olarak en uzaktaki, en bilinmez olan ve *ontolojik* önemi daima gözden kaçırılmıştır.”<sup>190</sup> *Dasein*'in gündelikliği ya da kendi-olamaması onun mevcut-oluşunda (*existentia*) yatmaktadır. Çünkü o gündelikliğinde de kendi varlığının muğlak olarak da olsa farkındadır ve bunu dert ediyordur. Böylelikle *Dasein*'in her bir sıradan yorumunun Varlık ile dolaylı olarak ilişkili olduğu ortaya konmuş oldu. Heidegger bunu şu şekilde ifade ediyor: “Varlığın düşünülmesinde tuhaf olan onun basitliğidir. Tam da budur bizi ondan alıkoyan.”<sup>191</sup>

Ancak *Dasein*'in gündelikliği içinden ortaya çıkacak olan yapılar hiçbir şekilde muğlak bir tarzda değildir. Bu yapılar her ne kadar *ontik* bir karaktere sahip olsalar da onlar Varlıkla *a priori* bir ilişkiye sahiptir. Bu bakımdan *Dasein*'in hakiki varlığını *ontolojik* olarak kavramak mümkündür. *Dasein*'in analizine ilişkin ortaya çıkarılmış olan her şey onun mevcut-oluşundan hareketle ortaya çıkarılmış olmalıdır, tamda bu nedenden dolayı ona ilişkin ortaya çıkan bütün yapılara Heidegger “*eksistensiyaller*”<sup>192</sup> adını vermektedir ve bunlar mevcut-olandan yani kategorilerden kati bir şekilde ayrılmaktadırlar.<sup>193</sup>

Heidegger *Dasein*'in mevcut-oluşunu (*existentia*) mevcut-olma anlamının dışına çıkarmıştı, *Dasein*'in bu var-oluşu bütünlüklü düşünülmesi gereken bir kavrayış biçimini gerektirmektedir. Bu mevcut-oluş *logosu* bunula ilişkili olarak da *nous*<sup>194</sup> u yani akıl sahibi

---

<sup>189</sup> Heidegger, 2008, s. 45-46.

<sup>190</sup> Heidegger, 2008, s. 46.

<sup>191</sup> Heidegger, 2002, s.92.

<sup>192</sup> Heidegger, 2008, s. 47.

<sup>193</sup> Heidegger, 2008, s. 46-47.

<sup>194</sup> Herakleitos'da *nous* kavramı önemli bir yer taşımaktadır. Bu kavramın önemiyse *logos*'un varlığını sadece *nous*'a yani akla sahip olan bir varlığın kavrayabileceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu her akıllı olan varlığın *logos*'u kavrayabileceği anlamına gelmez böyle olmuş olsaydı tüm insanların *logos*'u kavramış olması gerekirdi. Bu nedenle Herakleitos bu kavramı ‘düşünmeyle’ özdeşleştirmiştir. (Aylin Çankaya, “Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı”, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Muğla, Ocak 2012, s. 18)

olmayı gerektirmektedir ki en nihayetinde *nous* a sahip olan varlık yani *Dasein*'ın *fenomenolojisinin* hermeneutik yorumunun imkânına sahip olabilsin. Heidegger'in eksistensiyaller ile kategoriler arasında yaptığı ayırım Varlık'ın *fundamental* yapısıyla ilişkilidir. *Eksistensiyaller* kaygı, korku ya da ölüme doğru var-oluş gibi *ontolojik* yapıları içermektedirler. Bu yapılar *Dasein*'ın somut deneyiminden ortaya çıkan ancak değişmeden kalabilen yani evrensel olma özelliği gösteren yapılardır. Kategoriler ise *Dasein*'a ait olmayan onun dışında mevcut-olan kavramlardır ve *Dasein* asla böylesi bir analizin nesnesi olmaz.

Heidegger *Dasein*'ın varlığına ilişkin analizi psikoloji, biyoloji ve felsefi antropolojiden ayırmaktadır. Çünkü bu bilim dallarının her biri bilimsel yöntemi kullanarak var olana yönelirler. Böylelikle bu var olan mevcut olana yani yalnızca teori ortaya koymaya yarayan nesneye dönüşmüş olur.<sup>195</sup> Ancak Heidegger daha sonraları da görüleceği gibi nesnenin nesneliliğinin bir-şey-için olduğuna sık sık vurgu yapacaktır. Bu bağlamda bilimsel yöntem belirli bir tarzda indirgemecedir.<sup>196</sup> Ancak *Dasein*'ın var-oluşuna ilişkin araştırma *ontolojik* bir araştırma biçimini gerektirdiğinden bilimsel yöntem bu konuda yetersiz kalmaktadır.

Heidegger bir yandan bilimin kesinliğini eleştirirken diğer yandan bilimsel olana güvende oldukça büyük bir katkıya sahip olan Kartezyen felsefe geleneğini de eleştirmektedir. Çünkü Descartes özne merkezci felsefesiyle Varlık sorusunu ikincil plana atmıştır; oysaki var-olan ancak Varlık'a ilişkin soru yoluyla bilinebilir, buradaki bilme ise epistemolojik değil *ontolojik* bir bilme türüdür.<sup>197</sup> O halde Heidegger'in Descartes felsefesini neden eleştirdiğini aydınlatılabilmek için çalışmayı burada bölerek küçük bir hatırlatma yapmak faydalı olacaktır.

Daha önceden *Dasein*'ın Varlık'ın yorumlayıcısı olan bir kendilik olduğunu ifade etmiştik. Heidegger *Dasein*'ı Descartesçı mottoya (*ego cogito ergo sum*) karşıt olarak ortaya koymuştur. Çünkü Descartes'ın ben (ego) merkezci kurgusu özneyi metafiziğin alanına kaydırarak, insanı yalnızca bilen özne ve bilinen nesne bağlantısı (*epistemoloji*) çerçevesinde

---

<sup>195</sup> Heidegger, 2008, s. 47-48.

<sup>196</sup> Örneğin psikoloji insanı laboratuvar koşulları altında inceler ve incelemeyen elde ettiği verileri saklayıp kullanmaya çalışır.

<sup>197</sup> Heidegger, 2008, s. 48.

düalist bir kargaşanın içine hapsedmiştir. Bu ayrım aynı zamanda özneyi her şeyin merkezine oturtarak evrendeki düzenin kurucusu ve böyle olmakla ona evrenin efendisi olma görevini teslim etmiştir. Böylece evrendeki düzenin ya da yasanın kaynağı özneye ya da onun anlayışına dayandırılmıştır. Özellikle de bilim bu süreçte yani öznenin inşasında somut olarak ön plana çıkar. Çünkü bilim doğayı kategorize eder ve böylelikle doğa nesnelleşmiş olur, artık doğadaki hiçbir şey kendi mevcudiyeti ya da ola gelme tarzı içerisinde algılanmaz. Ancak Heidegger için durum bundan farklıdır, *Dasein* Varlıkla ilişkisi bağlamında karşımıza çıkar.<sup>198</sup>

Heidegger için özne hiçbir zaman dünyayı aşan bir şey olarak tasavvur edilemez. Çünkü *Dasein* hiçbir zaman kendi dünyasından kendisini soyutlayamaz, o dünya-içinde ve dünya ile birlikte olan bir var-olandır. Heidegger özneye ilişkin bu yanlış algının Sokrates ve Aristoteles ile başlayan idealist felsefede gelişmiş olduğunu görmektedir. Yunanca özne kavramı yani *hypokaimenon*<sup>199</sup> ya da Latince *subjectum* sözcüğü köken bakımından *dayanak* anlamında kullanılıyordu.<sup>200</sup> Sokrates öncesi yani doğacı filozoflara göre yasa koyucu olan doğadır insan doğanın bu yasalarını (*logos*'un yasalarını) bilmek ister ancak bu bilme isteği ona hükmetme olarak anlaşılmalıdır. İnsan burada izleyici konumundadır ve o böyle olmakla doğanın ya da bu yasaların taşıyıcısı olan *logos*'un nesnesidir. İnsan bu haliyle doğanın bir parçasıdır ve onunla birdir yani Varlıkta var-olandır; aynı zamanda onun doğada yaşayan diğer canlı varlıklardan ayırıcı bir tarafı yoktur. İnsan *logosa* yani söze uygun olarak yaşayan akıl sahibi bir varlıktır.<sup>201</sup>

Platon ve Aristoteles'e gelindiğinde artık insan evrene değil kendisine yönelmiş bulunur. Platon' da asıl gerçeklik maddi olan değil ideanın kendisidir. Çünkü hakikat değişmeden kalır ancak doğa sürekli değişir o sürekli değiştiği için onun bilgisine ulaşamaz. Madde aklın nesnesidir ve ancak aklın ereğine ulaşmasında ona aracılık görevi görür. Akıl

---

<sup>198</sup> Tuğba Genç 2008, "Heidegger ve Modern Çağ Öznenin Dönüşümü", Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Antalya, s. 23.

<sup>199</sup> Bu sözcük Aristoteles'in önemli bir ayrımına işaret ettiği *ousia*'nın (yani varlık, töz, öz, dayanak) dayanak, altta yatan şey anlamını teşkil eder. Bu sözcük Latinceye *subjectum* olarak uyarlanıp, Descartes'ın düşünen tözüyle eş güdümlü olarak *subject*'e dönüşmüştür. (Daha geniş bilgi için bkz. Yasin Karaman, "Mevcudiyet ve Zaman: Heidegger'in *Ousia* Yorumu", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (*FLSF*), 2013, S. 15, s. 194.)

<sup>200</sup> Genç 2008, s. 8.

<sup>201</sup> Genç, 2008, s. 10-11

ise maddeyi aşar. Aristoteles’de ise maddenin dayanağı yani töz Platon’da olduğu gibi maddeyi aşan bir şey değil maddeye içkin olan *form*dur. Madde ve form bir arada var olurken bunların biraradalığı birbirlerinden ayrı olarak var olabildikleri ve böylece var olanı meydana getirdiği düşünülemez. Madde değişen bir şey olduğundan Platonda olduğu gibi değişen bir şeyin bilgisine erişme olanağı yoktur, gerçeğin bilgisi *formun* bilgisidir. Aristoteles bu bakımdan doğa filozoflarından ayrılmaktadır çünkü doğa filozofları maddi olanın bilgisine ulaşmaya çalışırken Aristoteles maddenin bilgisine ulaşamayacağını savunur. Doğacılara göre insan doğanın nesnesiyken, Platon ve Aristoteles insan karşısında doğayı nesne olarak dönüştürmüştür. Yani doğayı onun bir parçası olarak değil ona karşı duran daha iyi bir deyişle onu ‘karşıda/sında duran’a dönüştürmüştür.<sup>202</sup>

Descartes’a gelindiğindeyse o kesin bilgiyi epistemolojiye dayandırır. Epistemolojiyi kuran ya da onun dayanağı olan düşünen öznedir. Yani düşünen özne ya da ben sayesinde şeylerin kesin bilgisine ulaşılabilir. Yani Descartes Varlık’ı araştırmaya Varlık’ın kendisinden değil öznenen başlamıştır. Böylece Descartes modern öznenin temellerini inşa etmiştir. Descartes düalist bir yaklaşımla Varlık’ı açıklamaya çalışmış yani Varlık’ı *res extensa* (cisim ya da uzayda yer kaplayan şey) ve *res cogitans* ( düşünen şey yani bilinç ya da ruh) olarak ikiye ayırmıştır.<sup>203</sup> Descartes’ın yaptığı bu ayırım özneyi aşkınsal bir konuma yükseltmiştir ve böylelikle saf, yaşamdan bağımsız bir bilgi bilimin ortaya konması amaçlanmıştır.

Heidegger’in Descartes eleştirisi tam da bu noktada alevlenmektedir. İnsan kendi yaşamından bağımsız olarak ya da kendi dünyasından soyutlanmış bir şekilde edilgen olarak dünyayı izleyemez. O dünyada etkin bir şekilde var-olur yani o dünyayla sürekli etkileşim içerindedir. Descartes’ın belirttiği gibi eylem ve eylemci gibi bir ayırım söz konusu değildir. İnsan şeyleri teorik olarak kavramasının yanı sıra pratik olarak da kavrar yani dünyayı fiziksel olarak da deneyimler. Heidegger Descartes’ın özneneci felsefesini şu sözlerle eleştirir:

Analizin ilk ödevlerinden biri, peşinen verili bir ben ve özneyi hareket noktası kabul etmenin Dasein’in fenomenal muhtevasına temelden isabet ettiremediğini kanıtlamak olacaktır. Ontik açıdan canla başla “ruh cevheri”ne ya da “bilincin şeyleştirilmesi”ne karşı savunmaya geçilmiş olsa da, her türlü “özne” idesi, *ontolojik* olarak *subjectum’u* (*hupokeimenon’u*) hareket noktası kabul etmeye

---

<sup>202</sup> Genç, 2008, s. 12-14

<sup>203</sup> Genç, 2008, s. 22

devam eder, meğer ki önceden ontolojik bir temel belirlenimle izale edilmiş olsun.<sup>204</sup>

Heidegger için burada Dilthey'in yaşama kavramı büyük önem taşımaktadır. Çünkü Dilthey yaşamın bütünü birbiriyle bağlantılı unsurlar içerdiği görüşündedir. Bu görüş özellikle de *Dasein*'in dünya-içinde-olmasını anlamının ufkunu oluşturmaktadır. Dilthey'a göre anlamın biricik koşulu Hermeneutik döngüdür. Yani bütünü anlamak için parçayı, parçayı anlamak içinse bütünü anlamak gerekmektedir. Tarihi anlamının yolu da budur.<sup>205</sup>

Örneğin Yahudi Soykırımı kendi başına öylece duran bağlamından kopuk bir olgu değildir, o onun meydana gelmesini sağlayan sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel bir takım faktörler ile ilişkilidir. Tüm bunlar parça-bütün ilişkisi içerisinde incelendiği sürece anlaşılır hale gelebilir. Dilthey'a göre yaşamı anlamak demek tarihi anlamak demektir. İnsan bu tarihsel sürecin içerisine dâhil olmasıyla tarihseldir. Ona göre yaşam anlama ilişkisinde temellenir. İnsanın başkasıyla bir arada olması olguların bir arada olması gibi değildir. İnsan dış dünyayla anlam içerisinde ilişkiye girer. Ona göre bir insanın başkasıyla birlikte olması kendi tikelliğinin bilincine varması anlamına gelmektedir. Yani insan tikelliğini fark etmek için ya da başkasından farklı olduğunu kavramak için başkasına ihtiyaç duyar. İnsan doğaya ve kendisine yaklaşırken bir anlam bütünlüğü içerisinde bunu yapar. Yani insan Descartes'ın kastettiği gibi nesneyle sürekli bir bilme ilişkisi içerisinde değildir. Örneğin bir şeyden korkuyor olmak korkunun ne anlama geldiğini bilmeyi gerektirmez. Orada başka türden bir ilişki vardır. Yani doğa bilimlerinde olduğu gibi korku duyduğumuz şeye yaklaşımımız 'bu korku beynimdeki bir bölgede salgılanan bir sıvı sayesinde yaşanıyor' yönünde olmaz. Hatta bir bilim adamı dahi korkunun ne olduğunu biliyor olsa bile bir şeye karşı korku duyarken bir bilme ilişkisi içerisinde onu anlamaya çalışmaz. Bu bakımdan Dilthey'da olduğu gibi Heidegger felsefesinde de "anlama"<sup>206</sup> oldukça güçlü bir yer işkâl etmektedir.

Dilthey'da *anlama* daha çok insanın tarihle ilişkisi içerisinde ele alınır çünkü insan kendisinin tarihsel oluşunun yanı sıra, tarihi kendi tarihselliği içerisinde yorumlar. Bu bakımdan tarihçi tarihsel göreliliğe kapı aralamış bulunur. Tarihçinin tarihe ilişkin bu yorumu onun anlamasının açıklığını kapsar. Bu bakımdan tarihçinin anlama ufku kendi tarihi

---

<sup>204</sup> Heidegger, 2008, s. 48.

<sup>205</sup> Metin Becermen, "Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu", Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi (*UÜFEFSBD*), 2004, C y., S.6, s. 46

<sup>206</sup> Becermen, 2004, s. 41.

tarafından sınırlandırılmıştır denilebilir. Örneğin bir teoloğun evrene ilişkin bir soru sorup bu sorunun peşine düşerken kullanacağı kaynaklar ya da yapacağı açıklamalar kendi tarihsel geçmişiyle birlikte oluşturmuş olduğu bakış açısından yorumlanacaktır. Ya da Varlık ve Zaman'ı okuyan bir kimse onu kendi tarihsel geçmişiyle ya da kendi kültüründen başka deyişle kendi dünyasından yorumlayacaktır. Dilthey'a göre anlama algılama ile aynı şey değildir. Bir şeyin anlaşılabilmesi için anlamayı gerçekleştirecek olan kimsenin *ortak bir kültürel geçmişe* sahip olması gerekmektedir<sup>207</sup>. Bu ortak-kültürel-alana Dilthey “nesnel tin”<sup>208</sup> adını vermektedir. Bu alan öznel arasındaki iletişimi sağlayan bir ortaklık içerir ve böyle olmakla birlikte o evrenseldir. Dolayısıyla insanın belirli bir kültürün içerisine doğması ve o kültüre göre şekillenmesi bakımından Dilthey için bu kavram anlamın ufkunun oluşturulması bakımından önem taşımaktadır. Anlamın ufkunun oluşması için yalnızca bir kültürün içerisine doğmuş olmak insanı sınırlandırmak anlamına gelmemektedir. Burada hermeneutik döngü anlam kazanır, bir kimse kendi kültürünün içerinden başka kültürleri tanıma olanağına sahiptir.<sup>209</sup> Çünkü kültür insanlığa ilişkin bir takım ortaklıklara sahiptir ve insan bu ortaklık sayesinde onunla hermeneutik bir bağ kurabilir.

Aynı yöntem yani Hermeneutik Döngü var-olmanın anlamını anlamakta geçerli hale gelir. Ancak Dilthey'da anlamının ufkunu oluşturmak için belirlenen bu yöntem Heidegger'de artık yöntem değil dünya-içinde-var-olan insanın var-oluş modu olarak düşünülür. Yani *Dasein* var-oluşun anlamını içinde bulunduğu bir hermeneutik anlayışla ya da kendi tarihselliğinden tekrar kendisine döndüğü hermeneutik bağ içerisinde arayacaktır. Aynı zamanda Heidegger Dilthey'in da içinde bulunduğu insanı en üst değer olarak gören ve onu evrenselleştiren tüm *personalizm* (“kişilikçilik”<sup>210</sup>) akımlarından ve “felsefi antropoloji”<sup>211</sup>den de *Dasein*'in analizini ayırmaktadır. Çünkü bu tür görüşler de kişiyi evrenin bir parçası olarak düşünmekten alıkoymakta ve tekrardan onu indirgemeci bir tavırla anlamaya çalışmaktadır. Öte yandan *Dasein*'in analizi psikolojiden de ayrılmaktadır. Çünkü psikoloji de *Dasein*'i mevcut-olan olarak görme eğilimindedir. Örneğin psikolojide yapısalcı

---

<sup>207</sup> Durum böyle olsa da anlama, anlamayı gerçekleştirecek olan kişinin kendisinden hareketle sağlanacaktır.

<sup>208</sup> Becermen, 2004, s. 44.

<sup>209</sup> Becermen, 2004, s. 45.

<sup>210</sup> Heidegger, 2008, s. 49.

<sup>211</sup> Heidegger, 2008, s. 49.

yaklaşım insanı yalnızca duyuşal bir varlık olarak kavramaya çalışır ve o bu bakımdan indirgemecidir. Çünkü insan her düşündüğünü davranışa dönüştürmeyebilir ya da davranışa dönüşen şey düşünceyle aynı karaktere sahip olmayabilir. Ya da korku durumuna ilişkin herhangi bilimsel bir açıklama korkunun bir var-oluş tarzı olarak ya da *ontolojik* bakımdan nasıl gerçekleştiğini açıklayamaz.<sup>212</sup> *Dasein* Varlık'ı bilimsel olarak araştırıyor olsa dahi o kendi varlığını tehlikeye düşüren herhangi bir durum yoluyla korku duyar. Çünkü *Dasein* ilgilendiği şey yoluyla kendi varlığını inşa eder. Dolayısıyla korku durumuna ilişkin herhangi bir bilimsel yaklaşım bu *fenomeni* anlamayı kolaylaştırır. Çünkü *ontolojik* olmayan bir bilimsel tanım *Dasein*'in içinde bulunduğu ruh haline yakın değildir ve bu *fenomen* ancak gerçekleştiği sırada anlaşılır olabilir.<sup>213</sup> Dolayısıyla *Dasein*'i dünya-içinde-yaşayan bir var-olan olarak anlamak ve açıklamak gerekmektedir. Bunun içinse *Dasein*'i Varlıkla ilişkisi bakımından daha incelikli olarak tanımak ve onun dünya-içinde var-olan bir varlık olarak nasıl bir var-olan olduğunu derinlemesine araştırmak gerekecektir.

### **2.1.7. Dünya-içinde-Var-Olan Olarak *Dasein*'in Varlıkla Kurduğu Ontolojik İlişki**

Bu kısımda *Dasein*'in özsel olarak, dünya-içinde-var-olan olduğunu anımsatmak gerekmektedir. Yani *Dasein*'in bu özelliği ona sonradan eklemlenmiş değildir. Bu durumda 'Dasein'in dünya-içinde-var-olan olmasının önemi nedir ya da Heidegger neden *Dasein*'in bu var-oluşuna vurgu yapmıştır?' *Dasein*'in dünya-içinde-var-olan olması demek onun bir çevre sahibi olması ya da içinde bulunduğu dünyayı yorumlaması başka bir deyişle bu dünyayla haşır neşir olması<sup>214</sup>, ilişki içerisinde bulunması anlamına gelmektedir. *Dasein*'in dünyayla kurduğu bu ilişki sayesinde dünya bütünlüklü bir ilişkiler ağına dönüşmüş olur.

*Dasein*'in özsel olarak dünya-içinde-olması onun ortalama hergünlüğünden çıkarılabilir. Yani *Dasein* en nihayetinde bir insandır ve zamanının çoğunda bu hergünlüğe kendisini kaptırmış halde bulunur. Ancak bu, hergünlüğe saplanmış olduğu anlamına gelmez, *Dasein* hergünlüğün ötesine bir sıçrama yapabilme imkânına sahiptir.<sup>215</sup> Bu imkân

---

<sup>212</sup> Zaten Heidegger korku *fenomenine* ve doğrudan Varlık'ın kendisine ilişkin *ontik* bir açıklama yapmayacağını önceden bildirmiştir ancak spesifik olarak ( bkz. Heidegger, 2008, s. 148.)

<sup>213</sup> Heidegger, 2008, s. 149.

<sup>214</sup> Heidegger, 2008, s. 56.

<sup>215</sup> Heidegger, 2008, s. 182.

*Dasein*'ı onunla birlikte dünyada var-olan kendiliklerden ayırmaktadır ancak; bu ayrım onu kesinlikle üstün yapma anlamında değildir. Yalnızca *Dasein*'ın Varlık anlayışı ona var-oluşun farkında olma imkânı tanımıştır.

Kendi özünün belirleyicisi olarak *Dasein*'ın belirlenmiş bir doğasının olduğu düşünülemez, eğer böyle olmuş olsaydı *Dasein* dünya-içinde var-olamazdı. Yeniden vurgulanmalıdır ki *Dasein* Kartezyen felsefede olduğu gibi nesneyle devamlı olarak bilme ilişkisi içerisine girmez ya da nesneyle arasına bir sınır koyup o sınırın gerisinden onu incelemeye çalışmaz.<sup>216</sup>

Heidegger *Dasein*'ın dünya-içinde olmasının ya da *Dasein*'ın mekânsallığının mevcut-olma anlamına gelmediğini vurgulamıştı. Bu *Dasein*'ın dünya-içinde var olanlarla ilgilenme, onlara alışık olma anlamında var-oluğu anlamına gelmektedir. *Dasein*'ın mekansallığı “mesafe-kaldırmaklık”<sup>217</sup> olarak anlaşılmalıdır. Mesafe-kaldırmaklık terimi bir uzaklık yakınlık ilişkisi değil *Dasein*'ın bir şeyleri yakınlaştırması yani aradaki mesafeyi kaldırması anlamına gelmektedir. Burada *Dasein*'ın şeyleri yakına taşıması *eksiztensiyal* olarak incelendiğinde, *Dasein* dünya-içinde-var-olanı keşfeder ve böylece onlar ulaşılabilir hale gelmiş olurlar. “Mesafe-kaldırma öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal yakınlaştırmadır - temin etme, hazır hale getirme, el altına taşıma olarak yakınımıza taşımadır. Öte yandan varolanları salt bilgisel olarak keşfetmenin bazı minvalleri de yakınlaştırma karakterine sahiptirler.”<sup>218</sup> Mesafe-kaldırmaklık *Dasein*'ın özüne ait olandır. Yani örneğin akıllı telefonlar sayesinde bulunulan konumdan dünyanın diğer bir ucundaki konumda yaşanan olaylardan haberdar olabiliriz. Ancak Heidegger mesafe-kaldırmaklığın basitçe uzaklığın tahmin edilmesi olmadığını vurgular. Eğer bu mesafe tahmin edilecekse bile *Dasein*'ın hergünlüğünde meşgul olduğu ya da alışık olduğu mesafeye dayanarak yapılmalıdır.

Heidegger *Dasein*'ın var-olana yakınlığını “bir taş atımı”<sup>219</sup> mesafede sözüyle açıklar. Buna göre bu süreler bizim hergünlük olduğumuz mesafeye aittirler, yani

---

<sup>216</sup> Bilme süje-obje ilişkisi içerisinde anlaşıldığı zaman *Dasein* hep dünya-dışında olan olarak kalır. Oysaki onun özsel belirlenimi (*a priori*) dünya-içinde olmasıdır ve o bilme ilişkisi içerisinde böyle anlaşılacak zorundadır. (Heidegger, 2008, s.64.)

<sup>217</sup> Heidegger, 2008, s. 108.

<sup>218</sup> Heidegger, 2008, s. 109.

<sup>219</sup> Heidegger, 2008, s. 110.

bunlar “bir-şey- için-bakışsal tahminlerdir.”<sup>220</sup> Bu var olana ilişkin bir-şey-için- bakışsal tahminler var-olanın el-altında- olana dönüşmesine yöneliktir ve böylesi bir var-olan dünya- içinde olma karakterine sahiptir. *Dasein*’ın mesafe-kaldırmaklığı uzun mesafeleri saatlerce ya da kilometrelerce kat edip ona ulaşmak istemesi demek değildir. Heidegger burada *Dasein*’ın gündelik ilgisini ön plana çıkarır, yani *Dasein* o var-olana bir şey için yönelir. Başka bir deyişle, *Dasein* için mesafe-kaldırmaklık, kilometrelerce uzaklıktaki bir yolun bazen çabucak geçiveren, bazen de hiç bitmeyecek gibi gelen haline dönüşebilmesidir. El-altında olan, bu sözü edilen “*gibi gelmelerde*”<sup>221</sup> kendisini gösterir der Heidegger.<sup>222</sup>

Heidegger bir-şey-için-bakışsal-ilginin bazen el atında olanın bize olduğundan daha uzak algılanmasını sağladığını düşünür. Buna göre örneğin yolda yürüyen bir kimse ayak tabanına temas eden yola, uzak mesafede karşısında beliren sevdiği bir arkadaşına olduğundan daha uzaktır:

İlgilenmeleri sırasında *Dasein*, bir şeyi kendine yakınlaştırdığında bu, o şeyi mekanın bir noktası üzerinde tespit etmek ve böylelikle bedenimizin herhangi bir noktasından en az uzaklıkta olacak duruma getirmek demek değildir. Yakınlaştırmak şu demektir: bir şey-için-bakış-sal olarak öncelikle el-altında-olanın dairesi içine getirmek.<sup>223</sup>

*Dasein*’ın mekansallığı bir nesnenin yerinin belirlenmesi gibi değil onun ilgilenici-bakış açısından hareketle belirlenebilmektedir. *Dasein*’ın bir yeri işgal ediyor olması demek *Dasein*’ın el-altında olan var-olanı yakına getirmesi ya da mesafesini kaldırmak yoluyla bir-şey-için-bakışsal-ilgisiyle bir yerde konumlandırması olarak anlaşılmalıdır. *Dasein*’ın buradalığı (*to be here*) mevcut-olanın yeri değil onun var-olanı yakınlaştırmadaki var-oluş tarzıyla ilgilidir.<sup>224</sup>

“Sahip olduğu mekansallığı itibariyle *Dasein*, öncelikle hiç burada değil, hep oradadır. Oradan kalkıp gelir ve kendi şuradalığına geri döner.”<sup>225</sup> *Dasein*, hep şura da var olur şura ise bura ve ora ya işaret eder.<sup>226</sup> *Dasein*’ın oradalığı Varlık’la kurduğu bağ

---

<sup>220</sup> Heidegger, 2008, s. 110.

<sup>221</sup> Heidegger, 2008, s. 110.

<sup>222</sup> Heidegger, 2008, s. 110.

<sup>223</sup> Heidegger, 2008, s. 112.

<sup>224</sup> Heidegger, 2008, s. 112.

<sup>225</sup> Heidegger, 2008, s. 112.

<sup>226</sup> Heidegger, 2008, s. 139.

anlamında “Varlık’a açıklığı”<sup>227</sup>dir. Dolayısıyla *Dasein*’ın şuradalığı onun dünya-içine-fırlatılmışlığı anlamına gelir.<sup>228</sup>

*Dasein*’ın mesafe-kaldırmaklığı bir istikamete doğru olarak gerçekleşir. Bu nedenle *Dasein*’ın bir-şey-için-bakışsal ilgilenmesi bir “im”<sup>229</sup>e gereksinim duyar. İmler bir şeyi imleme özelliğine sahip olan bir araç olarak karşımıza çıkarlar. Her imleme bir şeyle “ilişkilendirme”<sup>230</sup>olarak anlaşılır ancak her ilişkilendirme imleme karakterine sahip değildir.<sup>231</sup> Heidegger imlemeyi daha iyi anlamak için bir örnek üzerinden yola çıkar, örneğe göre:

Son zamanlarda motorlu araçlara, elle döndürülebilen kırmızı bir ok yerleştirilmiştir. Örneğin bu okun konumu, aracın bir kavşakta hangi yöne gideceğini imler. Okun konumu araç sürücüsü tarafından ayarlanır. Bu im, araç sürücüsünün ilgilenmesiyle (aracı sürmek) sınırlı olmayan el-altında-olan bir gereçtir. Araçta bulunmayanlar da –hatta özellikle onlar- bu gereçten yararlanabilirler: yol kenarına kaçma ya da durup bekleme tarzında. Söz konusu im, trafik araçlarıyla trafik kurallarının oluşturduğu gereç rabitası bütünü içinde dünya içinde el-altında-olandır.<sup>232</sup>

*Dasein*’ın mesafe-kaldırıcı-ilgilenici-bakışı-içerisinde var-olanı görünür kılması “im” e gereksinim duyar. Yani im *Dasein*’ın mesafe-kaldırıcı-bakışı-içerisinde var-olan bir istikamet ya da bir yön dâhilinde dünya-içinde var-olur. Buradaki istikamet eğer sağ ve sol yön olarak anlaşılırsa diyor Heidegger bu sağ ve sol yön dünya-içinde-el-altında-bulunan olarak karşımıza çıkar; çünkü sağ ve sol yön öznenin salt olarak ya da doğrudan içsel olarak anladığı ya da algıladığı bir şey değildir. Heidegger bu kısımda Kant’ın sağ ve sol yöne ilişkin şu anlayışına dikkat çeker:

Elime ya da kulağıma onların aynadaki şeklinden daha çok benzeyen ve onlarla bütün parçaları bakımından aynı olan ne olabilir? Ama yine de aynada görüldüğü gibi bu eli onun aslının yerine koyamam; çünkü bu bir sağ el idiye aynadaki sol eldir ve sağ kulağın imgesi sol kulaktır, bu da hiçbir zaman ilkinin yerine konamaz. İşte burada herhangi bir anlama yetisinin düşünebileceği iç farklılıklar yoktur; ama yine de, duyulara bakılırsa, bunlar içten farklıdır; çünkü, iki elin eşitliği ve benzerliği bir yana bırakılırsa, sol el sağ ile aynı sınırlar içine alınmaz (örtüşemezler) (...)<sup>233</sup>

<sup>227</sup> Heidegger, 1998, s. 43. ( bkz. dip not 1 )

<sup>228</sup> Heidegger, 2008, s. 42.

<sup>229</sup> Heidegger, 2008, s. 113.

<sup>230</sup> Heidegger, 2008, s. 80.

<sup>231</sup> Heidegger, 2008, s. 80.

<sup>232</sup> Heidegger, 2008, s. 80-81.

<sup>233</sup> Immanuel Kant, “Prolegomena”, çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s. 35.

Yani Kant'a göre sağ ya da sol el bir biriyle kusursuz bir biçimde örtüşüyor olsa dahi sağ ve sol yönün birbirinden farklı olduğuna ilişkin belirlenim uzaysal bir belirlenimdir. Yani “ (...) uzaysal belirlenimler, şeylerin parçalarının birbirlerine göre konumlarının bir sonucu değil, parçaların konumları uzaysal belirlenimlerinin bir sonucudur.”<sup>234</sup>

Heidegger aslında burada Kant'a itiraz etmektedir. Bu itiraza göre, sağa ve sola ilişkin salt hissimiz ya da her iki yönümüzün birbirinden farklı olduğuna ilişkin inancımız hiçbir zaman dünya-içinde yönümüzü bulmak için yeterli değildir. Heidegger'in bu konuya ilişkin verdiği örneğe göre; daha önceden aşına olduğumuz karanlık bir odaya girdiğimizde eğer bu odadaki nesnelere yeri değişmiş ise yönümü bulamam. Yönümü bulabilmem için ise öncelikle daha önceden aşına olduğum nesneye dokunmam gerekmektedir. Çünkü eğer iki yönümün birbirinden farklı olduğuna ilişkin salt hissimle bunu yaparsam yönümü bulmada başarılı olamam.<sup>235</sup> Heidegger'in Kant'ın sağ ve sol yönün belirlenimine ilişkin bu itirazı *Dasein*'in dünya-içinde-var-oluşunu atlamış olması ile ilişkilidir çünkü şeyler *Dasein*'a önceden verili olarak bulunmaktadır. Yani *Dasein*'in oda da sağ tarafta pencerenin eşiğinde bulunan masası onun için *yazı-yazmak-içindir* ve *Dasein yazı-yamak-için* olan bu masaya önceden aşınadır. Odadaki diğer nesnelere bir-şey-için kullanımlık olarak bulunurlar ve onlar salt kedi başlarına birer koleksiyonu ifade etmezler, onlar bir bağlantı ya da anlamlı bir bütün oluştururlar. Yani masa *Dasein*'in üzerinde bir takım çalışmalar yaptığı, ya da yemek yediği bir şey olarak bir-şey-için-var-olandır. Yani, bir masa kare, yuvarlak, altıgen vs. gibi geometrik şekillere sahip olan bir varlık olarak değil, *Dasein*'in gündelik yaşamında onun amaçlarına bağlı olan kullanım nesnesidir. Bir masa örneğin *Dasein*'in üzerinde yazı yazdığı bir masa ise *Dasein* geçmişte onun üzerinde yazı yazdığını düşünür bu düşünce onun gelecekte de bu masa üzerinde yazı yazacağını düşünmesiyle ardışık bir biçimde kendisini gösterir.<sup>236</sup>

Husserl'e göre bir masayı görme deneyimi bir masanın etrafında dolaşırken masanın rengini, yuvarlak ya da kare olduğunu, dört adet ayağı olduğunu görmemizdir. Tüm bunlar sistematik bir biçimde biraradadırlar. Ancak biz masayı önce uzamlı bir şey olarak görüp ona

---

<sup>234</sup> Ümit Öztürk, “Kant'ın Eleştiri Öncesi Düşünceleri: Genel Bir Bakış”, Mavi Atlas, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi (*GÜEFE-D*), 2014, S.3, s. 94.

<sup>235</sup> Heidegger, 2008, s. 113-115.

<sup>236</sup> Inwood, 2000, s. 33

daha sonradan bir şey için olma özelliğini eklememeyiz. Genellikle bir masaya bakıldığında diyor Heidegger onun geometrik yapısı ya da yönünün kuzeye doğru bakıyor olması dikkat çekmez. O masaya baktığımda örneğin bu masa, üzerinde çalışmak için ise onun pencereden süzülen ışığı alıp almadığına bakarım ya da bu masa, üzerinde yemek yemek içinse onun durduğu yerin ya da masanın yüzeyinin, büyüklüğünün bu iş için uygun olup olmadığına bakarım.<sup>237</sup>

Heidegger kendisinden önceki filozofların temel hatasının, şeyleri oldukça açık bir kesinlikle kavrayıp olduklarını düşünmeleri olduğunu iddia eder. *Dasein* çoğunlukla dünyanın ve dünya içindeki nesnelere farkında değildir. Hatta *Dasein* çoğu zaman burnunun ucunda duran gözlükten dahi haberdar değildir. Ne zaman bir gazeteden bir şey okuyacak olursa ya da uzakta duran bir tabelayı okumaya çalışacak olursa o zaman gözlüğün farkına varacaktır.<sup>238</sup> *Dasein*'in kendi varlığı için de aynı durum geçerlidir, ne zaman bir şeyler yolunda gitmezse o zaman *Dasein* kendi var-oluşunun farkına varacaktır.

Heidegger'in yaptığı bu temel ayırım yani dünya-içinde-olma (*Being in the World*) ve *Dasein*'in kullanımlık nesneyle olan ilişkisinin teknik ile ne türden bir ilişkisi olduğunun anlaşılması gerekli hale gelmiştir. Çünkü *Dasein*'in bir şeyin bilgisine sahip olması Descartes'in düşündüğü türden matematiksel bir kesinliğe sahip olan bilme ilişkisi değildir. Dünya yalnızca kuzey-güney, doğu-batı gibi koordinatlara sahip olan bir yön dünyası değildir. *Dasein*'in bir yeri tarif etmek için şu köy kuzey yönünde demesine gerek yoktur, hatta bunu bile bilmeyebilir. *Dasein* köye giden yolda daha önceden aşına olduğu ("bilindik"<sup>239</sup>) bir heykel ya da arada sırada alışveriş yaptığı bir kasap, turuncu çatılı bir ev vs. (*Dasein*'in dikkatini çeken herhangi bir şey) vasıtasıyla açık olmayan bir tarifte yabancı birinin yolunu bulmasına yardımcı olabilir. Hatta *Dasein* daha önceden aşına olduğu bir yere giderken çevresindeki şeylerin farkında olmadan bile hiç zorlanmadan gideceği yere varabilir. Örneğin Ankara'da Ulus Meydanı'ndaki heykelin her gün önünden geçen bir kimse heykeldeki atın sağ ya da sol bacağından hangisinin kalkmış ya da aksi durumda olduğunu fark etmeyebilir çünkü daha önceden böyle bir şeye herhangi bir şekilde ilgisini yöneltmemiştir. Ancak

---

<sup>237</sup> Inwood, 2000, s. 32-33

<sup>238</sup> Heidegger, 2008, s. 111.

<sup>239</sup> Heidegger, 2008, s. 114.

*Dasein* bu bilgi olmadan da gideceği yere rahatlıkla ulaşabilir çünkü örtük olarak da olsa o, heykelin farkında olarak yoluna devam eder.<sup>240</sup>

Zanaatkâr da gerekmediği sürece çivilerin farkında olmadan hatta elinde tutuyor olduğu çekicin farkında olmadan dahi ayakkabıyı tamir eder, zanaatkâr tamir esnasında çakma eylemindense çocuklarıyla birlikte geçireceği akşam yemeğini ya da aylık ciro hesaplamasını düşünüyor ve de tüm bunlara ilgisini yönlendiriyor olabilir. Ancak ayakkabı tamirâtı bu örtük farkındalıkla da gerçekleşir. Heidegger için zanaatkârın tüm bunların teorik bilgisine sahip olmasına gerek yoktur<sup>241</sup> ve bu onun alışık olduğu bir şeydir.

Dolayısıyla Heidegger'in kastettiği bağlamda teknik nedir, *Dasein* tekniğin bilgisine nasıl sahip olur ve tekniğin özü nedir? Gibi soruları araştırmak Varlık'ın *ontolojik* araştırması esnasında vurgulanması gereken önemli hususlardır. Ancak bu araştırma yapılırken öncelikle 'teknik' teriminin kavramsal analizinin yapılması zorunludur. Çünkü daha önceden de belirtildiği gibi Heidegger Varlık'ın öz yapısını incelerken yöntemsel olarak Fenomenolojiyi Hermeneutik döngü yoluyla yorumlamayı seçmiş ve bu yöntemin dışındaki araştırma biçimlerinin Varlık'ın özünü incelemede yetersiz kaldığını sıklıkla vurgulamıştır. Yani *Dasein* kendisini ve *fenomenleri* yorumlarken fenomene ilişkin bir anlayışa sahip olarak (el-altında-olanın bilgisine sahip olarak) onu yorumlar. Bu bakımdan tekniğin öz yapısının ortaya çıkarılması gereklidir.

---

<sup>240</sup> Heidegger, 2008, s. 113-115.

<sup>241</sup> Heidegger, 2008, s. 71.

### 3. BÖLÜM TEKNİĞE GİRİŞ

#### 3.1. TEKNİK SORUSUNUN ZORUNLULUĞU

Teknik kelimesi (*Technics*) Yunanca “*tekhne*”<sup>242</sup> yani pratikte bir şeyi yapabilme gücü anlamına gelmektedir. Bu anlamlarının yanı sıra teknik insanın, doğada bulunan şeyleri kendisi için yararlı hale getirme kabiliyetidir. Günümüzdeki anlamıyla teorik bilginin karşısında bilimin uygulamaları ve bilimsel bilgi temelinde yapılan uygulamalar anlamlarını taşır. Bilimin amacı doğadan bilgi toplamakken tekniğin amacı doğayı dönüştürmek ve yararlılık ölçüsünde bir şey üretmedir.<sup>243</sup> “Bir yapıt ortaya koyma, bir işi başarmada kullanılan yöntem, yol; yaratma biçimi (düşünme tekniği, çalışma tekniği vb.)”<sup>244</sup> anlamlarını da içinde barındırmaktadır.

Buna karşın günümüzde teknik denildiği zaman akla ilk olarak teknolojik aygıtlar gelmektedir. Ancak bu aygıtlar teknik kavramının kökenine ilişkin bilgi vermezler çünkü teknolojik aygıtlar tekniğin kendisi değil onun somutlaşmış ya da görünüşe gelmiş biçimini ifade ederler. Teknik yoluyla oluşturulmuş olan bu teknolojik aygıtlar doğaya, insana ve onun yaşantısına egemen olmak, onu kendi hâkimiyeti altına almak için oluşturulmuştur. Teknik yoluyla doğaya egemen olma düşüncesinin en cezbedici yönü onun güvenli bir yaşam sağlama vaadidir. Yani teknik ve onun kullanımı insanın şimdi ve gelecekteki yaşantısını garanti altına alma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Örneğin modern teknolojinin bir ürünü olan *nanoteknoloji* ve *bioteknoloji* alanları insanın doğayı kendi hükümlerine altına alma isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan oluşumlardır. *Nanoteknoloji* maddenin yapısını yani atomların doğal yapısını taklit ederek, yapay atom diyebileceğimiz bir yapı oluşturmayı hedeflemektedir. Bunun anlamı eğer gerçekten böyle bir yapı meydana getirilebilirse yapay madde oluşturulabilecek hatta insan vücuduna enjekte edilebilecek büyüklüğe sahip olan ve kişinin komutlarıyla çalışabilecek bilgisayarlar üretilebilecektir. Diğer taraftan *bioteknoloji* alanındaki çalışmalarda taklit yoluyla yapay organ üretme çalışmaları yapılmaktadır. Bu tür çalışmalar da yapay organlar yoluyla insan ömrünün uzatılması anlamına gelmektedir. Bu çalışmalar aynı zamanda kalıtım yoluyla bulaşan hastalıklarda bozuk genin bir sonraki

---

<sup>242</sup> Heidegger, 1998, s. 16.

<sup>243</sup> Akarsu, 1984, s. 171-172

<sup>244</sup> Akarsu, 1984, s. 172.

kuşağa aktarılmasının da önüne geçmeyi amaçlamıştır. Bu tür çalışmaların sonucunda elde edilen veriler endüstriye mal edilmiş hiç de masum olmayan yollarla dolaylı da olsa insanın ve doğanın doğal yapısını engelleyici bir takım sonuçlar doğurmuştur.

Teknoloji insan davranışlarını kontrol etme istencine de sahiptir. Yani teknoloji insanı güdümlenme ve geleceği kontrol altına alma amacı taşır. *Nanoteknoloji* alanındaki çalışmalar ileride mikro bilgisayarlar yoluyla tıpkı bir robot gibi kontrol altına alma, yeni bir toplum yapısı meydana getirmek amaçlı kullanılabilir. Ya da *Bioteknoloji* alanında yapılan çalışmalar ileride genetiği bozulmuş yeni bir insan türü yaratmak amaçlı kullanılabilir. Yani teknoloji: İnsan yaşamında zaman ve varoluşu kapsayan, bilimler yoluyla bir tür ön belirleyici rolünü üstlenen üretimsel faaliyetler olarak düşünülebilir.

Bilimsel yöntemin kesinliği, kalıcılık iddiası ve bilimsel tasarımlar her ne kadar etkili ve kalıcı çözümlere ulaşmanın tek bir alternatif yoluymuş gibi görünse de; Heidegger'in de öngördüğü gibi insanı, bir yaşantıya sahip olan bir varlık olarak değil üretim faaliyetine dâhil olan nesnel bir varlığa dönüştürmüştür. Böylece dünya tekniğin kontrolü altında mekanik olarak hareket eden bir yapıya bürünmüştür. Bu mekanikleşme kör bir devinime sahip olmamakla birlikte geleceği de planlayan bir devinim halindedir. Geleceği tasarlama düşüncesi yalnızca tekniğe bağımlı olan endüstriyel üretimin geleceğini tasarlama değil endüstriyelleşen toplumun da geleceğini tasarlama amacı güder. Endüstriyelleşen toplumda tarımsal faaliyetler artık yerini fabrikalara bırakmış, endüstri insanları yeni bir kültürel kimlikle tanımlamıştır.<sup>245</sup> Örneğin eğitimde kullanılan materyaller teknik yoluyla üretilen teknolojik aygıtlar yoluyla kimi zaman kaynağa ihtiyaç duyulmadan belirli kanallar aracılığıyla alıcıya iletimin gerçekleşmesini sağlamaktadır. (EBA, makine yoluyla sağlanan doğrusal program ya da dallara bölünmüş programlar vs.) Böylelikle kültür artık bireysel bir kazanım olmaktan çıkmış evrensel bir boyut kazanmıştır. Yani insan artık bireysel varoluşunun dışında tek bir kültüre ait olan, ona sırtını yaslayan ya da aynı kaderi paylaşan metafiziksel bir nesne boyutunu kazanmış ve bireysel farklılıklar yok sayılmaya başlanmıştır.

Heidegger bu durumu tarihsel-teknolojik bir ilerleme olarak değerlendirir ve bu ilerleme insanı metafiziğin kollarında hiçleştirir. Çünkü bilimin ışığında gelişen teknoloji

---

<sup>245</sup> Metin Bal, “Heidegger Düşüncesinde Teknoloji ve Şiirsel Konaklama”, *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:11, Ocak/Şubat 2010, s. 48-50

tıpkı bilimsel yöntemin 'hakikate giden tek bir yöntem vardır o da bilimsel yöntemdir' iddiası gibi hakikatin tek bir varlık biçimine işaret eder. Böylelikle yöntem ve yöntemin kullanımı Varlık'ın hakikatinin ölçütü ya da onun gizini ortaya çıkarmak için en uygun yöntem olduğuna inandırmıştır. Ancak bilimsel yöntem, Varlık'ı süje-obje ilişkisi bakımından değerlendirir yani süjenin Varlık üzerindeki mantıksal yargılarının objeye uygunluğunu hakikat olarak kabul eder. Ancak Heidegger Varlık'ın "*aletheia*"<sup>246</sup> (yani, hakikat) tarzında ortaya çıktığını vurgulayarak Varlık'ın tek bir görünüşünün olmadığını onun çeşitli tarzlarda ortaya çıkabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla bilimsel yöntemin kendisi ve onun kullanımı da Varlık sorusunu ya da Varlık'ı düşünmeyi unutturmuştur.

Teknikçe ait olan tasarımlama düşüncesi burada daha belirgin hale gelir. Çünkü teknik yoluyla gelişen teknolojinin gücünü kullanarak doğaya egemen olma istenci yüzünden gelecekte tek bir dünya modeli ve çalışma-üretme-tüketme ilişkisi içerisinde gelişen tek bir insan modeli yaratma gayesi günümüz toplumunda dahi başarıya ulaşmış sayılır. O halde tekniğin ne olduğu ve Varlıkla ne türden bir ilişki içerisinde bulunduğu büyük bir önem taşımaktadır. Heidegger bunu açıklamak için Antik Yunan'da kullanılan dört ana kavramdan yola çıkmıştır bu kavramlar: *Tekhne*, "*poiesis*"<sup>247</sup>, "*physis*"<sup>248</sup> ve *aletheia*dır ve bu kavramlar tekniğin özünü ortaya çıkarma bakımından tekniğin tarihini sahiplenen kavramlar olarak karşımıza çıkarlar. Heidegger'in de belirttiği gibi pratiğe (ya da *pragmatik* bilgiye) dönük olmayan salt düşüncenin ortaya çıkabilmesi için kavramların bulanıklaşmış anlamlarına değil onların çıktıkları kaynağa bakmak gerekmektedir. Bu bakımdan tekniğin özünün dolayimsız olarak incelenmesi için yukarıda sözü edilen dört kavramın etraflıca düşünülmesi gerekmektedir.

### 3.2. TEKNIĞİN ÖZÜ

Tekniğin özü nedir? Sorusunu irdelemeden önce Heidegger'in *öz* –"*Wesen*"<sup>249</sup>- kavramını kullanırken neyi kastettiğini iyi anlamak gerekir. Heidegger için *öz*, bir şeyin belirlenmiş niteliklerinin olması ve bu niteliklerin o şeyi belirlemesi anlamına gelmez.

---

<sup>246</sup> Heidegger, 1998, s. 12.

<sup>247</sup> Heidegger, 1998, s. 16.

<sup>248</sup> Heidegger, 1998, s. 16.

<sup>249</sup> Heidegger, 1998, s. 43.

Heidegger için bir şeyin özü sabit ya da evrensel bir anlamın taşıyıcısı değil bir şeyin zaman içerisinde var-oluş biçimidir. Fakat buradan teknik ile tekniğin özünün aynı olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. “Ağacın özünü aradığımızda, farkında olmalıyız ki, ağaca ağaç olarak nüfuz eden şey, geri kalan ağaçlar arasında rastlanan bir ağaç olarak bizzat ağacın kendisi değildir.”<sup>250</sup>

Tekniğin özü ile tekniğin eş değer olduğunun akla daha yatkın geliyor olmasının nedeni, tekniğin kuşatıcı olmasından ileri gelmektedir. Dış etkenlerden korunmak amacıyla inşa edilmiş olan binalar, bina yapma teknikleri, bir yerden bir yere kısa sürede gitmek için kullandığımız araçlar, makina tekniği, mutfak robotları, bilgisayarlar, iş makineleri, resim yapma, yazı yazma, ağaç yontma tekniği vs. insan tekniğin bütün yönleriyle kuşatılmış haldedir. Tekniğin kendisine karşı koysak da onu tümüyle onaylasak da, teknik tüm eylemlerimizin içinde yer almakta ve bizi etkilemektedir.<sup>251</sup>

Öyleyse teknik nedir sorusuna yanıt aramak tekniğin örtüsünü kaldırmak (onun özünü incelemek) bakımından yol gösterici olacaktır. Heidegger bunu tekniğin iki tanımı üzerinden anlamaya çalışır bu tanımlardan ilki: “Teknik, amaç için araçtır”<sup>252</sup> ikincisi ise: “Teknik insanın bir etkinliğidir”<sup>253</sup> tanımıdır. “Tekniğin her iki tanımı/belirlenimi birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü amaçlar koymak bunlara ulaşmak için araçlar yapmak ve kullanmak, insani bir etkinliktir.”<sup>254</sup> Yani, herhangi bir mucit icadını yapmaya başlamadan önce kendisi için belirlediği bir amaca sahiptir. Örneğin, mucidin amacı daha sessiz çalışan bir havalandırma pervanesi yapmaktır. Mucit bu amacın kaynağını doğada bulur ve doğada en sessiz hareket eden beyaz bir baykuşun kanat yapısını inceler. Baykuşun kanatlarının tırtıklı olduğunu gören mucit aynı formu pervaneler üzerinde deneyerek daha sessiz çalışan havalandırma pervanesi yapmayı başarır. Daha sonraki süreçte bu pervaneler fabrikalarda ya da büyük işletmelerde kullanılabilir hale gelir. Bu kullanım zamanla sınırsız bir dönüşüm

---

<sup>250</sup> Heidegger, 1998, s. 44.

<sup>251</sup> Heidegger, 1998, s. 44.

<sup>252</sup> Heidegger, 1998, s. 44.

<sup>253</sup> Heidegger, 1998, s. 44.

<sup>254</sup> Heidegger, 1998, s. 44.

içinde (seri üretimle) sergilenir ve kullanım aşamasında başlangıçta ilham alınan şeyin değeri ortadan kalkar; kendi araçsallığı içinde görünmez hale gelir başka bir deyişle hiçleşir.

Ya da araçsallığın mahiyetini anlamak için çok fazla uzağa gitmeye gerek yoktur; sabah kalktığımızda içtiğimiz bir fincan sıcak kahvenin öyle olmasını sağlayan şeyin, ısınmak için kullandığımız kaloriferlerin birer araç olduğunu söyleyebiliriz. “Tüm bunlar ‘teknik nedir?’ sorusuna ilişkindir. “Bütün bu donanımlar kompleksi, tekniktir. Bizzat tekniğin kendisi bir donanımdır veya Latince söylendiğinde instrumentumdur.”<sup>255</sup> Ancak Heidegger’in buradaki itirazı bizim araçlarla kurduğumuz ilişkide onların kullanımı esnasında aracın araçsallığını unutmuş olduğumuz ya da bunun farkında olmadığımız yönündedir. Yani ilgilenici-bakış-altında şeylerin, kendisi olarak değil bir-şey-için oluşları ya da bir şeye hizmet etmeleri olarak anlaşılmasıdır.<sup>256</sup>

Ona göre bir şeyin teknik bilgisine sahip olmak ya da o şeyi mevcut olan olarak görmek demek onun el- altında olmasını anlayabileceğimiz anlamına gelmez; bunu anlamak ancak kullanım aracılığıyla ortaya çıkar. Yani aracın hangi amaca hizmet ettiği ancak onunla haşır neşir olmada açığa çıkar. Nesneyle kurulan ilişki hiçbir zaman kör (teorik) bir süreçte ilerlemez. *Dasein*’ın bir-şey-için- ilgilenici-bakışı altında bir kullanım görüşü yaratmış olduğu söylenebilir.<sup>257</sup> Bu nedenle yalnızca teorik bakışla tekniğin özünü ortaya çıkarmak mümkün olmayacaktır.

Heidegger, tekniğin ilk tanımına göre araç olduğu düşüncesinin, ona hâkim olma güdüsünden ortaya çıktığını düşünür. “Heidegger’e göre dünyayı bir kaynak, teknolojiyi de amaçlarımıza hizmet eden bir araç olarak tasavvur ettiğimiz sürece, [ona hakim olmak istencine sahip kalırız]”<sup>258</sup> Yani, teknolojinin yalnızca insan yaşamını kolaylaştırmada hizmet edici bir role sahip olduğu düşünüldüğünde, hatta teknolojinin doğadaki enerjiyi depolayan onu kontrolü altında tutan ve bu yolla insanın refahını sağlayan bir araç olarak düşünüldüğü sürece, onun asıl açığa çıkarma anlamına erişim imkanı olmayacaktır. Bu

---

<sup>255</sup> Heidegger, 1998, s. 44.

<sup>256</sup> Barbara Bolt, *Heidegger*, çev. Murat Özbek, Kolektif Kitap, İstanbul, 2015, s. 77

<sup>257</sup> Bolt, 2015, s. 96

<sup>258</sup> Bolt, 2015, s.78.

nedenle tekniğin ‘araçsal olduğu’ ön koşulu, tekniğin kendisine ulaşmayı engellemektedir. Dolayısıyla teknik araç olarak düşünüldüğü sürece ona hâkim olunabilir hale gelir.<sup>259</sup> Tekniğin bir araç olduğu tanımı hem ilkel hem de modern teknik bakımından geçerlilik taşımaktadır, ancak her ikisi arasında belirli türden farklar olduğu açıktır.<sup>260</sup> Heidegger’in kendi verdiği örneğe göre bir kereste fabrikasıyla Ren nehrinin ortasına kurulmuş olan bir hidroelektrik santrali amaçlar doğrultusunda yapılmış olan araçlardır. Ona göre bu santral Ren nehrinin kendisini açmasına müsaade etmez. Çünkü santral nehrin olağan akışı içerisinde onun kendi varlığını ortaya koymasını değil onu hapsederek ya da alı koyarak zorla ondan enerji depolamaya çalışır. Bu zorla dışarı çıkarma:

(...) Nehre bir baraj kurulduğunda, doğadaki gizil enerjinin kilidi açılır ve kullanıma hazır hale gelir. Kilidi açılan potansiyel elektriğe dönüştürülür. Bu elektrik, enerji iletim hatları aracılığıyla fabrikalara ve evlere dağıtılır. Dağıtılan bu elektriğin kendisinin de kilidi açılır ve mal üretiminde kullanılır vs. Bu hiç bitmeyen kilidi açma, dönüştürme, saklama, dağıtma, yeniden devreye sokma süreci açığa-çıkarma yöntemleridir. Bu açığa-çıkarmanın tanımlayıcı özelliği yönetmedir. Bu çerçevede Ren, insan kullanımı için yönetilebilecek ve güvence altına alınabilecek bir kapasite olarak görülür.<sup>261</sup>

Açığa çıkarmanın diğer bir tarzı olan *poiesis* de ise zanaatkâr Ren nehrinin olduğu gibi var-olmasına izin verir. Örneğin zanaatkârın yapmış olduğu Ren’ in üzerine kurulu olan köprü onu hiçbir şekilde kontrol etme ya da alı koyma amacı gütmeyiz. Onun ne ise o var-olan olarak bütün potansiyeliyle akmasına müsaade eder. Bu bakımdan *poiesis* olarak açığa çıkarmayla modern teknolojiadaki açığa çıkarma arasında hatırı sayılır derecede bir farklılık görülmektedir.

Her ne kadar tekniğin araçsal olma belirlenimi doğru olsa da onun özünü bir şekilde *manipüle* eder. Bu *manipülasyon* onun tinsel belirlenimi olan ona hakim olma çabası içinde gerçekleşir. Dolayısıyla tekniğe ne kadar hâkim olunursa o kadar görünmez hale gelir. Tekniğin araçsal olduğuna ilişkin belirlenim doğru olsa bile “Heidegger’e göre doğruluk (*richtig*): öne-konulana ve karşıda durana (*Genstand*, nesne) yönelerek onda karşılaşılan şeyi saptamakla elde edilir ve bu görünümüyle günlük bilgiyi ve ayrıca *ampirik* bilimlerin bilgisini adlandırmakta kullanılır.”<sup>262</sup> Örneğin, *katı bir cisme sıcaklık verilirse cisim*

<sup>259</sup> Heidegger, 1998, s. 45.

<sup>260</sup> Bu farklar ileride daha detaylı olarak gösterilecektir.

<sup>261</sup> Bolt, 2015, s. 85.

<sup>262</sup> Heidegger, 1998, s. 46.

*genleşmeye uğrar* önermesinin doğruluğu ispatlanmıştır. Bu, aynı cisme belirli aralıklarla sıcaklık verilmesi ile diğer katı cisimlere de aynı biçimde davranılmasıyla oluşturulmuş bir bilgidir. Dolayısıyla bilimsel bilgi ya da gündelik bilgilerimiz deneyimler sonucu oluşturduğumuz ‘sabit’ bilgi öbekleridir. Ancak, Heidegger’de hakikat şeylerin kendilerine daha dolayimsız yoldan ulaşmayı ifade eder. Çünkü “Hakikat: bir şeyin kendi özü içerisinde örtüsünü açarak vukua gelmesini ifade ettiği kadar, insanın bunun farkında olmasını da ifade eder.”<sup>263</sup> Bu bağlamda hakikat bir şeyin gizini açığa çıkarmak anlamına gelir ancak, bir şeyin doğru olduğunu söylemek için o şeyin özünü keşfetmek gerekmez. Bir bilim adamı nesneyi karşısına koyar ve onda işine yarayan her ne varsa onu bulup çıkarmayı hedefler. Ancak Heidegger için her ne kadar doğru dediğimiz şeyler hakikatle eşdeğer olmasa da bizi hakikatle (“Wahre”<sup>264</sup>) bağıntıya sokan bir araçtır. Bu nedenle tekniğin özünü sorgularken tekniğin ya da araçsal olanın kendisi nedir sorusunu sormak elzemdir.<sup>265</sup>

Heidegger amaç ile araç arasındaki gizil bağıntıyı nedensellikte bulur. Çünkü araç dediğimiz şey, “Kendisiyle bir şeyin etkilendiği ve böylece kendisiyle bir şeye ulaşılan şeydir.”<sup>266</sup> Yani, herhangi bir amaç doğrultusunda sona varmak için kullanılan yoldur. Buna ek olarak aracın kendi tanımı bir şeyin başka bir şey yoluyla açığa çıkması anlamına gelmektedir. Yani bir şeyin açığa çıkmasının nedeni onun kendisi aracılığıyla başka bir şey olarak sınırlandırılmasıdır. Dolayısıyla araçsallığın hüküm sürdüğü her yerde amaç vardır, amacın olduğu her yerde de neden... Ancak aracın yukarıda verilmiş olan ikinci tanımı bu anlamını yitirmiş ve Antik Yunan’dan Roma-Latin dünyasına geçişte bir şeyin açığa çıkarılmasının sınırlandırılması değil; sonlandırılması anlamını kazanmıştır. Bu bakımdan Heidegger Aristoteles’in dört neden kavramının yeniden yorumlanması ve *fundamental* anlamının ortaya çıkarılması gerektiğini savunmuştur.<sup>267</sup>

Heidegger bu kısımda Aristoteles’in dört neden ilkesi hakkında bir hatırlatmada bulunur. Ancak ondan önce kısaca bu dört nedenin nasıl ortaya çıktığını hatırlamak yararlı

---

<sup>263</sup> Heidegger, 1998, s. 46.

<sup>264</sup> Heidegger, 1998, s. 46.

<sup>265</sup> Heidegger, 1998, s. 46.

<sup>266</sup> Heidegger, 1998, s. 46.

<sup>267</sup> Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme*, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2014, s. 96

olacaktır. Aristoteles'e göre madde ile form arasında kuvvetli bir ilişki vardır; madde oluş ve değişim temelli düşünülür. Ancak burada değişen şey maddenin kendisidir, madde bir formdan başka bir forma geçiş yapar. Soru ise 'maddenin değişmesini sağlayan nedenler nelerdir?' olmuştur. Aristoteles'de dört neden ilkesinin; maddi neden (*causa materialis*), formal neden (*causa formalis*), etki neden ya da fail neden (*causa efficiens*), ereksel neden (*causa finalis*, 'sonsal neden') olduğu söylenmektedir.<sup>268</sup> Aristoteles bu dört nedeni sırasıyla şu şekilde açıklamaktadır:

"Neden" şu anlamlara gelir: 1) Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren için madde: Örneğin tunç, heykelin; gümüş, bardağın nedenidir. Aynı şekilde tunç ve gümüşün cinsleri nedendirler.<sup>(2)</sup> 2) Form veya model, yani özün tanımı<sup>(3)</sup> ve cinsleri (örneğin 2 / 1 oranı ve genel olarak sayı<sup>(4)</sup>), oktavın nedenleridir), tanımın içinde bulunan kısımlar. 3) Değişmenin veya sukunetin kendisinden başladığı ilk ilke: örneğin bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir. Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin nedenidir.<sup>(5)</sup> 4) Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey: Örneğin sağlık, gezinti yapmanın nedenidir; çünkü "insan niçin gezinti yapar" sorusuna, "sağlıklı olmak için" cevabını veririz ve bunu derken de bu olayın nedenini açıkladığımızı düşünürüz.<sup>269</sup>

Heidegger klasik nedensellik anlayışın sonsal nedeni yani ereksel nedeni tüm nedenselliğin merkezi haline getirdiğini ancak bu anlayışın hiçbir şekilde nedenselliğin anlamını açık bir şekilde anlamaya yardımcı olmayacağını düşünür. Çünkü Antik Yunan'da neden "aiton"<sup>270</sup>dur "yani başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey"<sup>271</sup>dir. Heidegger dört nedeni gümüş kase örneğiyle açıklamaktadır. Buna göre,

Gümüş, kendisinden gümüş kasesinin yapıldığı şeydir. Bu madde (hyle) olarak gümüş, kaseden birlikte-sorumludur. (mitschuld) Kase, kendisinden oluştuğu gümüşe borçludur, yani meydundur. Fakat kurban etme ayinlerinde kullanılan sadaka toplama kasesi, yalnızca gümüşe borçlu olmakla kalmaz. Bir kase olarak gümüşe borçlu olan şey, bir bilezik veya yüzük görünümünde değil, bir kase görünümünde görünür. Bu yüzden sadaka toplama kasesi, aynı zamanda kase olamamak görünümüne de borçludur. Hem görünümün kase olarak içine sokulduğu gümüş hem de gümüşün içerisinde görüldüğü görünüm, kendi tarzlarında sadaka toplama kasesinden birlikte sorumludurlar.<sup>272</sup>

Heidegger burada 'neden' kavramını 'kendisine borçlu olunan' olarak alır. Borçlu olmak daha çok sorumlu olmakla ilişkilendirilir. Buna göre asıl anlamıyla bir şeyin kendi

<sup>268</sup> Heidegger, 1998, s. 46.

<sup>269</sup> Aristoteles, 1996, s. 236.

<sup>270</sup> Heidegger, 1998, s. 47.

<sup>271</sup> Heidegger, 1998, s. 47.

<sup>272</sup> Heidegger, 1998, s. 48.

var-oluşu içinde kendi olma yolunu açmak o şeyden sorumlu olmak anlamına gelir. Bu anlamıyla sorumlu olmak; gümüş vaftiz kabı onun öyle varoluşunun ya da onun öyle var olma tarzının çağırısına kulak verene borçludur. Yani vaftiz kabı kendi varlığını onun çağırısına kulak verene açar.<sup>273</sup>

#### *Telos:*

Fakat yine de, sadaka toplama kasesinden her şeyden önce sorumlu olan bir üçüncü şey, öncelikle kaseyi dinsel kutsama ve sadaka toplama alanı içerisinde sınırlayan şeydir. Bu üçüncü şeyle kase, sadaka toplama kasesi olarak sınırlanmış olur. Sınır çizmek, [bir] şeyin etrafını çevirmektir. Şey, bu sınırla durup kalmaz; dahası, bu sınırdan hareketle o, üretildikten sonra ne olacaksa o olmaya başlar. Etrafı çeviren, tamamlayan şey, bu anlamda Grekçede telos diye adlandırılır ki, bu sözcük çoğu kez ‘amaç’ veya ‘erek’ olarak çevrilir ve bu yüzden yanlış anlaşılmış olur. Telos, madde olarak görünüm olarak sadaka toplama kasesinden birlikte-sorumlu olan şeylerden sorumludur.<sup>274</sup>

Burada *telos*'u düşünürken, sadaka kâsesinin oluşmaya başlamadan önce kavramının belirlenmesi ve bu sınırlamadan sonra sadaka toplama kâsesi olmaya başlaması düşünülmelidir. *Telos* daha çok bir şeyin kendini gerçekleştirme yolunda “kendini açtığı ‘çevre’”<sup>275</sup> anlamına gelir. Ancak burada sadaka toplama kâsesi bu haliyle bir amacı gerçekleştiren bir son olarak düşünülmez. Yani burada sadaka toplama kâsesi sona giden bir amaç-araç ilişkisi içerisinde gerçekleşmez.

#### Gümüş ustası:

Nihayet, bitmiş sadaka toplama kasesinin önümüzde kullanıma hazır durmasından bir dördüncü de birlikte- sorumludur: Gümüş ustası. Fakat bu, iş başındaki gümüş ustasının bitmiş sadaka toplama kâsesini sanki o bir yapıp-etmenin etkisiymiş gibi meydana getirdiği için değildir; gümüş ustası *causa efficiens* (etki neden) değildir. (...) Gümüş ustası, sadaka toplama kâsesinin ortaya çıkmasının ve kendinde kalmasının ilk hareket noktasını kendisinden aldığı ve muhafaza ettiği şey olarak, birlikte sorumludur.<sup>276</sup>

Heidegger gümüş ustası için, dikkatlice düşünmek anlamına gelen ‘*überlegen*’ kavramını kullanır. Gümüş ustası diğer üç nedeni dikkatlice düşünerek bir araya gelmesini sağlayan kişidir.<sup>277</sup> Gümüş ustası bu bakımdan Varlık’ın bir tarzını görünüşe çıkararak kişidir de. Sorumlu olmak bir şeyin kendini açığa çıkarmasına ya da görünüşe gelmesine neden olmaktır. Yani gümüş ustası bu diğer üç nedenin nasıl gerçekleşeceğine karar veren, kendini

<sup>273</sup> Kurtar, 2014, s. 97

<sup>274</sup> Heidegger, 1998, s. 48.

<sup>275</sup> Kurtar, 2014, s.98.

<sup>276</sup> Heidegger, 1998, s. 48

<sup>277</sup> Onu görünüşe çıkararak akıl yani *logos*.

açanın çağrısına kulak verip onun nasıl görünüşe geleceğinden sorumlu olan kişidir.<sup>278</sup> Bu yüzden bütün bu dört neden gümüş kâsenin hazırda bulunmasından sorumludur.

O halde Heidegger nedenselliğin kökeninin yalnızca araçsallık bağlamı içerisinde değerlendirilemeyeceğini göstermiş bulunmaktadır. Nedensellik bir şeyin kendini- *Dasein* aracılığıyla- açma ya da gizinden çıkma yolu olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle gizinden çıkanın nasıl görünüşe geldiğinin anlaşılması Modern teknoloji ve araçsallık arasındaki ilişkiyi daha anlaşılır hale getirecektir. Heidegger bu ilişkinin ana hatlarını yine Eski Yunan'da kullanılan kavramlar aracılığıyla anlamaya çalışır. Bu kavramlardan özellikle *physis* ve *poiesis* ayrıcalıklı olarak üzerinde durulan kavramlardır.<sup>279</sup>

### 3.3. AÇIĞA ÇIKMA/ÇIKARMA

Bu kısımda Heidegger açığa çıkma/çıkarma için iki temel kavramdan söz etmektedir; *poiesis* ve *physis*<sup>280</sup>. *Poiesis*, yapma, meydana getirme anlamına gelir; *poiesis* için en basit anlamda hareket diyebiliriz. Ancak *poiesis*'in asli anlamı gizinden çıkmış olanı açığa çıkarmadır. Buradaki açığa çıkarma bir şeyi görünür hale getirme anlamına gelir. Ancak bu görünür hale getirme bir şeyi baştan yaratma anlamına gelmez; buradaki görünür olma var-olanın kendi varlığına aittir ve *poiesis* bu var-olanın kendisine ait olanı (*physis*) görünür hale getirme olarak anlaşılmalıdır. Örneğin, bir heykeltıraşın mermeri oyarak meydana getirmiş olduğu Zeus heykeli, mermerin öyle bir var-olan olarak var-olma minvalidir. Heykel varlığını mermerin kendisine borçludur ve bu var-oluş tarzı var-olanın varlığının önünde herhangi bir engel teşkil etmez.<sup>281</sup>

*Physis* ise “doğa, oluş, meydana geliş”<sup>282</sup> anlamına gelir bu Aristoteles için değişimin kendisini ve değişimin içerdiği sürekliliği ifade eder. Heidegger için her ikisi de açığa çıkmanın bir biçimidir. *Physis*'de mevcut olan şey kendinden hareketle patlayıp ortaya çıkar, örneğin bir ağacın filizlenip çiçek açması gibi. Ancak, *poiesis* bir şeyin kendisi yoluyla

---

<sup>278</sup> Kurtar, 2014, s. 97.

<sup>279</sup> Bu kavramların analizi esnasında *fenomenin* yani kendini gösterenin nasıl gösterdiği konusu hatırlanmalıdır. Çünkü özellikle de Modern Teknolojinin mahiyeti belirlenirken temel olarak *fenomenin* kendini kendisi olmayan olarak göstermesi konusu üzerinde durulacaktır.

<sup>280</sup> Herakleitos'a göre “doğa saklanmayı sever”. *Physis* nesnelere gerçek doğasıdır ve onların hakikatini ortaya çıkarmak zorlu bir uğraşı gerektirmektedir. ( Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 283.)

<sup>281</sup> Bolt, 2012, s. 85

<sup>282</sup> Aristoteles, 1996, s.632

doğrudan açığa çıkması değil zanaatkârda açığa çıkmasıdır. Açığa çıkmanın ön koşulu bir şeyin gizli olma durumundan kurtulmasıdır.<sup>283</sup> Ona göre gizini açmanın tekniğın özüyle doğrudan ilişkisi vardır. Çünkü *poiesis* de açığa çıkarmanın bir tarzı olduğundan, gümüş kâsenin ortaya çıkışının dört tarzı da bir gizini açmadır. Dolayısıyla teknik, bir gizini açmadır.

Heidegger’de bir şeyin gizini açması “(entbergen. Entbergung)”<sup>284</sup> gizinden çıkmış olanın bir zaman dilimi içerisinde görünüşe gelmesine aracılık etmek olarak anlaşılır. Bu ise Grekler’de *aletheia* olarak adlandırılır. *Aletheia* sözcüğü etimolojik bakımdan incelendiğinde; bu sözcük *-lethe* kökünden türetilmiştir. *-Lethe* “Antik Yunan’da ‘kapalı olan, gizli olan, üstü örtülmüş olan’ anlamına gelmekteydi.”<sup>285</sup> Bu anlamıyla *a-letheia*’da bulunan ‘a’ öneki sözcüğü olumsuzlayarak ‘gizinden çıkma ya da örtüsünü kaldırma’ anlamlarına gelmektedir. Bu anlamıyla *aletheia*, *physis*in bir tarzı olarak karşımıza çıkar. Ancak ikisi arasında ince bir ayrım bulunmaktadır buna göre; *physis* var-olanın gizinden çıkması anlamına gelir ki bu var olan gizinden çıkmak için herhangi bir şeyin aracılığına gereksinim duymaz. Fakat *physis*in görünüşe gelmesi için başka bir var-olanın aracılığına ihtiyacı vardır ya da ona yönelen bir *Dasein*’in varlığına ihtiyaç duyar. Bu aracılık sayesinde görünüşe gelme ise *aletheia* olarak adlandırılır. *Alteheia* var-olanın varlığını görünüşe getirir bu bakımdan Heidegger’de *altheia* var-olanın hakikati olarak anlaşılır.<sup>286</sup> *Tekhne* ise *aletheia* nın bir tarzı olarak ortaya çıkar yani; gizinden çıkmış olanı açığa çıkarmanın bir tarzı olarak ortaya çıkar.<sup>287</sup>

O halde teknik gizini açmanın bir tarzıysa<sup>288</sup> tekniğın ne olduğuna ilişkin soru burada da anlamını yitirmemiştir. Greklerde *tekhne* bir şeyi akıl yoluyla ortaya çıkarmak anlamına gelir, burada işi yapan kişinin farkındalığı söz konusudur. *Tekhne* gizini açmanın bir tarzıdır. Bu bilme biçimi, nedenselliğın ya da açığa çıkma/çıkarmanın dört tarzı ile öne-çıkılmış -olanın örtüsünü kaldırır. *Tekhne*’yi bir şeyi meydana getiren kurallar bütünü ya da yöntem olarak

---

<sup>283</sup> Heidegger, 1998, s. 51.

<sup>284</sup> Heidegger, 1998, s. 51.

<sup>285</sup> Nazlı Yaren Kırmacı, “Heidegger’de Teknoloji Problemi”, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011, s.40.

<sup>286</sup> Kırmacı, 2011, s. 41

<sup>287</sup> Heidegger, 1998, s. 54.

<sup>288</sup> Heidegger, 1998, s. 52.

düşünebiliriz, dolayısıyla bu kavramın içerisine yalnızca sanatı ya da zanaatı değil şiiri, felsefeyi de alabiliriz.

Heidegger tekniğin özünün belirlenimine ilişkin bir karşıt örnek verir; buna göre, tekniğin özüne ilişkin bu belirlenimin, yalnızca Greklerin düşüncesinde ve yalnızca el becerisine dayanan teknik kullanımda vücut bulduğu klasik görüşüdür. Ancak Heidegger örneğin, bir makinada üretilen ayakkabı ile bir zanaatkârın elinden çıkan ayakkabının birbiriyle eş değer olmadığını, fakat modern tekniğin de açığa çıkarmanın belirli bir tarzı olduğunu vurgular. Ancak modern teknik *poiesis* anlamında açığa çıkarmadan farklıdır, *poiesis* anlamında açığa çıkarmada Varlık, var-olan olarak var-olmaya devam ederken; modern teknik, Varlık'ın var-oluşunu kapatıcı/engelleyici bir etkiye sahiptir.<sup>289</sup>

Modern teknik ile fizik arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Örneğin fiziksel deneyler, cihazın gelişmişlik düzeyiyle değişkenlik gösterir yani; teknik ne kadar değişirse fizik de o kadar değişecektir, bunun tam tersi de mümkündür. Modern teknik ile fizik arasındaki ilişki doğru “(richtig)”<sup>290</sup> olsa da şu durumda açıklık kazanmaz. Bu durumda ‘modern teknik nedir’ sorusu tekniğin özünü incelemek bakımından yararlı olacaktır.

#### **3.4. ÇERÇEVELEME BAĞLAMINDA MODERN TEKNİK NEDİR?**

Heidegger için teknik, teknolojik olanla anlaşılabilir bir şey olmadığından o ancak otantik teknik kavramının ne anlama geldiği araştırılarak bilinebilir. Bu bakımdan tekniğin özü düşünülürken teknolojik olandan değil, onun öz anlamı olan -Grekler’de- *tekhne* den hareketle onu anlamak gerekmektedir. *Tekhne* “marangoz, mimar anlamlarına gelen ‘tekton’ kavramından türetilmiş bir kelimedir. Bu türeme de ‘tekton’ kelimesinin ‘tekhne’ olarak ifade edilmesi, marangozun ya da mimarın el becerilerine istinaden oluşturulmuştur.”<sup>291</sup> Bu bağlamda teknik, modern teknikte olduğu gibi bir şeyin çıkara uygun olarak dönüştürülmesi bağlamında, bir-şey-için-olan olarak düzenlenmesi anlamını taşımamaktadır. Bu nedenle modern teknolojiye insan şeylere olan yakınlığını yitirmiştir yani zanaatkar şeylerle otantik bakımdan ya da el ile uğraşma bakımından haşır neşir olurken modern teknolojiye el ile uğraşma ortadan kalmıştır. ‘O halde burada rahatsız edici olan nedir?’ Heidegger’i rahatsız

---

<sup>289</sup> Heidegger, 1998, s. 55.

<sup>290</sup> Heidegger, 1998, s. 54.

<sup>291</sup> Kırmacı, 2011, s. 35

eden şey, bilhassa modern teknolojide ortaya koyulan teknolojik tavidir. Bu tavır ise nesneyi bir-şey-için tasarımıyla-düzenleme-kontrol altına alma (“*bestellen*”<sup>292</sup>) düşünce ilişkisi içerisinde belirir.<sup>293</sup> Bu düşüncenin yarattığı tehlikeyse gizinden çıkmış olanın çerçeveleme (“*Ge-stell*”<sup>294</sup>) yoluyla sona doğru giden başka bir var-olan olarak ortaya çıkmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu, fenomenin yalnızca *lethe* (gizlenmiş olan, kapalı olan) olarak açığa çıkması anlamına gelir ki böylelikle fenomenin kendisi görünmez olur.

Modern teknik de bir gizini açmadır ancak; zanaatkârın yaptığı türden (*poiesis* türünden) bir açığa çıkarma değildir. Modern teknik doğayı kışkırtma, doğadan dışarı çıkarma, işe yararlık (“*Herausfordern*”<sup>295</sup>) anlamında bir gizini açmadır. Heidegger bu iddiayı doğrulamak için yel değirmeni örneğinden hareket eder.<sup>296</sup> İlk üretilen yel değirmenleri, küçük evlere ya da çiftliklere rüzgâr enerjisinden yararlanılarak elektrik sağlamak için üretilmiştir. Yel değirmenleri mekanik düzenekler olsalar da enerji depolamazlar; bu nedenle onları harekete geçirecek olan bir motor mekanizması yerine rüzgârın kendisinden faydalanılır. Dolayısıyla yel değirmeninde rüzgârın kendi var-oluşunu engelleyici tarzda bir açığa çıkarma yoktur. Ancak endüstriyel bakımdan gelişmiş olan ülkelerde kullanılan rüzgâr jeneratörleri enerjiyi depolamak ve gerektiğinde salı vermek için üretilirler. Bunlar fizik yasalarıyla oluşturulmuş mekanizmalardır, içlerinde doğrudan ve alternatif akım üreten bir takım aparatlar mevcuttur.

Başka bir örneğe göre de, toprak eskiden olduğu gibi salt kendisi için yapılan bakımdan ibaret değildir. Toprağı ekme herhangi bir ürünün muhafazasını ve üründeki artışı sağlar. Köylü toprağa itina gösterdikten sonra, tohumu doğanın kendi bitki yetiştirme potansiyeline terk eder. Ancak endüstrileşmeyle birlikte toprak kendi mahsulünü dışardan bir etki yoluyla (örneğin kimyasal gübre yoluyla) üretmeye başlar. Buradaki görünüş doğayı kışkırtma bağlamında değil ama doğayı düzene sokmanın (*bestellen*) başka bir çeşidi olarak doğaya diklenip çullanma (“*setell*”<sup>297</sup>, saldırı) biçimindedir.<sup>298</sup>

---

<sup>292</sup> Heidegger, 1998, s. 56 ( bkz. Dipnot: 16 )

<sup>293</sup> Kurtar, 2014, s.102

<sup>294</sup> Heidegger, 1998, s. 56 ( bkz. Dipnot: 16 )

<sup>295</sup> Heidegger, 1998, s. 55.

<sup>296</sup> Heidegger, 1998, s. 55.

<sup>297</sup> Heidegger, 1998, s. 55.

<sup>298</sup> Heidegger, 1998, s. 55.

Modern teknik doğayı kışkırtma ya da doğaya meydan okuma bağlamında bir diklenip çullanmadır (saldırıdır). Çünkü doğadaki henüz gün yüzüne çıkmamış olan potansiyel enerji gün yüzüne çıkarılır ve bir başka enerji kaynağına dönüştürülür ve muhafaza edilerek gerekli olduğu sürece dağıtımı yapılır.<sup>299</sup>

Örneğin yer altının derinliklerine hapsolmuş petrol kaynaklarından petrol alınıp, depolanarak yakıt olarak dağılımı yapılır ya da tekstil endüstrisinde işe yararlık ölçüsünde kullanılır. Bütün bu olup bitenler gizini açmanın bir tarzıdır, ancak bu gizini açma yolları kendisini en temelde düzenleme ve güvence altına almada (sherstellen)<sup>300</sup> bulur. Heidegger bu gizini açmanın temelinde yatan düzenlemeyi ya da idare etmeyi *bestellen* kavramıyla karşılar.

Heidegger'e göre "el-altında-duran"<sup>301</sup> bir şey için olandır aynı zamanda. Örneğin, bir ayakkabı ustası için çekiç anlamlı bir şeydir yani çekiç ayakkabı tamircisinin anlayışına hitap eder ve onu bir demir başlığa sahip olan tahta olarak değil de çekiç olarak yorumlar. Elbette ki çekiç, çakmaya yarayan bir şey olarak algılandığında çivinin çakılacağı bir zemin olarak tahta gibi materyallere ilişkin bir anlayışa sahip olmak gerekir. Nesnelere arasındaki bu bağlantı, ucunda demir olan tahtayı -yani el altında duranı- çekiç olarak yorumlamayı sağlar. Bu durumda çekiç bir nesne ( "Gegenstand"<sup>302</sup>, karşıda duran) olarak görünmez<sup>303</sup>.

Gizinden çıkma ya da gizli olma durumu insanın denetimi altında değildir. İnsan yalnızca, gizini açmaya vesile olur. Burada Heidegger, tekniğin taşıyıcısı olan insanı, nesneyi hazırda bulunan olarak düzenlemeye yönelik meydan okumaya çağırarak talebe "çerçeveleme (Ge-stell) "<sup>304</sup> der. Heidegger *çerçeveleme* kavramını kullanırken statik anlamda bir çerçeveye alma ve orada kalmayı kastetmez. Çerçeveleme bir çağırıdır, örneğin hayvanların

---

<sup>299</sup> Heidegger, 1998, s. 55.

<sup>300</sup> Sherstellen stellen kökünden gelmektedir, bu nedenle sherstellen'i düşünürken stellen'in anlamlarıyla birlikte düşünmek gerekir. Dolayısıyla güvence altına almak, diklenmek, çullanmak, yerine koymak, düzenlemek, meydan okumak gibi kavramlarla beraber düşünülmelidir. Aynı zamanda sherstellen öne çağırarak (herausfordern) kavramıyla da birlikte düşünülmelidir. (Heidegger, 1998, s. 55-57.)

<sup>301</sup> Heidegger, 1998, s. 58.

<sup>302</sup> Heidegger, 1998, s. 59. ( bkz. Dipnot: 20 )

<sup>303</sup> Çekiç bir-şey-için olmaya başladığında artık onun yani nesnenin nesnel varlığı görünmez hale gelir. Böylece o en yakındayken bile en uzakta olan olur.

<sup>304</sup> Heidegger, 1998, s. 55. ( bkz. Dipnot: 16 )

otladığı alanları, otlak alanı olarak toplamaya yarayan taleptir. Heidegger *çerçeveleme* ye açıklık kazandırmak için daha çarpıcı bir örnek verir, buna göre:

Çerçeveleme, modern tekniğin özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini-açmanın tarzı anlamına gelir. Öte yandan, eksen mili, piston ve aygıt kasası gibi bize çok tanıdık gelen ve montaj dediğimiz şeyin standart parçaları olan her şey, teknik olana (technische) aittir. Bununla birlikte montajın kendisi, yukarıda anılan ana parçalarla birarada, teknik etkinlik alanı içerisine düşer ve bu etkinlik, daima yalnızca çerçevelemenin meydan okumasına yanıt verir; fakat hiçbir zaman çerçevelemenin kendisini kapsamaz veya meydana getirmez.<sup>305</sup>

Heidegger çerçevelemenin meydan okuma anlamının yanı sıra *poiesis*'e de gönderme yaptığını vurgular. Ancak bir sanat eserinin imal edilmesiyle örneğin, Leonardo Da Vinci'nin Monalissa'yı yapmış olmasıyla Monalissa'nın seri üretimle bir süs eşyası olarak kullanılması farklıdır; yine de hem *poiesis* olarak hem de modern teknik yoluyla açığa çıkarmada temel olarak çerçeveleme hâkimiyetini sürdürür.<sup>306</sup> Yani çerçevelemede gizinden çıkma kendisini gösterdiği zaman, modern teknik bunu "el-altında-duran"<sup>307</sup> olarak açılar. Dolayısıyla tekniğin araçsal olduğuna ilişkin antropolojik belirlenim yani el ile uğraşma olarak teknik, burada tam olarak anlamını korumaz.<sup>308</sup>

Gizini açma, kendisini enerjinin kaynağı olan doğada gösterir; bu nedenledir ki gizini açma sağın doğa bilimleri yoluyla görünür hale gelmiştir. Ancak modern fizik Grekler'de olduğu gibi, doğanın ne olduğu üzerinden değil; nasıl olduğu üzerinden anlamaya çalışır. Yine de, özsel olarak fizik kendisini doğadaki bütün durumların açıklanabilir ya da hesaplanabilir olduğundan hareketle kurar. Bu nedenle teknik ve modern tekniğin özü ilksel olarak fiziğe bağımlıdır.<sup>309</sup> Basit olarak herhangi bir şeyi bir yere monte ederken kullandığımız elektrikle çalışan matkaplar basınç ya da en temelde kuvvet yasasından yararlanılarak oluşturulmuştur. Biliyoruz ki, bir cisim ne kadar küçük bir hacme sahip olursa o kadar büyük bir kuvvet uygulayacaktır. Mesela, karda tenis raketinin batmamasının nedeni kapladığı alanın büyük olmasındandır. Bu nedenle Heidegger çerçevelemenin temel olarak kendisini fizikte gösterdiğini düşünür.

---

<sup>305</sup> Heidegger, 1998, s. 64.

<sup>306</sup> Heidegger, 1998, s. 63-64.

<sup>307</sup> Heidegger, 1998, s. 59.

<sup>308</sup> Heidegger, 1998, s. 64.

<sup>309</sup> Heidegger, 1998, s. 64.

Modern dönemde fizik olgudan hareketle değil kuramdan hareketle olguları açıklamaya çalışmaktadır. Ancak böyle bile olsa gizinden çıkma yine, toplayıcı bilgi yığınları olarak düzenlenebilir olacaktır. Bu nedenle gizini-açmanın bir tarzı olarak çerçeveleme *poiesis*de toplayıcı, düzenleyici olarak meydana çıkar; böylesi bir gizini-açma “bir araya toplayan yollama”<sup>310</sup> ya da “*kader*”<sup>311</sup> dir. Ancak burada vurgulamak gerekir ki, Heidegger’in kaderden kastı sınırları çizilmiş ve bir yöne doğru giden katı bir belirlenmişlik değildir. İnsan ‘kader’in farkında olabildiği ölçüde özgürleşir. Çünkü özgürlük hakikatle sıkı bir ilişki içerisindedir, her gizinden çıkan özgürleşmiş demektir; her gizini açan ise kaderin sınırlarına girmiş demektir.<sup>312</sup>

Heidegger kaderin çerçevelemede vuku bulduğu sürece büyük bir “tehlike”<sup>313</sup>yi ifade ettiğini düşünür. Çünkü ilk olarak insan, nesneyi el-altında-duran olarak düzenlemeye başladığı anda bir yanılgıya düşer. Bu yanılgı, her mevcut olanın insanın ürünü olduğuna ilişkindir. Bu türden bir yaklaşım özneyi merkeze alarak, onu bütün Varlık’ın belirleyicisi konumuna getirir. Aslında Heidegger’in tehlike olarak gördüğü şey Descartesçi felsefenin meyvesi olan özne-nesne ilişkisinin bozuludur. Bilindiği üzere Descartes’in amacı eski kanılarının yerine bilimlerin alanında daha sağlam ve güvenilir kanılar inşa etmektir. Bu kurulum Orta Çağın bazı değerlerini yıkmak amaçlı yapılmıştı ve bunlardan en önemlisi, bu dönemdeki özne-nesne ayrımının yer değiştirmesiydi.

Orta çağda özne töz ile hemen hemen aynı anlamı içerdiğinden doğa özne konumundaydı. Descartes ise insana düşünen töz olarak, özne niteliğini yüklemiş oldu. Bu bağlamda özne, kalıplaşmış bilgi yığınlarına evrensel olma özelliği yüklemeye gücünü kendisinde buldu ve böylece kendisini hakikatin temsilcisi olarak konumlandırdı. Oysaki Heidegger, gizinden-çıkanın özgür olduğuna ve bundan dolayı da denetlenemez olduğuna vurgu yapar. Tehlikenin oluşmasının başka bir sebebiyse, insanın çerçevelemenin meydan okuyucu talebine yanıt vererek; gizinden-çıkılmış-olanın kendisiyle doğrudan karşılaşamaz oluşudur.

---

<sup>310</sup> Heidegger, 1998, s. 67.

<sup>311</sup> Heidegger, 1998, s. 67.

<sup>312</sup> Heidegger, 1998, s. 68-69.

<sup>313</sup> Heidegger, 1998, s. 70.

Başkaca bir deyişle modern teknolojide *Ge-stell*<sup>314</sup> açığa çıkarmanın tek bir yolu olarak kendisini sunar. Ancak ortaya çıkışı bakımından *Ge-stell* nesneyi, başlangıçtan itibaren Heidegger'in üzerinde durduğu şekliyle zevahir olan olarak ortaya çıkarmaz ama -*lethe* olarak ortaya çıkarır. Bunun anlamı şeylerin öyle var olan olarak değil de kullanımlık nesne ya da el-altında-duran olarak ortaya çıkması ve onların kendi var-oluşunun görünmez hale gelmesidir. Çünkü çerçevelemenin bu tarzı var-olanın niteliğini dahi göz önünde bulundurmadan onu kendi çıkarı doğrultusunda niceliksel olarak kullanır. Örneğin tavuk imalatı için kurulmuş olan fabrikada çalışan bir işçi için civciv bir malzemedir. İşçi için civcivin bir hayvan olarak anlamı yoktur o yalnızca bir-şey-için-bakış içerisinde onu sayı ya da yetiştirilmek için uygunluk çerçevesinde değerlendirir; böylece civcivin civciv olan olarak (*physis* olarak) var-oluşu yitip gider. Bu nedenle kendisini *physis* olarak açan hiçbir şey kendini açmış olduğu açıklıkta var-olamaz.<sup>315</sup>

*Poiesis* de açığa çıkmış olana eşlik etme vardır ancak modern teknoloji açığa çıkmış olana eşlik etmez onu karşısına alır; böylece her iki açığa çıkarma tarzındaki farklılık daha da belirgin hale gelmektedir. Dolayısıyla sanat olarak *tekhne* bir şeyin kendi var-oluşunun çağrısına kulak verir hiçbir zaman onu var-olma tarzının dışına çıkararak kontrol etme amacıyla statik bir nesne olarak kurgulamaz, onu kendi akışına bırakır. “Marangoz ağaca sorar; sen şu ya da bu biçimdeki bir sandalye olmaya uygun musun? Sandalyeye biçimini verirken ellerimin çağrısına nasıl yanıt verirsin?”<sup>316</sup> Burada marangozun bu tavrı tamamen ağacın kendi potansiyelini sergilemesine yöneliktir.<sup>317</sup> Marangoz bu nedenle eşlikçidir (komşudur), kontrol edici değil. Burada marangozda beliren masanın tasarımı ya da bitmiş hali Heidegger tarafından ağacın kendisini marangoza açması ya da onun apaçıklığı olarak nitelendirilir. Çünkü ağacın çağrısı ancak ona yönelen bir *Dasein* ve onun dünya-içinde-olması sayesinde hayat bulur.<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> Heidegger sıradan kullanımıyla ‘*Gestell*’ sözcüğünü iskelet ya da çerçeve anlamından ayırmaktadır. ‘Ge’ ön ekini ayrı yazmasındaki amaç, işlevsellik gözetilerek bir-şey-için bir araya toplama anlamına vurgu yapmaktır. Heidegger, 1998, s. 62. ( bkz. Dipnot: 23.)

<sup>315</sup> Kurtar, 2014, s.104

<sup>316</sup> Kurtar, 2014, s.105.

<sup>317</sup> Var-olanın kendisini olmaya-bırakması, *Dasein*’in onun kendi var-olma tarzı içerisinde onunla ilgilenmesi anlamına gelmektedir.

<sup>318</sup> Werner Brock, , “Hakikatin Özü Üzerine”, *Heidegger*, haz. Ahmet Aydoğan ( içinde), Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 215

Heidegger'e göre "Bir kader olarak çerçeveleme, insanı bir düzenleme olan gizini-açma türüne sürgün eder."<sup>319</sup> Bundan dolayı gizini-açmanın potansiyel bütün yollarının önü kapanır. Bu nedenle tehdit, teknik aygıtların vahşi doğası değil, el altında duranı düzenleme ve güvence altına alma suretiyle hakikatin deneyimlenmesini engellemekte yatar. Burada modern teknik *aletheianın* bir tarzı olan sadece *-lethe* (λανθάειν<sup>320</sup>) olarak ortaya çıkıyor olsa da yine de *fenomenin* kendisine işaret ettiğinden yok edici değil engelleyici bir tarzda meydana gelir. Bu engelleme, modern tekniğin sınırsızca şeyleri dönüştürmesi, kontrol etmesi ve düzenlemesi çerçevesinde; git gide bozulması ve otantik var-oluşunu kaybetmesidir.

Modern teknolojinin şeyleri sınırsızca dönüştürme ideali yalnızca şeyleri değil insan var-oluşunu da kapsayan bir tarzda ortaya çıkar. Çünkü Modern teknoloji eyleyen (özne) ve eylemden etkilenen (nesne) ayrımı yaparak hem insan var-oluşunu hem de diğer doğal şeylerin var-oluşunu sonlandırmıştır. Bu ideale göre insan nicel varlığıyla yalnızca bilen özne olarak *Ge-stell*'in sınırları içerisinde ona eşlik etmekle yükümlüdür, onu aşması söz konusu değildir. Çerçevelemenin hesaplayıcı döngüsü içerisinde insan da kontrol edilebilir ve düzenlenebilir bir varlık olarak el-altında-tutulana dönüştürülmüştür. Böylece insan kendi otantik var-olma potansiyelinin dışında çerçevelemenin kontrolünde tek bir var-olma biçimi sergilemektedir. Bu bakımdan düzenleyici ve kontrol edici açığa çıkarma biçimi olan bir şeyi el-altında-bulunan olarak açığa çıkarma, açığa çıkmış olanın hakikatini (*aletheiayı*) gizlemektedir. Dolayısıyla bu yönüyle *Ge-stell* tehlike yaratmaktadır; fakat "tehlike aynı zamanda, yitirilene ya da unutulana dönüş yolunu da gizler."<sup>321</sup> Tehlikenin *fundamental* anlamı insanın gizinden çıkmış olanın çağırısından alıkoyması anlamına gelmektedir.<sup>322</sup>

Heidegger tarafından ortaya atılmış bu güçlü iddiayı Heidegger'in nasıl temellendirdiğini, Heidegger'in kendisine ait olan "güvenceye alma" kavramında görüyoruz.

---

<sup>319</sup> Heidegger, 1998, s. 72.

<sup>320</sup> Brock, 2008, s.206.

<sup>321</sup> Kurtar, 2014, s. 112.

<sup>322</sup> Kurtar, 2014, s. 111-112.

### 3.5. GÜVENCEYE ALMA

Heidegger Hölderlin'in şu sözü üzerine düşünmek ister: "Tehlikenin olduğu yerde, koruyucu güç de serpilip gelişir."<sup>323</sup> Koruyucu güç tehlikeye sonradan eklenen ya da onun yanında duran bir güç değildir. Tehlike, tehlike olarak gerçekleştiğinde koruyucu güç haline gelir.<sup>324</sup> Korumak ("retten"<sup>325</sup>) kavramı, bir şeyin parçalanma ya da mahvedilme tehdidi altındayken daha önceki ola gelme tarzı içerisinde güvence altına almayı ifade ettiği gibi; "özü ilk kez kendi sahici görünüşü içerisinde sokmak için, bir şeyi götürüp kendi içerisinde koymak"<sup>326</sup> tır. Yani, bir şeyi en asli/ilk ve ona özgü olan var-olma biçimine geri döndürmek anlamına gelir. Dolayısıyla çerçevelemenin bu tarzı hakikatin korunmasını da teşvik eder. Koruyucu güç ise tekniğin özünde büyür, serpilir orada köklenir.

Heidegger, çerçevelemenin bir tehlike olmasının yanı sıra; tam olarak tehlike olmasından dolayı koruyucu gücü içerisinde barındırdığını iddia eder. Modern teknik özü bakımından tehlikenin en büyüğüdür çünkü kendisini hakikatin daimi belirleyicisi olarak ortaya koyar. Ancak böyle bile olsa, modern tekniğin gizini-açmanın bir tarzı olduğu hatırd tutulmalıdır. Heidegger bir şeyin özünden söz ederken şeylerin tepesinde asılı duran ve bu haliyle onların belirleyicisi olan cins ya da türden söz etmez. Zaten böyle bir inceleme biçimi Heidegger'in karşı çıktığı *ontik* bir araştırma düzleminde belirecektir. Bu nedenle bir şeyin özü tüm benzer olan şeylerin benzer özelliklerinin kendi tikelliklerinden soyutlanarak ortaya çıkan kavramsal içeriği değildir. Bu durumda tekniğin özü olan çerçeveleme de bir şeyin cinsini ya da türünü ifade etmez. Ancak, teknik aygıtlar çerçevelemenin türevleri olabilirler. Çerçeveleme, bir kader olması bağlamında meydana gelen ve süregiden bir gizini-açmadır. Çerçevelemenin kader olması demek belirlenmiş bir yazgıya doğru hareket etmek anlamına gelmez. Kader her zaman çerçevelemeyi bir başka muhtemel çerçeveleme tarzına doğru fırlatır.<sup>327</sup>

---

<sup>323</sup> Heidegger, 1998, s. 73.

<sup>324</sup> Martin Heidegger, , Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım, çev. Necati Aça, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015, s. 58.

<sup>325</sup> Heidegger, 1998, s. 73.

<sup>326</sup> Heidegger, 1998, s. 73.

<sup>327</sup> Heidegger, 2015, s. 54.

Her ne kadar çerçeveleme, nesneyi el altında duran olarak düzenlemeye yarayan talep olma özelliğiyle *poiesis*'in imkânını ortadan kaldırırsa da; aynı zamanda bahşedicidir de<sup>328</sup>... Çerçeveleme Varlık'ın gizini-açmasının bir tarzını insana bahşeder, böyle bir bahşetme fark edilebilirlik ya da ona doğru eğilim ölçüsünde hakikate götüren yolu da açmış olur.

Heidegger için *Ge-stell* yoluyla unutulmuş ya da yitirilmiş olan Antik *tekhne* dir; yani *physis* (doğa) ile *Dasein*'in kurduğu otantik ilişkidir. Burada *tekhne* ile modern teknik arasındaki ayrım daha da gün yüzüne çıkmaktadır. Buna göre modern teknikle birlikteliği bakımından eş güdümlü olarak ilerleyen sağın bilimler (özellikle fizik) modern teknolojiyi önceleyen tarzda meydana gelirler. Ancak Antik Yunan'da *tekhne* bir şeyin ilk ya da asli halini bilme anlamına gelmektedir. Aynı zamanda *tekhne*'de şeyler kendi açıklığında ve kendi yolunda var-olmaya devam ederken modern teknolojide şeyler el-altında-olan olarak açıklığa geldiğinden örtücü/kapatici biçimde nesnelleşirler. Ancak durum böyle olsa bile Heidegger şeylerin kaderinin onun düzenini sağlayan bir yasa olduğunu ve bu bakımdan şeylerin hiçbir zaman kontrol edilemez olduğunu düşünür. Bu yasa ise kendini açan yani *physis* ile kendini gizleyen yani *aletheia* arasındaki ilişkide temellenmektedir.<sup>329</sup> Bu yazgı *Ge-stell*'i de içine alan bir yazgıdır ancak Varlık'ın kendisini gizlediği türden bir yazgıdır.

Heidegger hakikatin en pürüzsüz görünümünün sanatla özellikle *poetik* olanda yani şiirde ortaya çıktığını düşünür. Çünkü *promos*<sup>330</sup> anlamında sanat (*tekhne*) ilksel olarak hakikatin koruyucusudur ve böyle olmakla onun eşlikçisidir. Sanat bu anlamıyla estetik bir şey ya da entelektüel bir etkinlik değil; hakikatin parladığı yerde onunla ilksel bir temas kurabilecek alternatif bir var-oluş minvalidir. Heidegger Antik Yunan'daki sanat anlayışının günümüzdeki kullanımından oldukça farklı bir anlama sahip olduğuna vurgu yapar. Buna göre el ile uğraşma anlamında sanat Varlık'ı kendi biricikliği içinde farklı perspektiflerden görünüşe getiriyordu. Bu anlamda sanat ne bir haz alma objesi ne de akademik bir faaliyettir;

---

<sup>328</sup> Heidegger, 1998, s. 77.

<sup>329</sup> Kurtar, 2014, s. 115

<sup>330</sup> "Etimolojik olarak Grekçe *promos* ve Latince *primus*'tan gelir. *Promos* veyaprimus'un esas anlamı 'ilk', 'en önde gelen' dir. Heidegger (...) *poiesis*'i *tekhne* olarak göstermekle, örneklerde sanatın, sonradan gerçekleştirilen yapay (sanat, 'san'at' yazılışıyla 'sun'ilik', 'yapaylık' bildirir) ve ikincil bir uğraşı olmadığını, onun ilksel olarak Hakikatin hüküm sürmesine sofuca, uysalca bir eşlik etme etkinliği olarak görüldüğünü vurgulamak ister." (Heidegger, 1998, s. 80, bkz. Dipnot: 35.)

sanat *aletheiaya* ait olan olarak *poiesistir*. “Poetik-olan, hakikat-olanı, Platon'un *Phaidros*'ta *to ekphanestaton*, yani en saf şekilde parıldayan şey dediği şeyin görkemliliği içerisine taşır. *Poetik* olan, her sanata, güzel-olan halinde mevcudiyete-çıkmanın her gizini açışına, bütünüyle nüfuz eder.”<sup>331</sup> Heidegger tıpkı takımyıldızlarının kendi yolunda hem birbirlerini itip hem de bir arada ol-mayı sağlayabildikleri gibi; teknik ve hakikati bütüncül olarak görebildiği ölçüde sanat, gizinden çıkanın örtüsünü kaldırma görevi üstlenebilir.

Ancak yine de sanatçının ve sanat yapıtının Varlık ile olan ilişkisi henüz gün yüzüne çıkmış sayılmamaktadır. Dolayısıyla sözü edilen sanat anlayışını kavrayabilmek için Heidegger'in sanattan ne anladığını detaylı olarak incelememiz gerekmektedir. Bu durumda Heidegger'in “*Sanat Eserinin Kökeni*” adlı eseri, iyi bir analiz için bize fırsat tanıyacaktır.

---

<sup>331</sup> Heidegger, 1998, s. 81.

## 4. BÖLÜM

### SANAT ESERİ

#### 4.1 SANAT ESERİNİN KÖKENİ ve VARLIKLA İLİŞKİSİ

Heidegger ‘bir şeyin kökeni nedir?’ sorusunu düşünürken bir şeyin belirlenebilir ya da kısıtlanabilir öz niteliklerini kastetmez. Ona göre bir şeyin kökeni o şeyin nereden, ne sayesinde, ne ve nasıl olduğu sorularıyla bağlantılıdır. Bir şeyin varlığı ise o şeyin oluşu ve nasıl oluşudur. Bir şeye var dediğimizde aynı zamanda o şeyin kökeninin varlığından da söz etmiş oluruz. Sanat eserine var dediğimize göre sanatın kökeninin de olması gerekir, bu durumda Heidegger’in ilk olarak sorduğu soru ‘sanat eserinin kökeni nedir?’ sorusu olmuştur.<sup>332</sup>

Sanat eserinin kökeni nedir, sorusu kendi içerisinde iki ayrı soru sormaktadır; bunlardan ilki, ‘Sanat eserinin kaynağı nedir?’ ikincisiyse; ‘Onun özünün kökeni nedir?’ Sorusudur. Heidegger için sanat eserinin kaynağı sanatçıdır. Sanatçı ise eser sayesinde ortaya çıkar yani eser sanatçıyı sanatçı olarak ortaya çıkarır. O halde, sanatçının kaynağıysa eserdir. Bu ikisinin yani eserin ve sanatçının bir arada bulunmasını sağlayan temel unsur ise sanattır.<sup>333</sup>

Sanat kavramının gerçekte somut bir karşılığı yoktur; sanat, sanat eserini ve sanatçıyı kapsayan çerçeveleme olarak ortaya çıkıyorsa; o halde soru ‘sanat, eserin ve sanatçının kaynağı olabilir mi?’ sorusudur. ‘Sanat yukarıdakilerden daha farklı bir anlam ifade ediyorsa onun gerçek bir anlamı var mıdır?’ Bu durumda ilk olarak sanat eserinin kökenine ilişkin bir uslamlama yapmalıyız. Çünkü onun kökenine ilişkin sorgulama aynı zamanda onun özüne ilişkin bir sorgulamadır. Heidegger, sanatın ne olduğunu bilmeden sanat eserini karşılaştırarak sanatı açıklamaya çalışmanın genel bir sanı olduğunu düşünür.<sup>334</sup> Ancak sanatın ne olduğu bilinmeden sanatı temel almamız gerektiğini nasıl bilebiliriz.<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup> Heidegger, 2007, s. 9.

<sup>333</sup> Heidegger, 2007, s. 9.

<sup>334</sup> Bu yol sanat eserinin tarihsel bir takım özelliklerine ulaşmayı sağlasa da, en azından sanat eserini anlamak ve doğru bir değerlendirme yapmak için en ideal yol değildir.

<sup>335</sup> Heidegger, 2007, s. 9-10.

Dolayısıyla bu araştırma biçimi Heidegger açısından başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Sanat eserinin kökenini sorgulamak istiyorsak farklı bir yöntem denemeliyiz.

#### 4.2. SANAT ESERİ NEDİR?

Heidegger, bir esere bakıldığında onun dışsal görünüşüne ilişkin yargıları örneğin, güzel ya da çirkin olması; kaba ya da zarif olması gibi yargıları ancak müzelerde çalışan nakliyecilerin vs. söyleyebileceğini düşünür. Bu nedenle Heidegger eseri tıpkı bir estetik deneyime sahip olanlar gibi algılamamızın gerekliliğine vurgu yapar.<sup>336</sup>

Ona göre bir eserin nesnel yönü o kadar baskındır ki en profesyonel estetik deneyime sahip olan birisi dahi böyle düşünür. Öyle ki “Yapı taşta, oyma sanatı ağaçta, resim renkte, dil eseri sözcüklerde, müzik eseri seste gibi durur”<sup>337</sup> der Heidegger.

Resimler, bir şapka veya av tüfeği gibi duvarda asılı durular. Söz gelimi bir çiftçinin ayakkabılarını gösteren [V]an Gogh’un resmi, bir sergiden öbür sergiye taşınıp durur, tıpkı Ruhr bölgesinden gönderilen kömür veya Kara Orman bölgesinden gönderilen ağaç kütükleri gibi. Hölderlin’in şiirleri diğer temizlik eşyalarıyla birlikte bir askerin sırt çantasında birarada bulunuyordu. Bethoven’in kuartetleri, yayın evlerinde tıpkı patatesler gibi depolanır.<sup>338</sup>

O halde sanat eserindeki salt nesnellığın ne olduğu konusunu açıklığa kavuşturmalıdır. Geleneksel düşünceye uyarlanan biçimiyle sanat eseri bir simgedir. Sanat eseri başka bir olan ile karşılaştırır ve bu başka, alegoridir yani canlandırmadır; çerçevelemenin kendisi de bu alegoride ortaya çıkar.<sup>339</sup> Örneğin, 13.yy da skolastik dönemdeki gotik katedraller bir bakıma İncil’in vücut bulmuş halidir. Alegorik anlatım biçimi özellikle de halktan okuma yazma bilmeyen her kesime hitap edebilecek biçimde dönüştürülmüş; bu yolla da İncil’de var olan söylemler öyküleştirilmiştir.<sup>340</sup> Sanat eseri bu yolla bir şeyi sembolize eden bir araca dönüşmüştür. Dolayısıyla sanat eserinin bu araçsal yönü onun otantik değerinin yitimine sebep olmuştur.

Daha önceden de belirtildiği gibi Heidegger için araçsallığın kendisi şeylerin asıl değerini unutturmaktadır. Onlar kullanılmaz olduğu sürece hatırlanır hale gelir. Çünkü şeyler el-atında oldukları sürece onlara uyum sağlar bu uyum sanki onların bedeninin bir parçasıymışçasına görülmeye başlanmasını sağlar böylece onların fark edilmesini engeller.

<sup>336</sup> Heidegger, 2007, s. 11.

<sup>337</sup> Heidegger, 2007, s. 11.

<sup>338</sup> Heidegger, 2007, s. 11

<sup>339</sup> Heidegger, 2007, s. 11-12.

<sup>340</sup> Lenand M. Roth, *Mimarlığın öyküsü*, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s.397.

Şeyler el-altında-olandan mevcut-olan konumuna geçtiklerinde onların ne işe yaradığı görünür hale gelir, bununla birlikte bir çaresizlik baş gösterir. Eserin araçsallığında da benzer bir durum hâkimdir. Sanat yapıtının simgeselliği onun asıl değerini gizlemektedir. O halde, şeylerin simgenin ötesinde duran otantik değerini açığa çıkarmak için öncelikle nesnenin ne olduğuna ilişkin soruyla işe koyulmak gerekmektedir.

### 4.3. NESNENİN ÖZÜ NEDİR?

Heidegger ilk olarak nesnenin nesnelliğini Kant'ın *fenomen* ve *numen* ayrımına dayalı olarak incelemeye başlar. Kant'a göre bilgi temelde apriori ve aposteriori bilgi bakımından iki türdür. Apriori bilgi deneyim yoluyla elde edilemez ancak bilimsel bilginin dayanağı olgular yani *fenomenler*dir. Ona göre nesnelere bize uzayda ve zamanda verilirler. Buna göre; biz nesnelere zorunlu olarak uzayda algılarız, dolayısıyla uzay kavramı dış deneyimden çıkarsadığımız bir kavram değildir ve zorunlu olarak sonsuzdur. Çünkü bizim uzay deneyimimiz sınırlıdır bu nedenle uzay tasarımı *a priori* dir. Kant bu durumda uzayın gerçekliğinden şüphe duyamayacağımızı *fenomenler* aracılığıyla bilebileceğimizi söyler. Uzayda olmayan bir nesne düşünemeyiz ve bu bizler için ortaktır. Bu durumda uzay nesne bakımından ilkseldir. Uzay deneyimden çıkarsanamadığına göre arı bir sezgidir yani usun dolayumsuz bir algılama biçimidir ve aynı zamanda fenomenal deneyime olanak sağlar. Dolayısıyla bizim nesnelere olduğu gibi ya da dolayumsuz olarak algılama imkânımız yoktur.<sup>341</sup>

Kant'a göre *kendinde şey fenomenlerin* temelidir ancak bu alan algılamamızın dışındadır. Nesnelere bizi etkilediğine göre algımızın dışında vardırırlar diyebiliriz ancak onlar hakkında söyleyebileceğimiz bu kadardır<sup>342</sup>. Heidegger fenomenlerin yanı sıra kendinde şeyleri de nesne olarak adlandırdığımız üzerinde durur. Bunu şu şekilde ifade ediyor Heidegger:

Yolda duran taş veya tarladaki toprak parçaları bir nesnedir. Testi bir nesnedir. Çeşme de orada bir köşede durur. Peki, testideki süt ile çeşmedeki suya ne demeli? Gökyüzündeki bulutlar, tarladaki dikenler, sonbahar rüzgarına kapılmış yapraklar, ormandaki doğan vs. bütün bunlara nesne diyorsak, diğerlerine ne demeli? İsim olarak bir nesneye karşılık olsalar da, gerçekte varolmayanlar bile, bunların hepsi genellikle nesne olarak adlandırılırlar. Gözükmeyen bu tür şeyler yani "kendinde şeyler" Kant'a göre dünyanın bir bütünüdür, Tanrının kendisi de böyle bir şeydir.

<sup>341</sup> Kant, 1993, s. 54-55.

<sup>342</sup> Kant, 1993, s. 55.

Kendinde nesnelere, gözüken nesnelere, var olan bütün var-olanlar felsefe dilinde bir şeydir.<sup>343</sup>

Dolayısıyla Varlıkla ilgisi bakımından var-olan olarak sanat eseri de bir nesnedir. O halde nesnenin nesneliliğinin kaynağına getirilen geleneksel yorumları tetkik etmek zorunludur. Örneğin altın eriyik, renkli, yumuşak vb. özelliklere sahiptir. Bütün bu özellikler sözü edilen metalin çevresinde toplanırlar. Sayılan nitelikler anlamsız bilgi öbekleri değil nesnenin var-olmasına yarayan anlamlı bir bütünü oluştururlar. Peki ya cümle ile nesne arasındaki bağıntı nesnenin özüyle nitelikleri arasındaki bağıntıyı yansıtır mı? Yoksa cümle gramatik özelliklere mi indirgenir? “Gerçi yaygın nesne kavramı daima nesneye uyar. Buna rağmen o kendi içinde bulunan nesneyi (cevher olan) içermez, yalnızca ona egemen olmaya çalışır.”<sup>344</sup> Heidegger’in bu iddiası nesnenin nesneliliğinin kaynağına getirilen geleneksel yorumun nesnenin kullanım amacıyla araç olmasından kaynaklanan muğlak ve dolayımli olduğunu göstermektedir ancak bunu kanıtlıyor değildir. Bu durumda nesnenin nesneliliğini araştırmak için, olabildiğince dolayımısız bir yol geliştirmek zorunludur.

Heidegger nesnenin genellikle kitap, masa, defter, araba vs. olarak adlandırdığımız şeyler olduğunu vurgular ancak; bunlar kullanımlık nesnelere olduklarından salt nesnelere değildirler çünkü onlar bir-şey-için kullanılmak üzere el-altında-durana dönüştürülmüşlerdir. Salt nesnelere genelde işlenmemiş ağaç, taş, toprak gibi doğal kullanımlık nesnelere.<sup>345</sup> Hatırlanacak olursa *poiesis* olarak sanat eseri şeylerin kendi yolunda ve kendi akışı içerisinde var-olmalarına müsaade eder. Onun bu özelliği sanat eserinin kendi nesneliliğinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar mimarın yaptığı heykelin yapı malzemesi olan mermerin salt kendisi ona kaynaklık ediyor olsa da heykel mermerin otantik var-oluşunu koruyan bir şekilde ortaya çıkar, el-altında-duran ya da hazırda bulunan olarak ortaya çıkmaz.

Heidegger burada var-olanın otantik varlığının geleneksel görüş tarafından sınırlandırılmış olduğuna vurgu yapar ve onların özsel var-oluşunun ortaya çıkması için bu görüşlerden arındırılması gerekmektedir. Bu sınırlandırma geleneksel yorum dâhilinde ana hatlarıyla üç biçimde karşımıza çıkar. Bu yorumlardan ilki şeylerin varlığını bir dayanağa (töze) bağlayan görüştür, ikincisi şeylerin varlığını ona yönelen bir öznenin, nesnenin

---

<sup>343</sup> Heidegger, 2007, s. 15

<sup>344</sup> Heidegger, 2007, s. 19

<sup>345</sup> Heidegger, 2007, s. 16.

niteliklerini bilmesi olarak anlar. Bu yaklaşımların sonucusuysa şeylerin varlığını madde ve formun birlikteliği olarak yorumlayan görüşür.<sup>346</sup>

Geleneksel yorumun ilkinde göre, Greklerde nesnenin çekirdeği (dayanak) olarak düşünülen “*to upokeimenon*”<sup>347</sup> Latince de “*subiectum*”<sup>348</sup> yani tabi olma sözcüğüyle karşılanmıştır. Heidegger için, sözcük bu anlamıyla Batı metafiziğinin kökensiz temellerini oluşturmuştur. Çünkü örneğin bir granit parçasının nitelikleri yani sertliği, büyüklüğü, rengi vs. gibi özelliklerin tümünün nesnenin belirleyicisi olduğu ya da tüm bu özellik yığının nesnenin kendisini oluşturduğu düşünülür. Ancak nesne bu özellikler yığını değildir. Bu düşünceye göre nesne niteliklerin dayanağı ya da çekirdeğidir. Diğer taraftan töz (Latince’deki ait olma anlamında) açığa-çıkmanın nasıl meydana geldiğini açıklayan bir nitelikte ortaya çıkmaz. Çünkü nesnenin nesneliği asıl kaynağını yitirerek nesnel-olanın nesnel-olmayan (onun var-oluşu) ile birlikteliği ortadan kalmıştır. Daha açık bir ifadeyle statik töz anlayışı ve töze ait olan değişken ilinekler (nitelikler) var-olanın var-oluş imkânını ortadan kaldırmıştır.<sup>349</sup> Heidegger’e göre “ Nesne kendi içinde kalıpta bırakılmalıdır. Kendine ait dayanıklılığıyla benimsenmelidir.”<sup>350</sup>

Geleneksel ikinci tanıma göreyse nesnel algılanabilir olandır. Yani şeyler ilineklere oluşur; nesne duyuma gelen niteliklerin bir birliğinden meydana gelir. Dolayısıyla şeylerin belirleyicisi ya da dönüştürücüsü *raito* yani akıldır. Ancak Heidegger nesnelere bize duyularına gelen şeylerden daha yakın olduğuna vurgu yapar. Bu nedenle bu ikinci tanım da nesnelere kendisini nasıl açtığını açıklamak için yetersiz bir tanımdır. Çünkü nesnelere bir tasarım olarak görülmeye başlandığı andan itibaren, *Ge-stell* olarak el-altında-durana dönüşmüş olurlar ve böylece nesnenin kendisi görünmez olur.<sup>351</sup>

Bunlardan sonucusu da nesnenin biçimlenmiş malzeme oluşudur. Bir nesnenin katı ya da sıvı olması, bir renk ve betisinin olmasını (duyusal olması) sağlayan nesnedeki malzemesel olandır. Bu tanım hem doğal olan hem de insan –eliyle- yapımı olan nesne

---

<sup>346</sup> Senem Kurtar, “Sanat Yapıtında Açılan Heidegger’in Şey Felsefesi”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ankara, 2010 s. 77.

<sup>347</sup> Kurtar, 2010, s. 77.

<sup>348</sup> Heidegger, 2007, s. 17.

<sup>349</sup> Heidegger, 2007, s. 17.

<sup>350</sup> Heidegger, 2007, s. 20

<sup>351</sup> Heidegger, 2007, s. 19.

tanımına uygundur. O halde, insan eliyle yapılmış olan nesne tanımına uyacak şekilde sanat eserindeki nesnelliği de onu oluşturan malzemesi sağlar denebilir. Malzemenin sanat eserinin oluşmasında büyük bir etkisi olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Örneğin, bir ressamın eser ortaya koyabilmek için boya, fırça, tuval... Gibi temel malzemelere ihtiyacı vardır. Çünkü Heidegger malzeme ve biçimin eskiden bu yana estetik alanının dışında olduğunu düşünür. Buna göre biçim akla ait olan anlamına geliyorsa bu onun mantıkla ilgili olduğu anlamına gelir. Eğer malzeme akıl dışı olansa bu onun mantık dışı olduğunu gösterir. Biçimi özneyle malzemeyi de nesneyle ilişkilendirirsek onları kavramsal bir düzleme taşımış oluruz.<sup>352</sup>

Sanatçıyı sanat eserini üreten kişi olarak tanımlarız. Eğer sanat eseri üretilmiş olan ise ve bu üretim malzeme ve biçim dokusuyla ilgiliyse bu durumda yapılacak olan malzeme ve biçimin kaynağına inmek olacaktır. Şu anda sözü edilen kökeni iki yolda aramalıyız nesne ve eserde. Tanıma göre biçim “malzeme parçalarının mekânsal ve yersel dağılımı ve düzenlenmesidir.”<sup>353</sup> Dolayısıyla malzeme biçimi önceler diyebiliriz. Bu tanım bizi Heidegger’in teknikte söz ettiği çerçevelemenin yani, düzenleyici bir araya toplamanın sınırlarına dâhil eder. Çünkü bir biçimin meydana gelmesi demek malzeme parçalarının bir araya gelmesi demektir. Bu yalnızca basit bir çerçeveye gönderimde bulunmaz, gizini açmanın yani var-olanın ya da gizinden çıkmış olanın bir tarzıdır. Biçimlenmiş malzeme bir şey için hizmet eder ancak; salt amaç, var-olan için kökensel bir etkide bulunmaz. “Hizmet etmek temel bir niteliktir, var-olan, bu nitelikle bize bakar yani bize nazar eder; böylelikle hazır bulunur ve var-olan olur.”<sup>354</sup> Ortaya çıkan bir ürün her ne kadar araçsal belirlenimi yoluyla hizmet ediyor olsa da; nesnenin nesnelliği araç olma niteliğinde aranmaz. Çünkü o, kendi başına oluşmuş olan ya da doğal yollarla oluşan<sup>355</sup> değil insan eliyle kurgulanmış olandır. Yine de kendi içinde salt nesneyi barındırdığından yarı nesne olma özelliğini taşır. Heidegger için sanat eseri kendisine özgü var-oluşu ile salt nesneye benzer. Bu nedenle gündelik kullanıma uygun olan nesnelere yarı sanat eseridir.<sup>356</sup>

---

<sup>352</sup> Heidegger, 2007, s. 21.

<sup>353</sup> Heidegger, 2007, s. 22.

<sup>354</sup> Heidegger, 2007, s. 22.

<sup>355</sup> Burada bir granit parçası düşünülebilir. (Heidegger, 2007, s. 16-17.)

<sup>356</sup> Heidegger, 2007, s. 23.

Aracın oluşturduğu malzeme örneğın, demirden yapılmış bir tasın malzemesi demir cevheridir; doğada gri renkte ve yumuşak halde bulunur. Dövülebilme özelliğı sayesinde biçim verilebilir ve sertleşir. Dolayısıyla demir tası ortaya çıkarabilmek üreticinin ona şekil vermesi yoluyla olur. Yani üretici onun demir tas olarak var-olmasına katkıda bulunmuştur.

Aristoteles'den gelen üçüncü tanıma göreysel nesnelere madde ve form (morphe) olarak vardılar. Bu durumda nesne biçim almış maddedir. Bu haliyle nesneyi meydana getiren madde us-dışı, form ise ussal bir şey olarak düşünölmeye başlanmıştır. Böylece ikinci tanımda eleştirilen yani usun her şeyi dönüştürme özelliğı burada da kendisini göstermektedir. Dolayısıyla nesnenin kendisi açığa-çıkamaz ve görünmez hale gelir. Nesnenin duyu verilerine indirgenmesi onlara yaklaşmanın olanağın ortadan kaldırmıştır. Bu düşünce Batı Metafizikinin temellerini oluşturmuştur. Çünkü Batı Metafizikinde nesnelere el-altında-duran olarak açılırlar, dolayısıyla nesnenin nesnel varlığı görülmez hale gelir.<sup>357</sup>

Nesnelliğın üç tarzı bakımından nesne, 'özelliklerin taşıyıcısı', 'duygu zenginliğinin birliğı' ve 'biçimlenmiş malzeme' olarak yorumlanır.<sup>358</sup> Heidegger sözü geçen üç özelliğın tarihten günümüze kadar aynı anda hem nesne hem araç hem de eser için geçerli bir tanım haline gelmiş olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla bu nesne tanımı anlam bulanıklığına yol açmaktadır. Öyleyse nesneyi anlam bulanıklığından kurtarmak için kendi nesnel varoluşunda incelemek zorunludur. Heidegger bir nesnenin kendi nesnelliğini düşündüğümüzde bizden kaçtığını düşünür. Bu nedenle nesne ve eser arasındaki araçsallığın özüne dair bir fikir nesnenin nesnelliğini düşünmek bakımından bir fırsat tanır. Bu durumda yapılması gereken aracın araçsal varlığını hiçbir felsefi kurama bağı kalmaksızın araştırmak olmalıdır. Heidegger bu problemi Van Gogh'un ünlü bir eseri olan *A Pair Of Shoes*'dan (Bir Çift Ayakkabı) ilham alarak açıklamaya çalışır.

Ayakkabı aracının boş içinin, karanlık ağızından iş basamaklarının güçlükleri adeta sızıyor. Ayakkabının sert yapıllı ağırlığında, üzerinde sert rüzgarların estiğı tarlanın uzun, birbirini hatırlatan çizgiler yardımıyla uzun gidişin uysallığı toplanır. Derinin üzerinde nem ve toprağın çukurlarının izi var. Tabanlarda, çöken akşamdan dolayı tarla yolunun yalnızlığı karışır. Ayakkabıda toprağın sessiz çığılığı, olgun başakların sessiz ödülü ve kışı yaşayan tarlanın, nadasa bırakılmış tenha tarlanın açıklanmamış başarısızlığını fısıldar. Bu araç yardımıyla ekmeğın güveni, sıkıntıyı atmanın verdiğı dile getirilmez sevinci, doğumun verdiğı çalkantı ve ölüm tehdidindeki titremenin şikayetsiz korkusunu hissederiz. Bu araç toprağa aittir ve

<sup>357</sup> Kurtar, 2010, s. 79.

<sup>358</sup> Heidegger, 2007, s. 24.

köylü kadının dünyasında yurt tutar. Araç bu yurt tutmuş aitikten kendi içindeki dinginliği yaratır.<sup>359</sup>

Heidegger'in Van Gogh'un bu eserine ilişkin yaptığı yorum bir hayli dikkat çekicidir. 'Heidegger'in böylesi bir yorum yapmaktaki amacı nedir?' Heidegger net olarak herhangi bir çift kullanımlık ayakkabıyı incelemeyeceğini önceden belirtmiştir. Bunun nedeniyse onun geleneksel yorumlardan kaçınmak istemesidir. Ayrıca Heidegger resmi teknik olarak ya da bilimsel olarak da yorumlamaktan kaçınmış ve resmi kendi anlayış biçimine göre yorumlamıştır. Ancak Heidegger'in neden geleneksel yorumların dışına çıktığı ya da eserin neden semboller öbeği olarak anlaşılamayacağı konusunun anlaşılabilmesi için; öncelikle hakikat ve eser arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dair bir fikir edinmek gereklidir. Çünkü eser geleneksel yorum dâhilinde estetik deneyimin sınırlarına taşınmış olarak karşımıza çıkar; oysaki eserin böyle bir anlayış tarzıyla kurulması *Ge-stell* olarak nesnenin nesneliliğinin yitimidir. *Ge-stell*'in sınırları dâhilinde sanat eseri hakikatle kurduğu temel ilişkiyi de yitirmiştir.

#### 4.4. SANAT ESERİ VE HAKİKAT İLİŞKİSİ

Klasik anlamıyla (bugün bile tüm bilimlerin ön gördüğü şekilde) hakikat epistemolojik alana aittir. Yani hakikat: Olgusal gerçekliğe uygun olan düşünce, fikir, inanç, yasa veya teori olarak kabul edilir. Örneğin, psikolojide tüm insanların acıdan kaçmak için güçlü bir eğilime sahip olduğu varsayılır. Bu varsayımın hakikat/doğruluk ile ilişkili olabilmesi için birçok ancak sınırlı sayıda<sup>360</sup> insan üzerinde acıya dayanıklılık konusunda yapılan deneylerin aynı sonucu verdiği gözlemlenmelidir. Gözlemler sonucunda elde edilen veriler olgusal olana uygun olduğu takdirde hakikat/doğru sayılacaktır. "Hakikatin bu bilmeyeyle ilgili ya da teorik anlamı en lâfzî olanından en simgesel olanına kadar şeylerin bütün tasarımları için geçerlidir."<sup>361</sup> Buna ek olarak sanata dair tüm betimlemeler ya da tasvirler de hakikatle ilişkisi bakımından aynı derecede empirik alana ait olarak düşünülür. Örneğin, bir

---

<sup>359</sup> Heidegger, 2007, s. 27.

<sup>360</sup> Geçmişteki, gelecekteki ve şimdiki tüm insanlığın potansiyel acı eşliğinin incelenmesi mümkün değildir, incelemeler bu anlamda sınırlı sayıda insan üzerinde yapılabilir.

<sup>361</sup> Albert Hofstadter, "Varlığın Hakikati", *Heidegger*, haz. A. Aydoğan (içinde), Say Yayınevi, İstanbul, 2008, s.183.

portredeki tüm figürler ya da semboller ressamın yaşam deneyimi ile beraber düşünüldüğünde anlamlı ve hakikate ait olur.

Hakikatin pratik olarak algılanması ise empirik bilginin doğruluk ya da hakikat anlayışından şeylerin akla uydurulması değil aklın şeylere uydurulması bakımından farklılaşmaktadır. Yani artık şeyler aklın normlarına, prensiplerine ya da kalıplarına uygunluğu ölçüsünde hakikate uygun olup olmadığı bakımından değerlendirilir. Bu durumda hakiki olandan daha ziyade doğru olan pratik hakikatte kendisini gösterir. Eğer ölçüt aklın şeye uygunluğuyorsa bu durumda yanlıgsız, çelişkisiz ya da doğrudan aklın yöneldiği şey ve şeyin akla uygunluğu ‘doğru’ olarak değerlendirilir. Kuşkusuz ki teorik olarak algılanan hakikatin pratikle olan ilişkisi tasarıya uygunluk bakımından bir paralellik göstermektedir. Yani hakikat ‘tasarısı ya da tasarımı’ pratik hakikatin deneyimlenmesine öncülük eder.

O halde gerçek olan ya da hakiki olan nedir sorusunu sormamız gerekmektedir. *Gerçeklik* iki türden karşımıza çıkmaktadır, bunlardan ilkinde yanıltıcı görünümün altında yatan asıl görünüş kastedilir. Örneğin bir altından söz ederken bütünlüklü olarak altının kendisinden söz ederiz. O altına, çamur bulaşmış olsa dahi bu özellik altının altın olma minvalinden kendisini alı koyan bir şey değildir. Ya da altına benzeyen ancak altın suyuna yatırılmış gümüş olan bir şeyden söz ediyorsak yanıltıcı görünüşün ardında yatan şey gerçek değildir çünkü gümüşün kendisi herhangi bir şekilde atının altın olma özelliğini kendi içerisinde barındırmaz; bu durumda onun gerçekliğinden söz edilemez. İkinci tanıma göreyse şeylerin gerçekliği, mevcudiyeti herhangi bir zihinsel tasarıma ya da yoruma bağlı olmayan salt bir varlık olarak değerlendirilir. Altın örneğinden devam edecek olursak altının gerçekten var oluşu herhangi bir kimsenin algılamasına bağımlı değildir. Herhangi bir kimse onun gerçek olduğunu ya da gerçek olmadığını söyleyebilir ancak bu altının gerçek bir var oluşunun olup olmadığının belirleyicisi değildir. Her iki tanım mütemediyen tasarıya uygunluğa karşıt olarak meydana gelmektedir. Bu anlamlarıyla gerçeklik *ontolojik* bir anlam ifade eder.<sup>362</sup>

Hakiki sözcüğünün diğer bir anlamı olan *sahici* sözcüğü ise şeylerin *ontolojik* var oluşuna dair daha açık bir gönderme yapar. Bu tanıma göre *sahici* olan bir şey sahte ya da

---

<sup>362</sup> Hofstader, 2008, s. 187.

yapay olandan oldukça uzaktır o bu anlamda doğaldır. “O gerçekte olduğunu iddia ettiği şeydir, başka ve sahte bir şey değildir.”<sup>363</sup> Bu anlamda o, olduğu şeyle olduğunu iddia ettiği şey arasında uygunluk olduğu sürece sahici olma unvanını kazanır. Bu uygunluk ilişkisinin belirleyicisi ise o şeyi algılayandır. Çünkü herhangi bir nesnenin herhangi bir iddiada bulunma yetisi yoktur bu durumda yalnızca onu algılayan (*Dasein*) onun hakikiliği konusunda bir yargıya varabilir. Dolayısıyla o şey kendisi olarak yani altın altın olarak *Dasein*'in dünyasına aittir ve bu aitlik içerisinde hakikidir. Bu aitlik ilişkisi *Dasein* tarafından ancak iki türden bir belirlemenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. *Dasein* teorik hakikatle yani altın tasarımıyla pratik hakikati yani pratik olarak deneyimlenen altının kendisini bir araya getirerek altının altın olarak varlığını tüm bu anlamlar bütününe uygular. *Dasein*, bir-şey-için-bakışını altına çevirdiğinde altının altın varlığına işlevsellik/yararlılık eklenmiş olur, onun için altının görünen özelliği bir amaca hizmet eder. Bu bakımdan altının altın varlığı algılayanın onu algılaması sayesinde –ki bu bir şey-için-bakış olmalıdır- anlamlı hale gelir. Bu kavrama uygunluk sayesinde nesne hakikate/doğruya gelmiştir.

*Ontolojik* anlamda şeylerin hakiki olup olmadığının belirlenmesi şeyin *Dasein*'in dünyasında anlamlı bir yer bulup bulamadığıyla ilişkilendirilir. Çünkü altın altın olarak *Dasein*'in dünyasına aittir. Başkaca bir deyişle altının kullanımı bakımından değerli bir varlık olarak görülmesi ve onun bir şeylere hizmet etmek için el-altında-oluşu *Dasein*'in kendi dünyasına aittir. Altın altın olarak kendi başına değerli olduğu için değerli olma ölçütüne uygunluk taşımaz.<sup>364</sup> Eğer böyle olmuş olsaydı tıpkı *animmiş* görüşte olduğu gibi cansız şeylerin bir ruha<sup>365</sup> sahip olduğu ve bu ruhun ruhsal tasarıma aynı ölçüde eşlik edebilmesi gibi bir durumun söz konusu olması beklenecekti. Ancak tasarıma uygunluk nesnenin kendisine ithaf edilen anlamlarla ilişkili olduğu sürece, nesnenin tasarıma uygun olduğu düşüncesi geçerliliğini yitirmiş olacaktır.<sup>366</sup>

---

<sup>363</sup> Hofstader, 2008, s. 187.

<sup>364</sup> Hofstader, 2008, s. 190.

<sup>365</sup> Bu ruh nesnenin kendisine ait olan bir ruh değil, yaşama geri dönmek için fırsat kollayan ölmüş bir kişinin ruhudur; nesneye geçen ruhun kendisi ölen bir kişiye ait olmayabilir bu ruh hasta ya da uyuyan bir kişinin ruhu da olabilir. Bu nedenle nesnenin ruhunun insani bir takım vasıflara sahip olması beklenir ki insan düşüncesiyle bu bakımdan özdeş olabilsin.

<sup>366</sup> Bu konunun *ontolojik* bakımdan kanıtlanması burada amaçlanan hedefi saptıracağından *animist* düşüncenin genel yapısına ilişkin inceleme burada sınırlandırılmıştır.

Öte yandan şeylerin hakikati -önceleri de görüldüğü gibi- tümüyle algılayanın algılamasına bağımlı olarak ortaya çıkmaz. Bu bakımdan tasarıya uygunluk burada yeni bir anlama sahip olur. Bu ilişki ağı, Heidegger tarafından *apaçıklık* olarak adlandırılır. Bu ilişkide nesne *karşıda durana* dönüştüğünde yani tasarım olduğunda gizinden çıkmış olur. Bunun anlamı nesnenin tasarımın prensiplerine uygun olup olmaması değildir. Çünkü böyle olmuş olsaydı var-olan *öyle bir var-olan* olarak açıklığa gelemezdi. “Dolayısıyla bu “apaçıklık” hangi bakımdan meydana gelmiş olursa olsun, insan tasarımıyla üretilmez, fakat ancak kendine ait bir “ilişkiler alanı” olarak kabul edilir ve o şekilde bağ kurulur.”<sup>367</sup> Örneğin bir kişi boş bir odada oraya buraya saçılmış kayış, cam, pil, zemberek, dişli çark gibi aparatları gördüğünde bunların tek başına herhangi bir anlamı olmadığını düşünecektir ancak parçaları birlikte tasarladığında kullanışlı bir saat elde edecektir. Dolayısıyla Heidegger bu türden bir ilişkiler ağından bahsetmektedir. Daha açık bir ifadeyle var-olan böylesi bir ilişkide apaçıklık içerisinde bulunmuş olur. *Dasein* dışında bu apaçıklık içerisinde bulunabilecek ya da *physis*'i kavrayabilecek bir hayvan türü yoktur. Bu bakımdan ancak *Dasein* hakikatin örtüsünü kaldıracak (*aletheia*) olandır. Werner Brock bunu şu sözlerle ifade eder:

Hiçbir hayvan “apaçıklık” içinde yaşamaz ve onun ilişkili olduğu şeylerin hiçbiri onun için “apaçıklık” içinde değildir. Buna karşılık bir marangoz bir masa yapmayı tasarlırsa, ağacın niteliklerini ne ise o olarak, araç gereçler söz konusu olduğunda onlardan en iyi nasıl yararlanılacağını, yapılacak masanın amacını, büyüklük ve modelini bilir. Onun zihninde bitmiş masanın bir sureti, tasavvuru vardır, o çalışırken, bu tasavvuru kendine klavuz olarak alır ve sonunda bitmiş masa, onun zihninde başlangıçta var olan bu “tasarım” veya “tasavvur” ile uyuşacaktır.<sup>368</sup>

Dolayısıyla marangozu tasarımı yapmaya teşvik eden araç gereçler ile birlikte marangoz apaçıklıkta bulunmaktadır. *Dasein* öyle ya da böyle bir var-olan olarak Varlıkla kendi var-oluş tarzı yoluyla ilgilenir. Örneğin Isaac Newton'un bulmuş olduğu kütle çekimi yasası da belirli bir tarzda gizini açma ya da örtüsünü (veil<sup>369</sup>) kaldırma olarak görülebilir. Ancak bilimsel yöntemin kararlı yapısı doğrudan anlaşılabilirlik ya da kavranabilirlik ölçüsünde örtüsünü kaldırır. Bu keskinlik içerisindeki açığa çıkarma biçimi aynı zamanda arkada duran

---

<sup>367</sup> Brock, 2008, s.214.

<sup>368</sup> Brock, 2008, s.215.

<sup>369</sup> Brock, 2008, s.217.

şeyi yani var-oluşun kendisini unutturur. Çünkü bilimlerde daha çok keşif anlamındaki örtüsünü kaldırma “*discover*”<sup>370</sup> sözcüğüyle ifade edilir ki bu sözcüğün ön eki olan *dis* sözcüğü ayırmak uzaklaştırmak anlamında kullanılır. Yani kaplamak ve kaplayanı uzaklaştırmak anlamında *dis-cover* sözcüğü bir şeyin üzerini kaplayanı alıp götürmesi ve üzeri kaplanmış olanın doğrudan meydana çıkması görünür ve bilinir hale gelmesi olarak anlaşılmaktadır. Ancak Eski Yunan’da kullanılan ve hakikat anlamına gelen *aletheia* sözcüğü *discover* sözcüğünden daha geniş bir anlam ifade eder. Eski Yunan’da hakikat hayrete düşüren şey ya da güzellik olarak anlaşılırdı. Ancak Platon’un kullanmış olduğu *eidos* kavramı yani yalnızca akıl yoluyla kavranabilir ve her bir var olanın en mükemmel biçimi olanı *idea* olarak belirlemesi üzerine sanat yapay ya da ideanın ucuz bir taklidi olama anlamı kazanmıştır.<sup>371</sup> Bu durumda erken dönemde güzelliğin hakikat olduğu görüşü Platon ile birlikte yerini yalnızca biçimin güzel olduğu inancına bırakmıştır. Günümüz güzellik anlayışı da sonraları kazanılan bu düşüncenin devamlı bir temsilcisi haline gelmiştir. Artık güzel olan hakikatle herhangi bir bağlantıya sahip olan olarak düşünülemez hale gelmiştir. Buna karşın “ Erken dönem Yunanlılar için güzellik, sadece bir şeyin dış görünüşünün verdiği keyif olarak varolamaz, bir şeyin varlığının hakikatinin açığa-çıkması olarak varolur.”<sup>372</sup> Dolayısıyla sanat -sıradan anlamıyla- ne bir estetik malzeme ne de entelektüel bir uğraş sayılabilir. O çıkara uygun olarak bir-şey-için olmaktan alabildiğine uzaktır. Ancak klasik sanat görüşü sanatın üstüne çöreklenen ‘yapay olan’ ikincil anlamıyla onun otantik değerini unutturmuştur. Bu yitim insanın dolaylı olarak kendisiyle ve temel olarak Varlıkla kurduğu ilişkinin yitimidir.

O halde *aletheia* sözcüğü erken dönemde bir şeyin örtüsünü kaldırmak bakımından *discover* sözcüğünden farklı bir anlamda kullanılmaktaydı. “Grekçe “*ἀλετήεια*” var oldukları haliyle şeylerin “üzerinin açılması” (veya örtüsünün sıyrılması”) anlamına gelir (...)<sup>373</sup> Dolayısıyla *dis* ön ekinin gerektirdiği türden bir uzaklaştırmannın aksine *aletheia*’daki sıyrılma hep kendi zeminiyle bir münasebet içerisinde bulunur. O aynı zamanda hem gizini açan hem de gizleyen olarak cereyan eder. Hakikatin kendisini gizleyen olarak ortaya

---

<sup>370</sup> Brock, 2008, s. 217.

<sup>371</sup> Bolt, 2012, s.129.

<sup>372</sup> Bolt, 2012, ss.129.

<sup>373</sup> Brock, 2008, ss.218.

çıkmasının nedeni tıpkı altın örneğinde olduğu gibi *Dasein*'in açığa çıkana ilişkin yapmış olduğu yorumdur. Yani *Dasein* bir-şey-için-bakışını ona yönelttiğinde açığa çıkarmanın kendisi yoluyla bir anlamda zorla çıkarıp alma yoluyla bilgi toplama ya da depolamak amacı güttüğünden hakikat yeniden bir gizlenme haline bürünür. Ancak bu geri dönüş yeryüzü sayesinde *Dasein*'in dünyasına kendisini iter ve böylelikle dünya ile yeryüzü arasındaki kavga vuku bulur.<sup>374</sup>

O halde tasarımılanın özünde yatan nesnenin tasarıma uygunluğu düşüncesine geri dönerek sanat eserinin hangi koşullar altında hakikati ortaya çıkardığı konusunun irdelenmesi gerekmektedir. Tasarım ilk anlamıyla nesnenin tasarlanan şeye uygunluğu olarak düşünüldüğünde hakikat yüzünü gösteremez çünkü tasarı bir şeyin temsili olduğu zaman ya da bir şeyin anlaticısı olarak belirlendiği zaman nesnenin nesneliliği görünmez olacaktır. Tıpkı marangozun kullandığı çekicinin çekiç varlığının marangoz onu kullanırken görünmez olduğu gibi burada da sanat eseri geleneksel görüşün kanatları altında sadece hayranlık uyandıran estetik bir malzeme olarak görülmeye devam edecektir. Bu düşünce en temelde bizi biçim ve malzeme anlayışına götürmektedir. Heidegger'in de belirtmiş olduğu gibi biçim mantıksal, malzemeyse mantık dışı olarak kabul görür. Bu yaklaşım aracın araç varlığını ortaya çıkaran bir amaç için belirlenmiş malzeme olarak düşünülen şeyin yani, nesnenin asıl varlığını görünmez hale getiren araçsallığın kökeninde yatan düşüncedir. Sanat ve araç amaçsallığın ortak zeminde buluşsa da sanat kullanımlık nesneden farklı bir özellik taşımaktadır. Ancak geleneksel görüşte bahsi geçen kavramlar bir muğlaklık yarattığından sanatın özü bu eksende ortaya konulamamıştır.<sup>375</sup> Bu nedenle var-olanı var-olanın kendisine dönerek düşünmek gerekecektir. Bu düşünme sanatta yeryüzü ve dünya arasındaki çatışmayı düşünmede anlam kazanır. Heidegger bu çatışmayı Van Gogh'un *A Pair Of Shoes* (Bir Çift Ayakkabı) adlı eserinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Ama öncelikle neden herhangi bir yapıt değil de *A Pair Of Shoes* dikkate alınmıştır? Sorusunun aydınlatılması gerekmektedir.

---

<sup>374</sup> Françoise Dastur, "Heidegger'in Sanat Eserinin Kökeninin Freiburg Versiyonu", *Heidegger*, haz. A. Aydoğan (içinde), Say Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 350-351

<sup>375</sup> Bal, 2008, s. 80

#### 4.5. RESİMDE FAZLADAN NE VAR?

Van Gogh'un ilgili tablosunun Heidegger yorumuna geçmeden önce aracın araçsallığına ilişkin biraz daha kapsamlı bilgi vermek elzemdir. Çünkü esere ilişkin soruşturma bütünüyle araçsallığın doğasına ve Varlıkla ne türden bir bağ kurduğuna ilişkin olarak yapılmıştır. Bu durumda öncelikle aracın kendisinin ne içerdiği ve sanatın özünde nerde durduğu soruşturulmalıdır. Heidegger aracın araçsallığında asli olarak yararlılığın (*usefulness*) yatmakta olduğunu düşünür. Bir şeye yararlı diyebilmek için başka bir şeye hizmet ediyor durumda olması gerekmektedir. O halde 'Heidegger yorumuyla, resimdeki çiftçinin ayakkabıları neye hizmet eder?' Genişletilmiş yorumuyla David Farrell Krell Heidegger'in aracın neye hizmet ettiğine ilişkin açıklamalarını şu sözlerle ifade etmiştir:

Köylü kadın ayakkabılarını tarlada giyer. Ayakkabılar sadece orada neyse odur. Onlar [orada] tümüyle daha hakikidir bu yüzden, çiftçi tarlada çalışırken onları daha az düşünür, onlara daha az bakar ya da onların daha az farkına varır. Bu ayakkabıların gerçekte nasıl hizmet ettiği [ne ilişkin] dir. Bu aslında aracın karakterinde karşılaşmak zorunda olduğumuz onun kullanım sürecidir.<sup>376</sup>

Yani kadının tarlada giymiş olduğu ayakkabılar 'yalnızca orada' öyle oldukları gibidirler. Onlar orada kullanılmadığı zamanda olduğundan daha hakikidir ve sırf bu yüzden kadın çalışırken onlara daha az bakar, daha az düşünür ve hatta onları daha az fark eder (tıpkı burnumuzun ucunda duran gözlüğün daha az farkında olduğumuz gibi). Bu bütünüyle aracın kullanımı yoluyla gerçekleşen hizmet sürecine ilişkindir. Ancak burada aracın neye hizmet ettiği tamı tamına açıklığa kavuşmuş değildir. Aracın araçsal var-oluşu ayakkabı aracına basit bir şekilde bakıldığında görünmez olur hatta bu yıpranmış ayakkabı aracının yeni bile olduğu düşünülebilir ancak durum bundan farklıdır.

Aracın araçsal varlığının içinde duran 'yararlılığı' Heidegger güvenirlilik (*reliability*) olarak adlandırır. Güvenirlilik sayesinde yeryüzünde, dünya-içinde-var-olan bir var-olan olarak ya da kendi dünyası içinde öyle bir var-olan olarak var-olmanın güvenini duyar. Aracın coşkun içsellğinde dinlenen güvenirlilik sayesinde o kendini yeryüzüne iter ve böylece ona meydan okuma özgürlüğüne sahip olur. Aracın araçsal varoluşunda güvenirlilik tüm şeyleri var-oluşu ve var-oluş yoluna göre bir araya toplayıp muhafaza eder.<sup>377</sup> Yani aracın güvenirliliği sayesinde şeyler kendi tarzında var olur. Ancak aracın yararlı oluşu onun

---

<sup>376</sup> Heidegger, 1927, s. 159.

<sup>377</sup> Heidegger, 1927, s. 159-162

kullanışlı oluşuna bağlıdır ve bu kullanışlılık güvenilirliğin içinde durur ya da kullanışlı olan güvenilirdir. Araç yıprandığında kullanılmaz hale gelir ve dolayısıyla hem aracın araçsallığı hem de güvenilirliği kaybolur. Araçta yaşanan bu kayıp ya da aracın sıradanlaşması aracın var-oluşunun kendine özgü bir tarzı olarak ortaya çıkar ve ondaki yararlılık görünür hale gelir. Çünkü o artık güvenilirliğini yitirmiş ve sona gelmiş olan, işe yaramayan basit bir fabrikasyon ürünü (ya da şekil verilmiş madde) olarak görülmeye başlanır ki tüm bunlar aracın asıl varlığına ilişkindir.<sup>378</sup>

Aracın araçsal varlığına ilişkin ilk bulgu ‘güvenirlik’ olmuştur. İnsan güvenilirlik sayesinde yeryüzünde ve dünyada var-oluyor olmanın güvenini yaşar. Böylece güvenilirlik araca hizmetsel olma niteliği kazandırır. Araç, insanın dünyadaki ve yeryüzündeki varoluşuna hizmet eder. Aracın araçsal varlığının özünü yalnızca herhangi bir kullanımlık nesneye bakarak anlayamayız. Bu sonuca bir esere bakarak ulaştığımızı göre; eser somut gerçeklikten çıkarmayacağımız bir şeye olanak sağlar. Eserdeki ayakkabı aracı yalnızca aracın ne olduğuyla ilgili değildir. Eser aracın araçsal varlığını ortaya çıkarır. Heidegger’in aracın varlığına ilişkin bu yorumu onun *ontoloji* anlayışıyla doğrudan ilintilidir. Daha önceleri sıkça vurgulandığı üzere Heidegger insanın var-oluşuna ilişkin *ontik* bir yorumun noksan ya da indirgemeci olduğundan söz eder. Heidegger için *ontoloji*, var-oluyor-olmanın nasıl olduğunu anlamak için en iyi yoldur. Dolayısıyla Heidegger’den *A Pair Of Shoes* eserini bilimsel bir açıklama biçimiyle yorumlaması beklenemez. Eğer bu türden bir açıklama biçimine girilirse eser, sınırları belirlenmiş ve evrensel kavramlarla yorumlanabilen bir ‘varlık’ kategorisine dâhil edilecekti. Bu durumda yalnızca resimdeki aracın ne olduğunu söyleyerek, aracın özüne ilişkin herhangi bir yorumu reddetmiş olacaktık.

‘Eser ne yapar?’ Eser var-olanın hakikatini serimler. Gündelik yaşamımızda nesnelere karşılaştığımızda genellikle nesnenin geri planında çalışan şeyin ne olduğunu sorgulamayız ya da buna ilişkin bir farkındalığımız yoktur. Ancak sanat eseri şeylerin kökenindeki erdemi ‘dünya-içinde’ görünür hale getirir. Aynı zamanda sanat eseri yeryüzünün yeryüzü olarak açıklığa gelmesine müsaade eder. Yeryüzü şeylerin gizlenerek öyle bir var olan olarak kendi yolunda ya da tarzında ortaya çıkışına kaynaklık eder. Böylece

---

<sup>378</sup> Heidegger, 1927, s. 158-162

şeylerin kendi akışında ortaya çıkmalarına müsaade eden sanat, yeryüzünü yeryüzü olarak göstermeyi başarır. Heidegger herhangi bir aracın kendisiyle (el-altında duran herhangi bir çift ayakkabının kendisiyle) sanat arasında bir farklılığın yattığını düşünür.

Buna göre malzeme aracın araçsal var-oluşuna ne kadar az direniyorsa o kadar iyi ve uygundur. Buna karşılık tapınak bir dünya kurar, o malzemenin kaybolmasına neden olmaz, fakat bunun yerine açıklığa gelen sanat eserinin dünyasında ilk kez öne çıkar.<sup>379</sup> Yani araç yapımında kullanılan malzemenin aracın araçsal varlığında yatan en başta yararlılık, güvenilirlik ve hizmetsellik özelliklerine karşı direnç göstermediği ölçüde işe yarar ve iyi olduğu söylenebilir. Ancak sanat eserinde örneğin bir tapınakta sona getirme ya da kaybolma (malzemenin kaybı) yaşanmaz bunun yerine, sanat kurduğu bir dünya içinde malzemenin kendi var-oluş biçimini sergilemesine izin verir. Daniel E. Palmer'a göre bunun nedeni sanat eserinin eserin varlığına ilişkin sonsuz yoruma açık olmasından kaynaklanmaktadır. Araç hedeflenen görevi yerine getirdiği ölçüde iyidir fakat sanat eseri kendisini gizleyen hakikatinin ilkelerini görünür hale getirir.<sup>380</sup>

“ Hakikat, bir şeyin kendi özü içerisinde örtüsünü açarak vukua gelmesini ifade ettiği kadar, insanın bunun farkında olmasını da ifade eder.”<sup>381</sup> Sanat eseri bağlamında hakikat, sanat eserine kendisini koyması ya da eserde durması bakımından değerlendirilir. Önemle vurgulamak gerekir ki esere ilişkin böylesi bir hakikat yorumu var-olanın niteliğiyle ilgili değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı yalnızca *ampirik* bilimlerde olduğu gibi ‘doğru’ olanı saptamış olacaktık. Bu durumda eserle ilgili bilimsel bir kesinlik öngörerek, var-olanın var-oluşunun sürekliliğine ilişkin her yorumu gereksiz ve gerçek dışı olarak kabul edecektik. ‘Bu durumda sanatı, hakikatin esere konması olarak mı düşünmemiz gerekecek?’ Heidegger sanatın tarihten günümüze kadar estetik boyutta kaldığından yani güzel olanı kurma çabasında olduğu için hakikatle uğraşmadığını düşünür.

Eğer sanatın gerçekliğini arıyorsak bu durumda akla ait olanı yani hakikati konuşmamız gerekir. Heidegger doğayı taklit eden sanatın gerçekle uyumlu olduğunu düşünür. ‘ Eğer gerçek olan doğada aranıyorsa bu durum sanatın yüzünü yeniden doğaya

---

<sup>379</sup> Daniel E. Palmer, *Heidegger and the Ontological Significance of the Work of Art*, British Journal of Aesthetics, Vol. 38, No 4, October 1998, p.406.

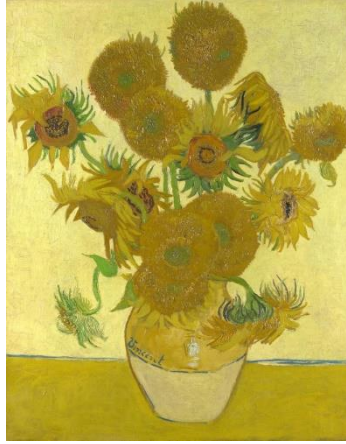
<sup>380</sup> Palmer, 1998, s. 406-407

<sup>381</sup> Heidegger, 2007, s. 46.

dönmesini mi sağlayacak?’ Heidegger’in verdiği Van Gogh örneğini genişletelim ve gerçekten bu örnek Heidegger’in eserde fazladan ne gördüğünü ne ölçüde karşılamaktadır onu araştıralım.

#### 4.6. NEDEN VAN GOGH?

Hollanda’da bir papazın oğlu olan Van Gogh anlama zorluğu yaşadığından okuduğu okuldan ayrılıp 16 yaşındayken (1869) resim tüccarlığı yapmaya başlamıştır. Londra’ya atandıktan sonra çalıştığı yerde devamlı olarak yöneticilerle tartıştığından dolayı 1876 yılında İngiltere’ye geri dönüş yapmıştır. İncil’e büyük bir ilgi duyan Van Gogh Borinage’a gitmiş ve orada yaşayan köylüler onu çağın İsa’sı olarak adlandırmışlardır. İlk bunalımlarını bu madenci köyünde yaşayan Van Gogh, buradaki madencilerin krokilerini çizmeye başlayarak resim çalışmalarına başlamıştır. 1886’da Paris’e geldikten sonra kendisini asıl resim camiasının içerisinde bulmuştur. Burada bulunduğu süre içerisinde Pssarro, Degas, Seurat, Sgnac ve Gauguin ile tanışmıştır. 1888’de Arles’e yerleştikten sonra Akdeniz’in manzarasından büyülenerek günebakan çiçeklerini daha önceden yapmış olduğu iki yüz parçalık koleksiyonuna eklemiştir.<sup>382</sup>



**Şekil 8.** Vincent Van Gogh (1853-1890), *Ayciçekleri*, tuval üzerine yağlı boya, 95×73 cm., F458, Van Gogh Müzesi, Amsterdam

Post *Empresyonizm* (Art izlenimcilik) akımının öncülerinden olan Van Gogh’a göre *Empresyonistler*’de (İzlenimcilik) salt ışığı ve rengi olduğu gibi tuvale aktarmak yalnızca

<sup>382</sup> Özkan Eroğlu, *Sanatın Tarihi*, İstanbul, 2007, Kolaj Yayınları, s.35

bir tutku eksikliği değil aynı zamanda bir tutsaklıktır.<sup>383</sup> Van Gogh'un eserlerinde "Her nesneye, her varlığa, doğadaki her ögeye insan olmanın verdiği korkutucu duyguyu aktarmasında, onun acayip, vahşi kişiliğine ait izler buluruz."<sup>384</sup> Ona göre rengin salt kendisi dahi bir anlam taşımaktadır. Van Gogh'un resimlerinde sarının birçok tonu salık verilmiştir. Onu sarı renge bağlayan şey üzerine birçok yorum yapılmasına rağmen Van Gogh'un kendisi de sarıya neden bu kadar düşkün olduğunu anlayamadığını ifade eder. Bu konuda yapılan bazı yorumlara göre Van Gogh'un sarıya olan düşkünlüğü ve onu negatif anlamda kullanmış olması Hristiyanlığın sarıya yüklemiş olduğu değerle ilişkilidir. Hristiyanlıkta sarı rengi doğu kültürünün aksine "ikiyüzlülük, kıskançlık, inançsızlık, rezillik, adilik, hainlik, ihanet, fahişelik, kalleşlik, ispiyoncu, gammaz, borçlu, suçlu, iğrenç, aşırı (...)"<sup>385</sup> Gibi anlamlara sahiptir. Özellikle de görsel sanatlar alanında çalışmalar yapan ressamlar da sarı rengini tüm bu negatif anlamı içerisinde tablolarına yansıtmışlardır. Örneğin Leonardo Da Vinci 'Son Akşam Yemeği' tablosunda Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine sebebiyet veren Yahuda'nın üzerindeki kıyafeti sarıya boyamıştır elbette ki burada bu rengin Yahuda'nın ihanetini simgelediği düşünülmektedir.<sup>386</sup>



**Şekil19.** Leonardo Da Vinci (1495-1498), *Son Akşam Yemeği*, oil/tempera on plaster, 4,6 m × 8,8 m, Santa Maria Delle Grazie.

Van Gogh'un sarıya olan düşkünlüğünün dinsel bir ifade etme biçimiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Onun dine yatkınlığı ve dinsel resimlerde gördüğü harelerin sarının

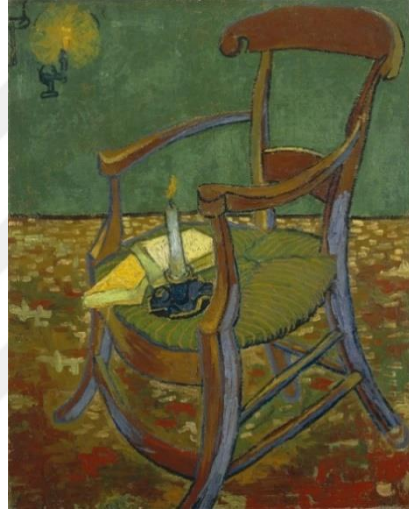
<sup>383</sup> Murat Nezir, *Ekspresyonizmde Bir Anlatım Aracı Olarak Portre ve Figür*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2010, s. 4

<sup>384</sup> Eroğlu, 2007, s.353.

<sup>385</sup> Şebnem Soygüder, "Bir Dil Olarak "Sarı" Rengin Anlamı ve "Sarı Basın" Neden "Sarı"?", E-Journal of New World Sciences Academy, Vol. 8, No:2, 2013, s. 187.

<sup>386</sup> Soygüder, 2013, s. 187

onu etkilemiş olabileceği söylenmektedir ki Van Gogh'un kendisi de sarının onda sonsuzluk hissi uyandırdığını söylemiştir. Dolayısıyla Van Gogh'un resimlerinde renklerin kullanımı da dahil olmak üzere resme yansıtılmış olduğu tüm figürlerin salt izlenimin kendisi olmadığını rahatlıkla kavramak mümkündür. Örneğin onun Gauguin ile yaşamış olduğu bir takım kötü tecrübelerden dolayı Gauguin'in onu terk edip gitmesi üzerine yapmış olduğu sandalye resimleri art izlenimin sınırlarında kendisini göstermektedir.



**Şekil 10.** Vincent van Gogh, *Üzerinde Pipoyla Vincent'in Sandalyesi*, Arles, 1888, tuval üzerine yağlıboya, 93x73,5 cm, National Gallery, Londra (Solda)

**Şekil 11.** Vincent van Gogh, *Üzerinde Şamdan ve Kitaplarla Gauguin'in Sandalyesi*, Arles, 1888, tuval üzerine yağlıboya, 90,5x72,5 cm, Rijksmuseum Vincent van Gogh, Vincent van Gogh Vakfı, Amsterdam (Sağda)

Van Gogh dışında başka ressamalarda sandalyeyi tuvallerine aktarmışlardır. Tuvalde sandalye kullanımı genellikle onun araçsal niteliğiyle ilişkilidir. Bunun anlamı sandalyenin sanki onların vücutlarından bir parçaymış gibi kullanılması yani onun 'işe yarar' bir alet olmasından kaynaklanmaktadır. Bazen de görsel bir malzeme olması yani kullanılmadığı zamanlarda mekânda bir görüntü ya da aksesuar gibi kullanılmasına dayanmaktadır.<sup>387</sup>

Van Gogh kendi sandalyesini (resim 3) tekrar yoğunluklu olarak sarı rengini kullanarak betimlemiştir. Sandalyenin üzerinde bir pipo ve bir tütün kesesi bulunmaktadır.

<sup>387</sup> Aylin Beyoğlu, *Object Concept in Art Education and Artists' Manners of Using with the Location in Their Works The Chair Selected as Object*, İnönü University Journal of the Faculty of Education, Vol.17, No: 2, 2016 s. 187.

Resimde sandalye orada öylece durmaz ya da hacim, büyüklük, beti gibi şeylerle hesaplanmak için bu mekânın içine yerleştirilmiş de değildir. Sandalye burada onun Gauguin ile yaptığı sohbetlere tanıklık etmiştir, sandalye aracı iki insanın bir araya gelmesine sanki onunla bir bütünmüşçesine tüm yaşantıların, buhranların, keyifli vakitlerin geçirilmesine aracılık (eşlik) etmiştir. Bu nedenle Van Gogh Gauguin'in gidişinden duymuş olduğu üzüntüyü boş sandalyelerle anlatmıştır. Bu durumda Heidegger'in neden Van Gogh'un yapıtından etkilendiği daha belirgin hale gelmektedir. Çünkü burada aracın araç varlığı tekil bir dünyanın açıklığa gelişini gözler önüne sermektedir.



**Şekil 12.** Vincent van Gogh, *Bir Çift Ayakkabı*, Paris, 1886, tuval üzerine yağlı boya, 37.5 x 45 cm, Van Gogh Müzesi, Amsterdam, Netherlands.

Bu nedenle Van Gogh'un *A Pair Of Shoes* adlı eseri yalnızca araç olarak bir çift ayakkabıyı betimlemez. Onda çiftçinin dünyası saklıdır. Bu durumda bir esere sanat eseri demek yalnızca taklidin sınırlarını kilit altına almak demek değildir.

## 4.7. YERYÜZÜ VE DÜNYA ARASINDAKİ KAVGADA BİR ORTA YOL OLAN SANAT

O halde sanat eserinin kökeni sanatsa; ‘sanat nedir?’ sorusu sorulmalıdır.<sup>388</sup> Biz bir esere sanat eseri dediğimizde aynı zamanda onun gerçekliğine de vurgu yaparız. Sanat ise bu gerçeklikte yatar. Öyleyse sanat eserinin gerçekliği, onun nesnel yönünde aranmalıdır.

Heidegger bilindik nesne tanımının eserin nesnellliğini belirlemek için oldukça yetersiz olduğunu düşünür. Örneğin Diego Velazquez’in *Aynadaki Venüs* tablosunu bir teknik aygıt yoluyla incelemek ve tablonun renk dokusunu saptamak Heidegger’in dediği gibi onu baskı altına almaktan ibarettir.<sup>389</sup> Ona göre sanat eseri kendi içinde kalışa bırakılmalıdır. Buna göre, bir eser olduğu yerden başka bir yerde sergileniyorsa bu onu kendi dünyasından koparmak anlamına gelir. Eserlerin ticari amaçlar dâhilinde korunuyor olması dahi eserin nesnel yönünün ortaya çıkmasına izin vermez. Eserin *aurasının* dışına çıkarılmasındaki kopuşu yalnızca mekânsal bir kopuş olarak anlamamak gerekir. Çünkü resim kendi tarihinden ve dünyasından soyutlanmış olarak orada durur. Aynı zamanda eser orada sergilenir ve eserle karşılaşmanın estetik deneyimine sunulur ki böylece eser kendi içinde kalıştan mahrum olmuş olur.<sup>390</sup>

Heidegger’e göre “Eser, eser olarak kendisi aracılığıyla açılan alana aittir.”<sup>391</sup> Heidegger esere hakikatin konduğunu daha önceden vurgulamıştı, dolayısıyla bunu anlamak için Van Gogh örneğinden değil de bu türden olmayan yani mimariyle ilgili olan bir eser incelemesiyle görünür kılmaya çalışır.

Bir mimari eser olarak Yunan tapınağı hiçbir şeyi kopyalamaz. Kayaların oluşturduğu vadide öylesine durur. Mimari eser Tanrı’nın bir görünümünü kapsar ve bunu, bu gizlilikte, açık sütunlarla kutsal alanlara götürür. Tanrı tapınak sayesinde tapınakta mevcut olur. Tanrı’nın bu mevcudiyeti kendi içinde kutsal bir alan olarak, alanın genişliği ve sınırınıdır. Tapınak ve alanı, belirsizliğe dönüşmez. Tapınak, doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküşün ve insan varlığı için onun yazgısının biçiminin kazandığı ilişkilerin birliğini toparlayıp biraraya getirir. Bu açık ilişkilerin hakim genişliği tarihsel bir halkın dünyasıdır. O bundan ve onda, kendi belirleniminin temellerine uzanır.<sup>392</sup>

---

<sup>388</sup> Heidegger, 2007, s. 35.

<sup>389</sup> Heidegger, 2007, s. 35.

<sup>390</sup> Heidegger, 2007, s. 36.

<sup>391</sup> Heidegger, 2007, s. 36.

<sup>392</sup> Heidegger, 2007, s. 37.

Heidegger burada yeryüzüne kurulmuş olan bir dünya vurgusu yapar. Tapınak bu bakımdan yalnızca belirli bir tarzda meydana getirilmiş olan taş parçalarının yeryüzünde duruşunu ifade etmez. Tapınak Tanrı'nın evidir, o bu özelliğiyle 'dünya'da var-olur. Bu var-oluş aynı zamanda bir kültürün var-oluşudur. Aynı zamanda tapınak yeryüzünde bulunuşuyla yeryüzünün gizil karakterini "dünya"<sup>393</sup>da açığa çıkarır. Heidegger, bir tapınağın sergilenmesiyle, bir mermer yapımı heykelin sergilenmesi arasında onların özleri bakımından farklılıklar olduğu üzerinde durur. Çünkü tapınağın sergilenmesindeki kurma "kutsamak ve övmek"<sup>394</sup> anlamındadır. Eserde Tanrı'yı tapınaktaki mevcut olmaya (bulunmaya) çağırır vardır. Eserde yükselen dünyanın açılması eserin kendi isteminden kaynaklanır. Eser kendi varlığında bir dünya meydana getirir. 'Dünya' nesnelere kendi başına bir bütünlük içinde olmasına işaret etmez. Dünya kurgusal bir takım belirlemelerin aracı da değildir. Dünya somut olarak hissettiğimiz bir var-olandır. Dünya nesnelere bir var-oluşa sahip de değildir. "kendi tarihimizin önemli kararları nerede alınır, tarafımızdan belirlenir, terk edilir, ret edilir ve hakkında sorular sorulursa dünya orada dünyalaşır."<sup>395</sup>

Heidegger için bir eser bir üretim tarzıdır. O var-olanı açığa çıkarır. Ona göre eserin gizil karakterinde üreticilik yatar. Herhangi bir araç (sanat eserinin tam aksine) hizmetine soktuğu şeyde bir kayıp oluşturur. "Taş, bir aracın üretiminde örneğin balta olarak kullanılır ve tüketilir. O, gösterdiği hizmetinde kaybolur."<sup>396</sup> Ancak bir sanat eserine dönüşen malzeme bir dünya 'meydana getirdiğinde'<sup>397</sup> malzemede bir kayıp söz konusu değildir.

---

<sup>393</sup> Heidegger, 2007, s. 36.

<sup>394</sup> Heidegger, 2007, s. 39.

<sup>395</sup> Heidegger, 2007, s. 39.

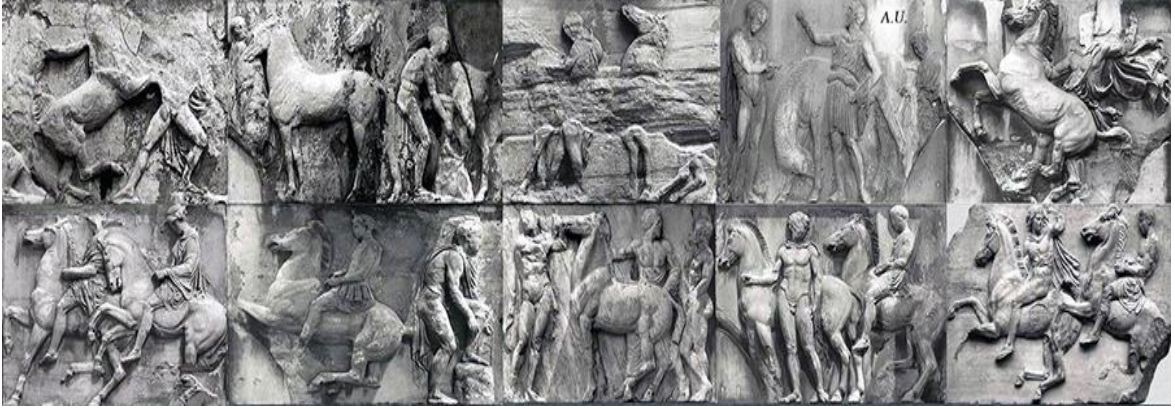
<sup>396</sup> Heidegger, 2007, s. 40.

<sup>397</sup> Oluşturmak, meydana getirmek burada zaten kendiliğinden açık olan bir şeyi yani gizinden çıkmış olanı ortaya çıkarmak anlamında kullanılmıştır. (Heidegger, 2007, s. 40.)



**Şekil 13.** Parthenon Tapınağı (İ.Ö. 437-438), batı ucunun görünüşü (solda)

**Şekil 14.** Parthenon Tapınağı'nın doğu cephesinde bulunan firizler (sağda)



**Şekil 15.** Parthenon Tapınağı'nın batı cephesinde bulunan firizler

Örneğin, Athena'ya adanmış olan Parthenon Tapınağı büyük bir ustalıkla yapılmıştır ve o bir dünya açığa çıkarır.

Olimpia'da olduğu gibi bu yapıdaki tüm heykeller de tanrıyla ve siteyle ilişkili temaları anlatıyordu. Bu Perslilere karşı kazanılan zaferin anısına yapılan tapınakların en Panhelenik olanlarından olduğu için heykeller değişik şekillerde *logos* ve *chaos* arasındaki, uygarlık ve barbarlık arasındaki savaşı tasvir ediyorlardı. Dorik saçaklıklardaki doksan iki metop bunu dört şekilde tasvir eder. Doğuda Olimpia tanrıları ve yer devleri arasındaki savaşın imgeleri, batıda ise Amazonlara (yada Perslilere) karşı savaşan Yunanlılara dair sahneler. Kuzeyde Yunanlıların Troyalılarla (küçük Asyalı bir başka hasım) karşı savaşan temsiller bulunuyordu; güneyde Lapithler ve Kentaurular arasındaki çarpışmadan sahneler yer alıyordu(...).<sup>398</sup>

<sup>398</sup> Roth, 2000., s.285.

Dolayısıyla Heidegger'in kastettiği gibi, balta üretiminde yaşanan kayıp mermerde yaşanmamaktadır. Mermer bütün ihtişamıyla oradadır ve görünürdür. Aynı zamanda mermer bir dünya teşkil eder. Yeryüzü, hesaplanabilir bir bilgi öbeği halinde hazırda bulunmaz; bir kayayı parçalayıp alanını, kütesini vs. hesaplayabiliriz ancak; bu o kayanın gizini açtığı anlamına gelmez. Onu sayısal ölçüme tabi tutmak ve ona hakim olma çabası onun özüne inilmediği sürece başarısızlığa uğrayacaktır. Çünkü “Yeryüzü, kendisine her girme denemesini kendisinde parçalar, sayısal sızmaları engeller.”<sup>399</sup>

Heidegger modern tekniğin özünü incelerken insanın doğaya egemen olma isteğinin başarısızlığına sıkça vurgu yapmıştır. Aynı durum sanatın özüne ilişkin incelemede de söz konusudur. Buna göre insan her ne kadar gizinden çıkmış olanı ‘el-altında-duran’ bir nesne olarak tuzağa düşürmüş olsa da; doğanın kendisi hiçbir zaman ‘el-altında-duran’a dönüşmez. Aksine buna meydan okur, yine yeniden gizinden çıkmak için insana kendisini salı verir. “Yeryüzü”<sup>400</sup> öz bakımından kendisini gizleyen olarak karşımıza çıkar; yeryüzünün üretimi demekse onu kendisini gizleyen olarak ortaya çıkarmaktır. Bu üretim biçimi sanatta kendisini gösterir. Sanat eseri, yeryüzüne kendisini koyan bir dünya meydana getirdiği sürece bir sanatsal üretime dönüşmüş demektir. Bu üretim biçimiye gizinden çıkmış olanın gizini açan bir üretim tarzıdır.<sup>401</sup>

Yeryüzünün gizlenmesi demek kendisini tikel var-oluş tarzlarına ve biçimlerine itmesi demektir. Yeryüzünün bir dünyada yükselmesi ve açığa çıkması yapıtın kendi varlığının birliğinde görünür hale gelir. Fakat yeryüzü ve dünya arasındaki ilişki bir dinginlik halindedir ancak; sadece hareketli olan bir şey dingin olabilir. Dünya kendisini açan olarak herhangi bir kapalılığa katlanamaz, yeryüzü de kendisini gizleyen olarak dünyayı çevrelemeye çalışır. Yeryüzü ve dünya arasındaki bu kavga her ne kadar her ikisi de birbirinden farklı olsa da yapıtın birliğinde kendisini gösterir ve böylece dünya yeryüzünün üstünde sakinleşmeye çabalar.<sup>402</sup> Heidegger, yeryüzü ve dünya arasındaki bu kavgayı tahrip etme ya da zarar verme olarak anlamamak gerektiğini önemle vurgular. Çünkü her ikisi de bir diğerrinin varlığında kendisini ortaya koyar. “Varlığın kendini ortaya koyması rastlantısal

---

<sup>399</sup> Heidegger, 2007, s. 40.

<sup>400</sup> Heidegger, 2007, s. 41.

<sup>401</sup> Heidegger, 2007, s. 42.

<sup>402</sup> Heidegger, 2007, s. 43.

bir duruma sabitlemesi değil, daha çok kendi varlığının kökeninin gizli doğallığında çözülmüştür.”<sup>403</sup> Yani Varlık’ın kendisini ortaya koyması kendisini kendisinde gösterenin dünya gibi bir var-olanda kendi örtülülüğü içerisinde açığa çıkması anlamına gelmektedir. Yapıtın yapıt varlığı yeryüzü ile dünya arasındaki bu çekişmede meydana gelir ve yapıt bu iki var-olanın ortasındaki açıklıkta bir dünya kurar.

Heidegger daha önceleri hakikatin sanata kendisini koyduğu iddiasında bulunmuştu. Heidegger’in bu iddiasının temelinde ne olduğunu anlamak ‘sanat eserinin özü nedir?’ sorusuna dair bir yanıt olma niteliği taşıyacaktır. “Hakikat, hakiki olanın varlığıdır.”<sup>404</sup> diyor Heidegger. Buradaki Varlıktan kastı var olandan hareketle tür ve cinsler aracılığıyla belirli bir çokluktan tikel bir tanıma uyarlanan varlık değildir. Bu tanım yalnızca Varlıkla ilgili olamayan bir belirlenimdir. Varlık hakikatin özünde yatar; hakikat ise “açıklık”<sup>405</sup>’tir. Buradaki açıklıktan kasıt: “Nesnelerdir, insanlardır, hayvan ve bitkilerdir, araç ve eserlerdir.”<sup>406</sup> Heidegger çoğu kez var-olan hakkında bir yargıya varmış olduğumuzu ve herkesin kafasında bir var-olan tasarımının mevcut olduğunu düşünür. Ancak var-olan bizim tarafımızdan oluşturulmuş değildir. Eğer var-olanın hakikatinin peşine düşmüşsek bütündeki parçadan hareketle bütünü düşünmek gerekir.<sup>407</sup>

Heidegger için bütündeki var-olanda bir açıklık vardır ve o bu açıklığa “aydınlık”<sup>408</sup>’dir. Aydınlık bütündeki parçada meydana gelir ve var-olanla ilintilidir. Ona göre dünya ve yeryüzünün kavga durumunda olması bütündeki parçayı yani var-olanı açıklığa getirir. Van Gogh’un tablosundaki bir çift ayakkabı yalnızca tikel bir çift ayakkabıyı bildirmez. Tabloda bütündeki var-olanla ilişkili olarak bütün görkemiyle bir açıklık parıldar. Gizinden çıkmış olan Varlık böylelikle aydınlığa kavuşur. Bu durumda hakikatin bir tarzı esere kendisini koymuş olur.

Bir eserin gerçekliği hakikatin esere kendisini koymasıyla belirlenir. Eserin eser olarak nitelenebilmesi için ise eserin “yaratılmış varlık”<sup>409</sup> olma özelliğinden hareket

---

<sup>403</sup> Heidegger, 2007, s. 43.

<sup>404</sup> Heidegger, 2007, s. 45.

<sup>405</sup> Heidegger, 2007, s. 46.

<sup>406</sup> Heidegger, 2007, s. 47.

<sup>407</sup> Heidegger, 2007, s. 47.

<sup>408</sup> Heidegger, 2007, s. 47.

<sup>409</sup> Heidegger, 2007, s. 51.

edilmelidir. O halde, Heidegger'in 'yaratma' kavramından ne anladığını incelememiz gerekmektedir. Eğer yaratmayı, ortaya çıkarma olarak düşünürsek üretme ile arasındaki farkı ortaya koymuş olmayız. Günümüzde yaratma ile üretme kavramları birbiriyle iç içe geçmiştir. O halde bu kavram kargaşasına açıklık getirilmelidir. Söz konusu olan iki kavram, olmayan bir şeyi meydana getirmek olarak anlaşılmalıdır. Çünkü her iki kavramın içeriği olana yönelik bir ortaya çıkarma biçimine dayanmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta ortaya çıkan şeyin ne olduğudur. Heidegger için eser her ne zaman var-olanın açıklığını meydana getirirse o zaman yaratma karakterine sahip olur.<sup>410</sup> Heidegger'in bu kavramdan ne anladığını belirleyebilmek için ise hakikate ilişkin bilgimizi genişletmeliyiz.

Daha önceden Heidegger'in dünya ve yeryüzü ayırımına dikkat çekmiştik. Ancak bu ayırım keskin bir biçimde sınırları belirlenmiş bir ayırım olarak karşımıza çıkmaz.<sup>411</sup> Hakikat bir açıklığı ifade ettiğine göre; bu açıklığı yeryüzüyle dünya arasında kurulan bağda aramalıyız. Var-olan (yeryüzü) bütündeki açıklıkta (hakikat) yani aydınlıkta gizli kalır. Var-olan gizlendiğinde önemsizmiş gibi görünür ve başarısız olur. Aynı zamanda var-olan tür ve cinslerle ifade edildiğinde yani çokluktan bir olana geçtiğinde başarısız olur. Bu başarısızlık aynı zamanda aydınlanmaya giden bir yoldur. Ancak aydınlanmış olanın içerisindeki gizlilik bundan farklıdır. Yeryüzü dünyaya kendisini iter fakat dünya yeryüzünü gizler. Bir olan (dünya) bütün olanı yok sayar.<sup>412</sup> "Var-olanın açıklığı, asla mevcut olan durum değil, bilakis bir olaydır."<sup>413</sup>

Hakikat açıklıkta yani kendisini kendisinde gizler, bu nedenle açık olan aynı zamanda kuşku duyulan olur. Kuşku duyulan daha sonra başka bir var-oluşun açıklığına kendisini yöneltir. Hakikat kendi varlığını göstermek için var-olana yani esere yönelir. Ona göre eserin biricikliğinin ön koşulu hakikatin esere kendisini koymasındır. Böylece eser var-olanın (yeryüzünün) hakikatini aydınlatır. Heidegger bu türden bir ortaya çıkartmaya *yaratma* adını verir.

---

<sup>410</sup> Heidegger, 2007, s. 60.

<sup>411</sup> Heidegger'in amacı her iki var-oluş tarzını katı bir biçimde birbirinden ayırmak değildir. Böyle olsaydı *fenomenolojinin* hermeneutik olarak incelenmesinin imkânı ortadan kalkmış olacaktı.

<sup>412</sup> Heidegger buna çehresini bozma adımı verir. (Heidegger, 2007, s. 48.)

<sup>413</sup> Heidegger, 2007, s. 48.

Dünya ve yeryüzü arasındaki kavga öylece sürüp giden ve birbirini yok etmek üzerine kurulu bir kavga değildir. “Bir dünya kendisini açınca yeryüzü ortaya çıkar. O, her şeyi taşıyan olarak, kendi kuralına sahip ve kendini sürekli kapatan olarak kendini gösterir. Dünya kendi kararlılığını ve ölçüsünü ister ve var-olanı kendi yolunun açıklığına götürür.”<sup>414</sup> Heidegger’in buradaki dünyanın var-olanı kendi yoluna götürmesi demesindeki kasıt dünyanın çerçevelemenin bir tarzına işaret ediyor olmasıdır.<sup>415</sup> Dünya, var-olanı kendi ölçülülüğünde tutmak ister. Yeryüzü ise kendisini saklamakla ve her şeyi kendisine tabi olan yasalara bağımlı hale getirmekle yükümlüdür. “Yeryüzü ile Heidegger en azından kısmen bütün entitelerin bu kendini-gizleyen boyutunu kasteder. Yeryüzü dünyanın ifşa edici saldırılarına direnir ve bu yüzden asla bütünüyle tarihin alanına yerleştirilemez.”<sup>416</sup>

Dünya ile yeryüzü arasındaki bu kavgada beliren açıklığa Heidegger “yırtılma”<sup>417</sup> adını verir. “Yırtığa getirilen ve yeryüzüne yönlendirilen böylelikle beliren kavgaya biçim denir. Eserin yaratılmış olma varlığı şudur: Hakikatin biçim içerisinde belirlenmiş varlığıdır.”<sup>418</sup> Heidegger’in yaratma kavramına ilişkin bu düşüncesi yani yaratmanın ön koşulunu hakikatin esere kendisini koyması olarak belirlemesi oldukça dikkate değerdir. Buradaki ‘koyma’ kendisini yerleştirmesi olarak anlaşılmalıdır. Ancak koyma öznenin ya da benin ona hükmetmek için onu karşısına yerleştirmesi anlamına gelmez. Aynı zamanda yerleştirmenin statik bir anlama geldiği de söylenemez. Buradaki yerleştirme sınır çizme anlamındadır ki ‘sınır’ Grekçe’de ‘ortaya çıkarmak’ anlamına gelir. Sanat yapıtında bir dünya ortaya çıkar ve bu dünya çerçevelenmiş (*Gestell*) halde bulunur bu nedenle sanat yapıtı sınırlıdır.<sup>419</sup>

Heidegger, yaratmanın ortaya çıkarma olarak anlaşıldığını düşünür; yapıtın yapıt varlığı, yaratılma esnasında görünür hale gelir. Yaratma, yapmadan farklı olarak kendisini

---

<sup>414</sup> Heidegger, 2007, s. 60.

<sup>415</sup> Hatırlanacak olursa Heidegger çerçevelemeyi, tekniğin taşıyıcısı olan insanı, nesneyi hazırda bulunan olarak düzenlemeye yönelik meydan okumaya çağırın talep olarak tanımlamıştı.

<sup>416</sup> Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji Politika Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 224.

<sup>417</sup> Heidegger, 2007, s. 60.

<sup>418</sup> Heidegger, 2007, s. 61.

<sup>419</sup> Bal, 2008, s. 97.

gerçekleştirir. Yapıtın yapılma koşulu zanaatkârın becerisini gerektirir bu nedenle Antik Yunan'da sanat ve zanaat (el sanatı) anlamına gelen *tekhne* sözcüğü kullanılır. Ancak günümüzde sanat ve zanaat kavramları birbirinden farklı olarak düşünülmektedir ki bu ayrım aynı zamanda sanatın ve ona bağlı bulunan bileşenlerin yitimi demektir.<sup>420</sup>

*Tekhne* sözcüğü Antik Yunan'da aynı zamanda bilme<sup>421</sup> anlamına gelir ve bu anlamıyla birlikte *tekhne physis* 'de açığa çıkmış olanı (meydana geleni) mevcudiyete getirir. Ancak burada *tekhne*'deki ortaya çıkarma hakikatin kurulması ya da tasarısı olduğundan sanatçının yalnızca el sanatı eyleminden hareketle yaratmanın varlığını anlayamayız. O halde hakikatin esere kendini koyması bakımından yaratmayı "ortaya çıkartılmış olanda ortaya çıkarmak olarak niteleriz."<sup>422</sup>

Hakikatin kökenine ait olan olarak henüz açığa çıkmamış olma anlamında gizlenme olduğundan, hakikat aynı zamanda hakikat olmayandır. "Hakikat olarak açık olanda kuşkulu bir karşı koyuşun, bir diğer açıklığı bulunur."<sup>423</sup> Her şey hakikatin açıklığında kendisini gösteren ya da gizleyen olarak durur. Hakikat kendisini kendi açık alanına yönlendirirken, düşünce (*Dasein* orada, açıklıkta öyle bir var-olan olarak kendi tarzında var-olur) açıklığın çağırısına kulak vererek onu sınırlandırma yoluyla, açıklığın olduğu bölgede meydana getirir. Yeryüzü (açıklığın aydınlığı) ve dünya (açık olmayana yönelme) birbirine aittir.<sup>424</sup>

Heidegger'in yaratma kavramına kazandırmış olduğu açıklık, üretme ile arasındaki farkı daha da belirginleştirir. Eserde biçimlenen hakikat yeryüzüne geri itildiğinden yaratma anlamındaki yeryüzünün kullanımı tüketme olarak görülmez. Çünkü burada eser bir şey yapar, "açık olmayan açıklanmış olur ve bu zamana kadar açık gözükkenler de değiştirilerek açılır."<sup>425</sup> Açılmış olanın açıklığı bir değişim meydana getirir. Bu değişim ise alışılmış olanın değiştirilmesi olarak kendisini ortaya koyar.

Geç dönemde Heidegger Paul Klee'ye ve Cezanne'a hayranlık duymuştur. Özellikle de Klee'nin *Saint From a Window* eserine ilgi duymuştur. Eserde susturulmuş bir insan figürüyle birlikte kendisini yarım bir şekilde gösteren diğer imgeler bulunmaktadır ve

---

<sup>420</sup> Bal, 2008, s.99.

<sup>421</sup> Burada bilme, algılama ya da görmeyle birlikte gizlenmiş olanı gizinden çıkarma anlamına gelmektedir.

<sup>422</sup> Heidegger, 2007, s. 57.

<sup>423</sup> Heidegger, 2007, s. 58.

<sup>424</sup> Heidegger, 2007, s. 59.

<sup>425</sup> Heidegger, 2007, s. 63.

bu imgeler bir kakafoniden oluşur. Merkezde duran insan figürü diğer figürlerin dinamiğinde kaybolmuş gibi görünerek geri çekilir. Heidegger Klee'ye 'resmin taslağına ilişkin 'bir resimden karakterin görüntüsü silinirse, görmek için resimden geriye ne kalır?' diye sorduğunda Klee ona şu yanıtı verir: *Her ne pahasına olursa olsun, resmin içyapısını düzenleyen (organize eden) hakikat bu yolla ön plana çıkmaya başlar.*<sup>426</sup> Dolayısıyla hakikat şeylerin sessizliğinde anlam kazanır ve sanatçının varlığı yoluyla onun dünyasında açılır.

#### 4.8. AÇIKLIĞA GELEN ŞEYLER VE ESERİN KORUNUMU

Heidegger için "eserin korunumu"<sup>427</sup> aynı zamanda eserin var-olan olarak korunumu anlamına gelmektedir. Ancak bu, eserin korunmak için onu koruyanlara ihtiyaç duyması anlamına gelmez. Eser korunmak için kendisinden beslenir, yani var-olanın açıklığından. Ona göre eser yalnızca estetik bakımdan değerlendirilir ve yorumlanırsa eserin kendi içindeki korunma tarzı ortaya çıkmaz. Bunun için, eserdeki alışıldık olanın değişiminin farkındalığı gereklidir.<sup>428</sup>

Heidegger estetik deneyimin ya da tecrübenin sanatın yavaş yavaş ölümüne sebep olan bir unsur olduğunu düşünür.<sup>429</sup> Heidegger sanatın estetiğin alanına çekilmesinin Platon ve Aristoteles'ten başlayan bir süreç olduğuna işaret eder. Çünkü Antik Grek düşüncesine göre *tekhne*, *poiesis* olarak açılıyordu. Dolayısıyla böyle bir sanat anlayışı özne ve nesne ayrımı doğurmadan doğayla bütünlük ilişkisi içerisinde meydana geliyordu.<sup>430</sup> Ancak Platon'la birlikte sanat doğayı kopya eden bir şey olarak görülmeye başlandı. Bu nedenle o bilginin konusu değildi; çünkü Platon'a göre sanat taklidin taklidiydi.<sup>431</sup> Bu bakımdan ("doxa"<sup>432</sup> olarak) sanat " (...)insanları aldatan, baştan ve yoldan çıkaran bir taklit etkinliğidir"<sup>433</sup>. Dolayısıyla Platon sanatın şeylerin hakikatini (*ideaları*) değil duyguları ölçüt

---

<sup>426</sup> İain D.Thomson, *Heidegger, Art, and Postmodernity*, Cambridge, Cambridge University Press, USA, 2011, p. 87.

<sup>427</sup> Heidegger, 2007, s. 63.

<sup>428</sup> Heidegger, 2007, s. 65.

<sup>429</sup> Mevlüt Albayrak, *Estetik'in Serüveni*, Ankara, 2012, Akçağ Yayınları, s. 303.

<sup>430</sup> Albayrak, 2012, s.106.

<sup>431</sup> Bir şeyin aslından üç derece uzak olandır. Yani benzetme yapılan şeyin aslı ya da ideası, ideaya benzeyen (onun yansıması) nesnenin kendisi, nesneye benzeyen sanat eseri.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999, s. 339.

<sup>432</sup> Albayrak, 2012, s. 111.

<sup>433</sup> Albayrak, 2012, s. 111.

olarak aldığını düşünmüştür. Bu nedendir ki sanat aklın alanına değil duygunun alanına aittir.<sup>434</sup>

Aristoteles de tıpkı Platon'da olduğu gibi sanatı taklit olarak görmüştür. Ancak Aristoteles Platon'un tersine taklidi insanın doğal bilme yeteneği olarak ele alır. Ona göre taklit olarak sanat insanda hoş giden duygular uyandırır. Çünkü gerçekte hiç de dikkate alınmamış şeyler bile resim haline geldiği zaman hoş gider, bunlar gerçekte tiksinti verici olsalar dahi... Resme konu olan nesnelere gerçeklikte hiç karşılaşılmamış olmasa da resimde kullanılan renk ve teknik donanım bile izleyicide hoş giden duygular uyandırır.<sup>435</sup> Aristoteles'e göre gerçekten kendiliğinden çekici olmayan bir eserden bile zevk alıyor olmamızın nedeni resme konu olan modelden -kıyas yoluyla- izleyicide onun iyi olup olmadığına ilişkin bir yargı oluşturmasıdır. Yani sanat eseri gerçekliği temel aldığından izleyici çıkarsama yoluyla gerçeklik hakkında bilgiye sahip olur. Dolayısıyla estetik yargılar çıkarsamaya dayanırlar.<sup>436</sup> Ancak, sanat eserinin özü ne duyguda ne de gerçekliğin belirttik bir şekilde resmedilmesinde yatar.<sup>437</sup>

Heidegger sanatı estetik (Aesthetik<sup>438</sup>) deneyim olarak belirleyen kuramın karşısında yer alır. Sanatı yalnızca hoş gidenin, akıl dışı olanın ya da duyuların alanına indirgemek onun kökeninin ortaya çıkmasını engelleyen kapatıcı örtme demektir. Bir estetik kuramcısına göre sanatçı izleyicinin estetik deneyimine hitap eden eserler yaratır. Nasıl ki bir hırdavatçı iki nesneyi bir araya getirmeye yarayan çiviye bu işi yapmayı amaçlayan kişiye yönelik hazırda bulunduruyorsa; estetik kuramcıya göre de sanatçı izleyici için benzer bir amaca hizmet eder.<sup>439</sup> Dolayısıyla depolanan nesnelere sanat eserlerinin asıl değeri yok olup gider. Bu nedenle sanatın sonu düşüncesi ya da onun ölümü, onun estetik bir malzeme olarak görülmesinde yatar.

Eğer bir esere ilişkin yalnızca biçimsel özellikleri yoluyla bilgi edinmeye yönelik bir araştırma biçimi kullanılıyorsa ve eseri tanımlamaya yönelik bir girişimde bulunuluyorsa; eser asla eser varlığını ortaya koymaz.

---

<sup>434</sup> Albayrak, 2012, s. 113.

<sup>435</sup> Albayrak, 2012, s. 131-132.

<sup>436</sup> Albayrak, 2012, s. 132.

<sup>437</sup> Albayrak, 2012, s. 304.

<sup>438</sup> Albayrak, 2012, s.305.

<sup>439</sup> Noël Carroll, *Sanat Felsefesi*, çev. Güliz Kokmaz Tirkeş, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2012, s. 239.

Peki, ‘eserin eser varlığını ortaya koyması nasıl mümkün hale gelebilir?’ Modern teknolojinin yaratmış olduğu yalnızca dış görünüme dayalı olarak şeyleri tasarımı ve el-altında-durana dönüştürme, insanın da şeylerle ilişkisinin yok olmasına neden olmuştur. Bu son her şeyin kendi olma olanağını elinden almış hatta şeyin şeysel niteliği bir yana dursun özne ve nesne yaklaşımını da kendi içinde eritmiştir. Böylece *raito* yani akıl da bu dönüşüm çerçevesinde şeyleri tasarımı ve şeylerin tasarıma uygunluğu ölçüsünde hakikatin ya da doğrunun yargılayıcısı olarak iş görmektedir. Tasarıma uygunluk ve şeylerin el-altında-durana dönüştürülmesi tıpkı bir örtü gibi her şeyin üzerini kaplayıp hiçbir şeyin kendi açıklığında var-olmasına izin vermez.<sup>440</sup> Bu nedenle Metafizik düşünce tarihinin kendisi de şeyleri tasarıma indirgeyerek onların kendi akışı içerisinde var-olmasına müsaade etmemiştir. Dolayısıyla usa ait olan her şey amaca uygunluk ekseninde şeyleri araçsal olarak dönüştürme tutkusunun tetikleyicisi sayılmaktadır.

Bu durumda Heidegger şeylere yaklaşımın olanağını Metafiziğin en eski sorusu olan ‘bir şey nedir?’ sorusunun yeniden sorulmasında görmüştür. Çünkü modern teknolojinin dayanılmaz gürültüsü altında ezilen şeylerdeki tehlike onların sessizliğidir. Tehlike kendisini gösterdiğinde onun ardında yatan koruyucu güç de ortaya çıkacaktır. Modern teknolojinin şeyleri kuşatıcı ve onları sınırsızca el-altında-durana dönüştürmesi şeylerin uzaklaşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla tehlikenin açıklanıp koruyucu gücün ortaya çıkabilmesi için öncelikle Varlık hakkında konuşabilecek bir dilin olması gerekmektedir ki bu dil *poetik* dildir.<sup>441</sup> Çünkü şair bir şey hakkında daha önceden söylenememiş olanı söyler.

*Poetik* kullanımın ikinci bir belirlenimiye Metafiziğin şimdiye kadar kullanmış olduğu uzam kavramının içeriğini yalnızca geometrik olan olarak belirlemesi üzerindeki yanlış anlamının karşısında yer almasıdır. Heidegger uzamın geometrik olanın yanı sıra daha kapsamlı şekilde *poetik* olanda ortaya çıkabileceğini düşünür. “ *Poetik* uzam ya da Gaston Bachelard’ın deyimiyle uzamın *poetiği* öncelikle sessizlik ve yalnızlığın açılımıdır.”<sup>442</sup> *Poetik* uzam şeylerin kendi açıklığına yaklaşması anlamına gelmektedir. Ona göre hakikat beş şekilde kendisini gösterir bunlar: yapıta kendisini koyma (yerleşme), devlet, yakınlık ve

---

<sup>440</sup> Senem Kurtar, *Heidegger ve Şeylerin Sessizliği*, Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Hakemli Elektronik Dergi, (ETHOS), S.5,1 Ocak 2012 s. 58.

<sup>441</sup> Kurtar, 2012, s. 60-61

<sup>442</sup> Kurtar, 2012, s. 62.

varlığa ait kurbandır.<sup>443</sup> Bu durumda yakınlığın anlamı açıklığa kavuşturulursa en sonuncusu yani ‘Varlık’a ait olarak kurban’ da nasıl kendisini gösterdiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Bir şeyin yakın olabilmesi için aynı zamanda uzak olması gerekmektedir, bu ikisi birbirine içkindir. Ancak bir şeyin uzak ya da yakın olması o şeyin niteliğinin ölçülebilmesiyle belirlenemez. Örneğin burnumuzun ucunda olan gözlük bize en uzak olan olabilir. Bize en yakın olan genellikle ‘şeyler’in varlığıdır, insanın kaderi ‘şeyler’in yakınlığına yazgılıdır. Dolayısıyla ‘şeyler’in açıklığı insanın kendi var-oluşuyla ilişkilidir.<sup>444</sup>

*Şeyler* yeryüzünün onlara sunduğu sonsuz çeşitlilik içerisinde açılırlar. *Şeyler* bir *şey* olarak yeryüzü ve gökyüzü arasındadırlar. Festivaller, dinsel törenler ya da kutsamalar tarihselliğin açılımını meydana getiriler. Örneğin Yunan mitolojisine dayanan (Aşıl’ın topuklarından tutularak kutsal suya batırılması ve yarı ölümlü hale getirilmesi) vaftiz törenleri İsa’nın gökte ve yeryüzündeki temsilini simgelemektedir. Böylelikle gökyüzünün kapıları yeryüzünde açılmış olur. Bu tür törenlerde özellikle festivallerde her şey bir-şey-için olma görüntüsünden uzaklaşır ve böylelikle gündelik yaşamdan soyutlanarak yeryüzünü ve gökyüzünü (bütün giziyle birlikte tanrıları) birleştirir. Yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünü *şey* kendi tarzlarıyla birlikte birleştirir. *Şey*, uzaktakini yakına getirir ancak uzaktakinin açıklığı olmadan yakına gelmesi söz konusu değildir. Dörtlüyü kavga halindeki birliğinde bir arada tutan ise ‘Dünya’ da temellenmektedir.<sup>445</sup> Tıpkı festivalde olduğu gibi, Varlık yapıtta açılır; hakikat orada gizlenir ve oraya yerleşir.

Eserin yeryüzüne aitliği onun özü bakımından değil de duyusal varlığından hareketle anlaşılabilir. Ancak, yeryüzündeki açıklık gizinden çıkana yönelen dünyada kendisini kapatır. Dünya ile yeryüzü arasındaki bu kavga biçimlenmiş malzeme olarak eserde su yüzüne çıkar. Bu nedenle eserin nesnelliği yeryüzüne yönelimi şart koşar. Bu durumda yeryüzüne ait olan şeyi sanatla ilişkilendirmek gerekmektedir.<sup>446</sup> Hakikat, açıklık, yırtık, ölçsüzlük doğada saklıdır; “...sanat doğada ancak eser sayesinde açıklığa kavuşur.”<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup> Heidegger, 2007, s. 59.

<sup>444</sup> Kurtar, 2012, s. 63

<sup>445</sup> Kurtar, 2012, s. 64

<sup>446</sup> Heidegger, 2007, s. 66-67.

<sup>447</sup> Heidegger, 2007, s. 67.

Heidegger'in burada yırtıktan hakikatin açıklığını ve ortaya çıktığı aydınlığı kastetmektedir. Dünya ve yeryüzü arasındaki gerilimden ortaya çıkan şey biçimdir.

Dünya ve yeryüzü arasındaki kavgadan doğan biçim çerçeveleme (*Gestell*) olarak ortaya çıkar yani hakikati kendi sınırlılığıyla ortaya çıkarır. Ancak tıpkı araçta olduğu gibi onu tüketmeye çalışmaz yeryüzünün yeryüzü olan olarak açılmasına izin verir.<sup>448</sup> Eserin korunumu hakikatin kendisini esere koymasıyla mümkündür. Bunun için iki belirlenim gerçekleşir; bunlardan ilki biçimsel olarak hakikatin tespit edilip yaratma esnasında gizini açma yoluyla; ikincisi de korunma işe koyulma yoluyla yani eserin eser olarak biçimlendirilmesi yoluyla gerçekleşir.<sup>449</sup> Dolayısıyla sanat, yaratma öncülüğünde hakikatin eserde korunumu anlamına gelmektedir. Ancak "Hakikat mevcut ve alışıldık olandan okunmaz. Var-olanın aydınlanması ve açık olanın açılımı fırlatılmışlığa ulaşan açıklığın tasarlanmasıyla gerçekleşir."<sup>450</sup>

Dünya ve yeryüzü arasındaki kavgadan ortaya çıkan açıklık ancak *poetik* olanda yani şiirde gerçekleşir.<sup>451</sup> Çünkü Varlık öz bakımından yalnızdır ve şairler bu yalnızlığın izini sürebilir. Şairler Varlık'ın yalnızlığıyla *poiesisin* yalnızlığını birbiriyle buluşturur çünkü sanat eseri yaratılmış varlığıyla tektir, biriciktir ve daha önceleri söylenmemiş ya da imgelememiş olanın sınırlarında belirir. Yapıt bir şeyin kendi açıklığıyla bir ilişki içerisinde bulunur ve şair Varlık'ın gizine tanıklık eder.<sup>452</sup> Heidegger şairin, *şeyleri* izleyen ya da onların yolunda yürüyen konumunda olduğunu bu nedenle de onun *şeylerin* en yakınında olduğunu düşünür. Şair *şeylerinde* kendi açıklığında *poetik* uzama doğru bir sıçrama yaşar yani alışıldık ya da bilindik bütün söylenmiş, konuşulmuş, adlandırılmış şeyleri terk edip *şeyler* hakkında kökensel düşünmeye başlar, o bu özelliğiyle şeyin *poetik* açıklığında açılana ait olur.<sup>453</sup> Bu nedenle Heidegger felsefesinde dilin önemi oldukça büyüktür çünkü dil *şeyin* açılmış olan varlığının izini sürmede bir orta yol olarak kendisini gösterir. Bunu Heidegger'in şu sözleriyle temellendirmek mümkündür:

---

<sup>448</sup> Bal, 2008, s.102

<sup>449</sup> Heidegger, 2007, s. 68

<sup>450</sup> Heidegger, 2007, s. 68.

<sup>451</sup> Heidegger, 2007, s. 68

<sup>452</sup> Kurtar, 2012, s. 68

<sup>453</sup> Kurtar, 2012 s. 69

Var-olanın aydınlatılması ve gizlenmesi olarak hakikat, şiirleştirilerek gerçekleşir. Sanat, edebiyatın varlığında böyle biri olarak var-olanın hakikatinin ortaya çıkarılmasının gerçekleştirilmesidir. Sanat eserinin ve sanatçının dayandığı sanatın varlığı, hakikatin işe koyulmasıdır. Bu, sanatın şiir varlığından onun var-olan içerisinde bir yer açmasıyla gerçekleşir. Söz konusu yerde her şey normalden farklıdır.<sup>454</sup>

Heidegger için dil, söylenmek istenenin ya da kastedilenin sese ve biçime dönüştürülmüş halinden daha fazlasını ifade der. Ona göre dil *Dasein*'ı var-olanın açıklığına götürür, dilin olmadığı yerde örneğin hayvan ve bitkilerde var-olanın açıklığı ve onun farkındalığı yoktur. Dil, bir halkın tarihselliğinin<sup>455</sup> içerisinde gelişmiş olan bir armağandır. O böyle olan olarak yeryüzü ve dünya arasındaki gerilimde söylenmemiş olanı dünyaya taşır. Dil insan var-oluşunun dışında öylece duran bir var olan değildir. Hakikat orada kendisini açığa çıkarır ve onun olduğu yerde bir dünya vardır.

Heidegger Hegel'in tersine sanatın kurucu ve yaratıcı bir etkinlik olduğunu vurgulamıştır. Buradaki yaratma "Modern özneciliğin"<sup>456</sup> başarısı anlamında kullanılmaz. Özellikle de şiir bir- şey- için olan anlamına gelmez o "hiçbir şeylikten gelir"<sup>457</sup>; dolayısıyla buradaki yaratma özneye kendini bağlayan ya da öznenin yeteneğinden kaynaklanan bir kurma biçimi değildir. Buradaki kurma, dünya ve yeryüzü arasındaki çatışkından meydana gelen biçimdir. Ona göre bu kurma örtülü olsa dahi kendisini ileriye iten bir başlangıçtır. Bu başlangıç aynı zamanda sonu da kendi içerisinde barındırır yani başlangıç söylenmemiş olanın söylenmiş olanı sona erdirmesi ya da yıkıma uğratmasıdır. O halde estetiğin öldüğü yerde sanat kurma olarak yeni bir başlangıçtır.

#### **4.9. ESTETİĞİN ÖLÜMÜ VE SANATIN DİRİMSELLİĞİNİN ORTAYA ÇIKARILMASI**

Heidegger Hegel'de önem kazanan sanatın ölümü düşüncesine işaret ederek, Hegel'in bu düşüncüyü ortaya atmasının ardından gelişen sanatsal hareketlerin ve yeni ortaya çıkan akımların varlığının Hegel'i bu konuda haklı çıkarıp çıkarmadığını sorgular. Heidegger Hegel'in yeni doğan sanat akımlarının var olamayacağı türünden bir ön kabul geliştirdiğini

---

<sup>454</sup> Heidegger, 2007, s. 68.

<sup>455</sup> Heidegger için tarih, *Dasein*'in yitirdiklerine yönelmesi olarak bir olaydır. Tarih bu anlamda rastlantısal bir zincirden oluşmaz. (Heidegger, 2007, s. 73.)

<sup>456</sup> Heidegger, 2007, s. 72.

<sup>457</sup> Heidegger, 2007, s. 72.

düşünmez. Heidegger yorumuyla Hegel için önemli olan şey: Sanatın zamansal ya da tarihsel var-oluşa sahip olan *Dasein* için hakikatle olan ilişkisi bağlamında gerekli bir tarz olup olmadığıdır.<sup>458</sup>

Hegel'e göre sanat Varlık'ın hakikatini görülebilir hale getirdiğinden yüksek bir hakikati kendi bünyesinde barındırır. Heidegger bu konuda Hegelci gibi görünse de Hegel sanatın bu öz niteliğinin aynı zamanda yadsıyıcı olduğunu düşünür. Çünkü sanat eserinin maddesel varlığı –özellikle resim sanatında- anlamın ortaya çıkışında bir engel teşkil eder, bu maddesel varlığı (nesnel varlığı) yüzünden anlamı bulandıran ögeler bütünüyle ortadan kalkmaz. Sanat var-oluşa onun hakikatini maddesel olarak dolayımından şiir estetiğinin dışında yer alır. Hegel'de şiirde belirli türden var-oluşun yadsınmasıdır. Bu yadsıma resim sanatında idealleşen var-oluşun şiirde tamamen kaybolması yoluyla gerçekleşir. Çünkü şiir maddeselliğini kaybetmiş ve salt kavrama dönüşmüştür. O bu özelliğinden dolayı sanatın dışında yer alır. Dolayısıyla sanat burada işlevini kaybeder ve işe yaramaz hale gelir.<sup>459</sup>

Heidegger için Hegel'in dile vurgu yapan sanatın ölümü düşüncesi yanlıştır. Çünkü dil başka bir dünya açar hem de alışla gelmiş olanın dışında bir dünya açar. Bu ise yeni bir hakikat alanının açılması anlamına gelir. “Varlığın gizlenmesi ve aydınlanması olarak hakikat şiirleştirilerek (dile dökülerek) gerçekleşir.”<sup>460</sup> Hakikatin ortaya çıkarılmasında şiir sadece alternatif bir yoldur. Varlık'ın hakikati bu yol sayesinde aydınlığa kavuşur çünkü o işe yararlığın ve güvenilirliğin ötesinde yer alır, onlardan uzaktır. Bu nedenle sanat dilde köklenir ve kurulur. Bu özelliğinden dolayı o “tarihseldir”<sup>461</sup> fakat dil bir kültür tarihini değil Varlık'ın tarihini kurar.

Dil var-olanın açıklığında yer alır ve o bir dünya kurar yani o hakikatin açıklığında söz aracılığıyla gizini ortaya çıkarır. Ama buradaki gizini açma apaçıklığa getirme demek değildir. Gizinden çıkmış olan tekrar gizlilik haline geri döner.<sup>462</sup> Hegel'in tersine Heidegger dilin içinde gelişen şiire önemli bir görev atfetmiştir bu görev felsefeyi de aşan bir niteliğe

---

<sup>458</sup> Heidegger, 2007, s. 78.

<sup>459</sup> Özgür Uçkan, *Hegel: Sanat Yeniden Doğmak İçin Mi Öldü?*, <https://prezi.com/v8-6tyetbwg8/dr-ozgur-ucan-vol-3-hegel-sanat-yeniden-dogmak-icin-mi-oldu/> (26 Aralık 2017)

<sup>460</sup> Heidegger, 2007, s. 112.

<sup>461</sup> Heidegger, 2007, s. 113.

<sup>462</sup> Heidegger, 2007, s. 114.

sahiptir. Şiir Varlık'ı ortaya çıkarır, ona göre şairler Varlık'ı filozoflardan daha arı bir şekilde dile getirirler.<sup>463</sup>

Heidegger'e göre “dil varlığın evidir düşünürler ve şairler bu konutun bekçileridir.”<sup>464</sup> Dikkat etmek gerekir ki burada Heidegger dilin Varlık'ın kendisi olduğunu söylemez bu nedenle Varlık şairlerin ve düşünürlerin kendi öznel anlayışlarına indirgenmez. Dolayısıyla Varlık'ı adlandırmada bir yol olarak sanat, yaşam deneyimi türünden bir şey olarak anlaşılabilir, ya da bir kültürün dillendirilişi değildir; o, onun içindeki başlangıçtır. Sanat var oldukça tarih yeni bir başlangıca kavuşur, o kendi tasarımıyla hakikati aydınlığa getirir.<sup>465</sup> Sanat eseri biriciktir, yenidir; söylenmemiş olanı dile getirir ya da sıradan görünüme sahip olanı –bilindik olanı- bilinmedik olana dönüştürür. Bu bakımdan sanat Varlık'ın tarihini ortaya çıkarır ve onu koruma görevi şairlerin ve düşünürlerindir.<sup>466</sup>

---

<sup>463</sup> Heidegger, 2007, s. 115.

<sup>464</sup> Heidegger, 2007, s. 115

<sup>465</sup> Heidegger, 2007, s. 116-117.

<sup>466</sup> Heidegger, 2007, s. 118.

## SONUÇ

Heidegger bize Varlık'ı unutturan şeyin en temelde 'düşünmek' olduğunu dile getirir. Genel olarak, 'kimler düşünür?' sorusunun yanıtı düşünürler ya da filozoflar şeklinde olur. Adı üstünde onlar *düşünürdür*. Fakat 'felsefeyle uğraştığımız için mi düşünürüz ya da filozoflar düşünür oldukları için mi düşünür?' soruyu biraz daha çevirirsek 'düşünmek için bir derdimizin olması gerekmez mi?' Ancak Heidegger bu soruları sormak için dahi çok erken davranılmış olduğunu iddia eder. Çünkü "*Düşünceye çağıran zamanımızda en çok düşünce uyandıran, hala düşünmediğimizdir.*"<sup>467</sup> 'Heidegger 'düşünmek' ten neyi kasteder ya da bir insan düşünmeden yaşayabilir mi?'

Ona göre düşünmek bizi düşünmeye çağıran ya da ona sevk eden şeye kulak kesilmek anlamına gelir. Düşünmek için çağırıya kulak kesilmenin ön koşulu geleneksel düşünme biçiminin ya da bilimsel düşünmenin bırakılmasıdır. Bunun nedeni şimdiye kadar bilimsel düşünmenin şeyleri 'öyle bir var olan olarak' değil, onları engelleyici ve onlara hükmedici tarzda ortaya çıkmış olmasıdır. Burada sıradan bir düşünmenin dahi zaten kendiliğinden hükmedici tarzda ortaya çıktığı konusunda bir itiraz gelebilir. Fakat böyle bir itiraz hem Heidegger'in kurmak istediği fenomenolojinin hermeneutik imkânını hem de Dünya içinde yaşayan *Dasein*'in *ontik-ontolojik* önceliğini göz ardı etmiş olur. Ayrıca bu türden bir itiraz yeniden Heidegger'in baştan sona kadar sakındığı *solipsizme* kapı aralayacak türden bir itiraz olacaktır. İtirazın bu üç zorlayıcı niteliği ayrı ayrı analiz edildiğinde önermeler şu şekilde açıklığa kavuşturulabilir:

**1-** Heidegger başlangıçta *fenomenolojinin, fenomenlerinin ne olduğundan çok geleneksel fenomenolojinin ortaya koymuş olduğu formal fenomen kavramı olmadığını* açıklamıştır. Çünkü geleneksel düşünceye göre *fenomenler* algıladıklarımızdır yani zihnin birer nesnesidir. Bu bakımdan *fenomenler* öznenen ayrı, öznenin öne-konulan olarak tasarladığı kavramlardır. *Formal fenomenolojiye göre şeylerle hiçbir zaman doğrudan karşılaşmadığı için onlar bilinemez.* Heidegger için bu metafiziksel bakış açısı şeylerin hiçleşmesini sağlayan yani onların varlığını yok edici türdendir. Bu bakış açısına göre *fenomenler* temelini özনে bulurlar ki bu onların temelsiz olduğunu açık bir şekilde gösterir.

<sup>467</sup> Kant- Schopenhuer- Heidegger, "Düşünmek Ne Demektir?", *Düşüncenin Çağırısı*, çev. Ahmet Aydoğan (içinde), Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.51.

Ancak Heidegger temeli olmayan bir şeyin nasıl temeli olan bir şeye dönüştüğü sorusunu sorar. *Fenomenler* ne statik tözler ne de özellikler yığındır ki bu ikincisi birincisini önceler niteliktedir. Yani *fenomenler* bir çiçeğin vazoda durduğu gibi insan zihninin içinde duran statik şeyler değildir. Bu bakımdan *Dasein* hem *fenomenlerin* çağrısına kulak kesilen hem de onları dünya-içinde yorumlayan bir var-olandır.

2- *Dasein ontik-ontolojik* bir varlıktır. *Dasein*'in içinde bulunduğu bu durum ilk maddeyle doğrudan bağlantılı olmakla birlikte; Heidegger'in felsefesinin temelini oluşturan çok önemli dahası kapsayıcı bir ayrıma (*difference*) işaret eder. Heidegger'in *Dasein*'in zamansallığını ön plana çıkarmasının bir anlamı vardır. *Dasein* zaman içinde oradan oraya sürüklenen bir varlık değildir. O bir geçmişe sahip olan ve bu geçmişi sahiplenebilen bir var-olandır. Bu *Dasein*'i diğer var-olanlardan ayıran bir özelliktir. Çünkü örneğin bir kedinin geçmişi yoktur. Bu bakımdan *Dasein* tarih kurabilen ve bu tarihi araştırabilen bir var-olandır. *Dasein*'in zamansallığı doğrudan onun dünya-içinde-yaşayan bir var-olan olmasıyla ilişkilidir. *Dasein* bu bakımdan *ontik* önceliğe sahiptir, çünkü kendi varlığına ilişkin muğlak farkındalığı dolayısıyla kurmuş olduğu bir takım teorik ya da epistemolojik faaliyetler onun Varlık'ı anlaması ya da açıklamasında belirli türden bir öncelliğe sahiptir. Diğer taraftan Varlık'ın kendisini yorumlaması ya da Varlık'ın açıklığında durması bakımından *ontolojik* bir var-olandır. Çünkü o sahiplenmiş olduğu tarihi araştırabilir ve tarihsel ilerleme gibi görünen ama aslında Varlık'ın kendisini örtücü bir şekilde araştıran varlık araştırmalarındaki bu kapatıcı örtmeyi salt Varlık'ın çağrısına kulak vererek fark edebilen bir var-olandır. Yani *Dasein* her şeyi nesnelleştireme, kullanımlık birer araç haline getirme eğiliminde bulunan bir takım etkinliklere saplampa kalan bir var-olan değildir. Bu farkındalık da her şeyi önceleyen Varlık'ın zorunlu bir koşul olması nedeniyle açığa çıkan bir takım olaylarla kendisini gösterir, tıpkı eser sanat ve sanatçı örüntüsünde olduğu gibi.

3- Heidegger *Dasein*'in analizinde antropolojik bir araştırma biçimi geliştirmedini vurgulamıştır. Bu uyarının en belirgin karakteristiği insan felsefesi türünden bir felsefe üretmek istemeyişidir. Kaldı ki Heidegger'in bu konuya ilişkin en önemli eleştirisi daha baştan Metafiziğin bırakılıp Varlık'ı parçalayarak değil ama bütünüyle incelemenin onu anlamadaki en elzem bir yol olduğudur. Dolayısıyla *Dasein* burada sürekli olarak epistemoloji kuran bir özne olarak değil, tüm var-olanlar içinde bir var-olan olarak Varlık'ın

çağırısına kulak veren ve söz aracılığıyla onu yorumlamaya girişen ‘canlı’ bir varlık olarak ele alınmıştır.

Dolayısıyla Heidegger’in kastettiği manada düşünmede zorlama yoktur hatta geri çekilme<sup>468</sup> ve çağırılı yapanı kendini bırakma vardır. Yani Varlık ona kulak kesilene ya da kendisini ona bırakmış olanı kendi açıklığına götürür. Bu açıklık ise temel olarak kökenin olduğu yere doğru yapılan derin düşünmedir ve bu düşünme hatırlama sayesinde olur. Bu nedenle Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Varlık sorunun unutulmuşluğuna ve bu sorunun yeniden sorulmasının gerekliliğine vurgu yapar.

‘O halde Varlık kendisine kulak vereni kendi açıklığına götürüyorsa, ona kulak veren kimdir?’ Açıktır ki en azından belli belirsiz de olsa kendi var-oluşunun farkındalığına sahip olan *Dasein*’dir. *Dasein*’in bu farkındalığı yani kendi varlığını soruşturma imkânı onun *ontik* var-oluşunda yatar, *Dasein*’in Varlık sorusunu sormasıysa onun *ön-ontolojik* olmasında yatar. Dünya-içinde bir var-olan olarak *Dasein* Varlık’ı düşündüğü ölçüde bir sıçrama yaşar.

‘Bilime yön veren ve onun meydana çıkmasını sağlayan da insan olduğuna göre Heidegger neden bilimsel yöntemin bırakılması konusunda ısrarcıdır?’ Ya da bilim de Varlık’ın hakikatini araştırmaz mı? Bilimsel yöntemi bir kenara bırakmak bilimi çöpe atmak anlamına gelmez mi? Heidegger bilimsel yöntemin doğurduğu en büyük tehlikenin Modern teknolojinin özünün temelinde yatması olduğunu düşünür. Bugün fizikte doğayı öyle bir var-olan olarak araştırmak yerine kuram ölçüsünde doğadaki materyalleri dönüştürme yoluna gidilmiştir. Bu araştırmalar yapılırken işe yararlık ve tasarıma uygunluk temel ölçüttür. İşe yararlık ve araçsallık ölçüsünde ortaya çıkarılan şeylerin otantik yapısı unutulur.

Heidegger için bilimin her şeyi anlaşılır ve erişilir hale getirmesi, şeylerin nesne olarak adlandırılmasındaki başat rolü üstlenir. Çünkü nesnenin nesnelliği onun araçsal varlığında yatar. Böylece o özellikle de modern teknolojiyle birlikte bir sona getirilir. Şeyin şeysel varlığı düşünülmez olur. Böylece akıl sahibi olan olarak insan özne konumuna yükseltilerek şeylerin arasında bir şey olan olmaktan uzaklaştırılır. Bu uzaklaşma onun özü olan var-oluştan uzaklaşmasıdır. Bu yanlış yorum aklın araçsallığına yani kullanımlık aletin rolünü üstlendiğine işaret eder (özellikle de Descartesçi özne kurgusu için).<sup>469</sup>

---

<sup>468</sup> Kant vd., 2008, s. 55

<sup>469</sup> Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2011, s. 56

Heidegger'in tekniğin özüne ilişkin düşünceleri, 'teknik nedir?' sorusu üzerinden değil 'teknik nasıl var-oluyor?' sorusu üzerinden okumalıdır. Eğer teknik 'teknik nedir?' sorusu üzerinden okunursa bu durumda tekniğin özünün; teknik aygıtlar olduğu sonucundan başka bir yere varılamaz ki bu yaklaşım Heidegger için yüzeysel bir yaklaşım biçimidir. Tekniğin özünü düşünmek bir anlamda hakikatin nasıl vuku bulduğunu düşünmek demektir, bu farkındalık ise *Dasein*'in farkındalığıdır. Ancak Varlık kendisini, varyasyonel olarak 'dünyada' gösterir; bu nedenle Varlık gizinden-çıktığında yani özgürleştiğinde insanın denetimi altında değildir. Her gizini-açma çerçevelemenin kaderine girer ancak; Heidegger tekniğin iki biçimi arasındaki ayrımı şu şekilde yapar:

Bunlardan ilki sanatı ve düşünmeyi de içine alan *tekhne*dir. *Tekhne* her ne kadar çerçevelemenin kaderine sürgün edilmiş olsa da modern tekniğe kıyasla Varlık'a daha yakındır. Çünkü o öne-çıkımlı olanı sabitleme girişiminde bulunmaz, ancak modern teknik şeyleri hazırda-bulunan olarak kaydetmeye ve depolamaya yönelik girişimde bulunur. Heidegger burada tekniği yeniden düşünürken aynı zamanda, *Dasein*'i, *Dasein*'in Varoluşunu'da tehlikeye sokan bir kurulumu düşünmeye yönlendirmektedir. Çünkü insanın kendisini şeylerin efendisi konumuna yerleştirilmesi, kendini de el altında duran (araçsal akıl) olarak ortaya koymasının önünü açmıştır. *Dasein* aynı zamanda kendi Varoluşunun yorumlayıcısıdır da ancak kendisini el-altında-duran olarak biçimlendirdiğinde kendisini- 'Dünyada' çevre sahibi olan bir var-olan olarak- dünyanın dışına itmiştir. Dolayısıyla Varlık sorusunun önceliği unutulmuştur, ancak yine de *Dasein*'in muğlak olarak Varlık'ın farkında olması durumu ortadan kalkmaz; bu farkındalığın yüzeye çıkmasının yolu ise *Dasein*'in Varlık'ın sesine kulak vermesinden geçmektedir.

Bu durumda Modern tekniğin içinden Varlık'ı düşünmek için bir yol olarak sanatsal düşünme ön koşuldur. Fakat günümüzde sanat teknik ile bütünleşmiş ve böylelikle günden güne önemini yitirmeye başlamıştır. Sanata aşkınsal olma niteliği yüklenerek, sanat dünyadan dışarıya fırlatılmıştır. Sanatsal ürünler yalnızca bilme nesnesi olarak karşımızda durur, ürün her bilme nesnesi olduğunda kayıt altından çıkarılır. Bu nedenle sanatsal ürünler her seferinde el-altında-duran olarak görünür; el-altında-duran-olarak sanat eserinin hakikati belirlenmiştir ve daha fazlasını düşünmeye gerek yoktur. Sanatsal etkinlik olarak yalnızca tekniğin bilgisiyle sınırlanmıştır. Heidegger'in sanata ilişkin bu yorumunu anlamak için fazla

uzağa gitmeye gerek yoktur. Modern Teknik yoluyla gelişen, seri üretimde sanat eserleri sanat eseri olarak değil kullanımlık eşya olarak görülür. Varsayalım ki Pablo Picasso'nun Avignonlu Kızlar tablosu günlük kullanıma uygun olarak işlenmiş belirli türden malzemenin üzerinde bulunan estetik değere sahip bir malzeme olarak görülüyor olsun, bu durumda tablo artık otantik değerini yitirmiş ve bir nesne olarak görülmeye başlanmıştır. Onun bu değeri yitirmesi en temelde *aurasından* koparılması ve artık görsel ya da estetik bir malzeme olarak kullanılmasında yatar. Artık eser eser olmaktan uzaklaşır ve görünmez olur. O yalnızca keyifli bir yemek masasında güzelliği simgeleyen salt bir estetik araç olarak görülür. Ya da resim galerilerinde seyirliğe açılan herhangi bir eser, zenginlik göstergesi ya da evdeki mobilyalarla uyumu için kullanılan birer nesneye dönüşür. Hatta ve hatta estetik malzeme olarak görülen bir eseri izleyen olarak izleyici yalnızca göze hitap etmesi açısından değerlendirerek onun üzerinde herhangi bir düşünme edimi gerçekleştirmeye dahi gereksinim duymaz. Heidegger'in deyişiyle böyle bir bakış açısıyla esere bakan kişi için 'patatesi düşünmek ne kadar anlamlıysa eseri düşünmekte o kadar anlamlıdır'. Fakat Heidegger, sanatın böylesi yüzeysel bir kavrayışa ayak uyduramayacak kadar –kabaca- 'insan dışı' bir uğraş olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü sanat ne bir-şey-için malzeme olabilecek kadar sığ ne de insan zekâsını yüceltecek kadar insana bağımlıdır. Hatta sanatçı sanat eseri karşısında ikincil konumdadır; çünkü o yalnızca Varlık'ın çağrısına kulak verendir, başka bir şey değil.

Bu durumda sanat başka bir şey yapar. Heidegger burada *poiesis* olarak sanatın açılmış olanın varlığında durduğunu düşünür. O böyle bir var-olan olarak şeylerin kendi yolunda açılmasına izin verir. Heidegger marangoz örneğiyle durumu daha anlaşılır hale getirir. El sanatlarında el bilindik el kavramıyla aynı değildir. Bilindik tanıma göre el, özellikle de bir şeyi 'kavrama, tutma' olarak anlaşılır. Fakat elin kavramanın yanı sıra daha mühim bir işlevi vardır; maymunlarda kavrama yetisine sahiptir ama onlar yalnızca bu yetiye sahip olarak sanat yapamazlar, bu nedenledir ki onların elleri yoktur.

El işaretler, bu işaretleme onun Varlık'ın peşinden gittiği ya da kendisini ona bıraktığında, kedisi işaret olduğunda, Varlık'ın açıklığında görünür hale gelir. Elin

hareketleri “ (...) en kusursuz saflıkları içinde, tam da insan susarak konuşurken,\*\*\* dille her yere nüfuz eder.”<sup>470</sup>

Modern teknikle birlikte Heidegger’in deyimiyle *Ge-stell* olarak açılan sanat günümüzde hala bir estetik malzeme ve alegorik anlatımın bir biçimi olarak düşünülmektedir. Heidegger özellikle de bu konuda Batı düşüncesini sert bir biçimde eleştirir. Ona göre estetik “duyumsal alımlama”<sup>471</sup> dan ortaya çıkan bir deneyimin konusudur. Çünkü yaşantı sanatçının eseri sadece zevk için yaratmasına kaynaklık etmez, yaşantı aynı zamanda insanın varlığının aydınlatılması konusunda ona rehberlik eder.<sup>472</sup>

Sanat eseri bir estetik malzeme değil hakikatin bulunduğu yerdir. Eserler “her türlü siyasal, dinsel, ruhsal, toplumsal ve ekonomik ön koşulların dışında ve doğrudan doğruya kendi başına varolan (mutlak) doğruyu dile getirirler.”<sup>473</sup> Sanat eseri her ne kadar nesnel bir yön taşısa da onda kullanımlık nesnelere olduğu gibi, ‘bir şey’ kaybolmaz; o da, eserin kendi kendisinde kurulan hakikattir. Ancak kullanımlık nesnelere (çıplak bir çift ayakkabıda) hizmetsellik özelliği sanat eserindeki hakikatin kendini esere koymasından yoksundur. Dolayısıyla kullanımlık nesnelere yarı sanat eserleridir.<sup>474</sup> Gadamer’e göre Heidegger’in kullanımlık bir çift ayakkabıyı değil de Van Gogh’un eserindeki çiftçinin ayakkabılarını dikkate almasının nedeni kullanımlık nesnelere bulunan bu yoksunluktur. Çünkü kullanımlık nesnenin salt olarak izlenmesi yoluyla aracın araç varlığı görünür hale gelmez, bu yalnızca eserde görünür hale gelebilir. “Çiftçi yaşamının bütün dünyası bu ayakkabılardadır. Hakikati var-olanın üzerine getiren sanat eseri budur.”<sup>475</sup> Batı düşüncesi sanat eserini özneye dayanan nesne olarak tanımlamıştır.<sup>476</sup> Ancak Heidegger sanatın özne-nesne ilişkisine değil dünya ve yeryüzü arasındaki gerilimli birliğe dayandığını düşünür. Dünya ve yeryüzü arasındaki kavgada kendisine hakikat koyulmuş olan eser vazonun içinde durur gibi durmaz, sonsuz yoruma izin verir. Bu bakımdan o canlıdır, Varlık’a tutunduğu yerde her daim yeni bir yol

---

<sup>470</sup> Kant vd., 2008, s.66. (\*\*\*)Dipnot: [bkz. Varlık ve Zaman, 1, 5, § 34.]

<sup>471</sup> Heidegger, 2007, s. 77.

<sup>472</sup> Heidegger, 2007, s. 77.

<sup>473</sup> Heidegger, 2007, s. 101.( Ayrıca bkz: Sayın, Ş., *Metinlerle Söyleşi*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları İstanbul, 1999, , s. 38.)

<sup>474</sup> Heidegger, 2007, s. 104.

<sup>475</sup> Heidegger, 2007, s. 91.

<sup>476</sup> Albayrak, 2012, s. 395.

açar. Sanat eseri bu özelliğinden dolayı biriciktir eser var-olanı sabitleme girişiminde bulunmaz o daima yeni bir yorumla yorumlanabilir.

Burada Heidegger'in sanata ilişkin düşüncelerini incelerken belirli türden bir zorlukla karşı karşıya kalınır. Bu zorluk bilimsel düşüncenin yerine sanatsal düşüncenin bir alternatif yol olarak sunulmasıdır. Ancak Heidegger'in burada neyi kastettiği iyi anlaşılmadığı takdirde 'bilim insanları bilimsel eserler üretmek yerine, edebi eserler üretmelidirler' gibi bir yanlış anlaşılma baş gösterecektir. Şu var ki böylesi bir yorum tam anlamıyla bilimsel arayışın boş ve anlamsız bir arayış olduğuna kadar ilerletilecektir. Ancak Heidegger, Varlık'ı araştırmada sanatı alternatif olarak gösterirken bilimi çöpe atamamız gerektiğini söylemez. Buradaki sorun yöntemsel bir sorundur. Heidegger empirik bilimlerin, var-olanları tutarlılık ölçütünde kendi içindeki tekilliklerini incelerken; onları bütünü birer parçası olarak görmenin imkânını ortadan kaldırdığını düşünür. Bu nedenle bilimsel yöntem Varlık'ı araştırmada yöntemsel bakımdan eksik bir yoldur. Bu durumda Varlık araştırılacaksa yönteminin değişmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Heidegger bilimsel yöntemin başarısızlığını göstererek, yeni bir yöntem ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yöntem ise tıpkı sanatta olduğu gibi *fenomenlerin* hermeneutik olarak yorumlanmasıdır. Yani bilim insanı Varlık'ı incelerken tıpkı bir sanatçı gibi hareket etmeli başka bir deyişle o zamana kadar söylenememiş olanı söylemelidir. Bu durumda herhangi bir bilimsel uğraş ne doğa bilimlerinin yön verdiği teknolojik bir uğraş ne de felsefenin yön verdiği metafiziksel bir uğraş sayılabilir. Başka bir deyişle bir bilim ne Varlık'ı işe yararlık ve güvenilirlik ölçütünde açmaya çaba göstermeli ne de töz gibi statik ya da durağan bir şey olarak kavramalıdır. Dolayısıyla bilim herhangi bir ölçüt belirleyecekse eğer bu ölçüt, tıpkı sanat eserinin durduğu açıklıkta durmak olmalıdır.

'Peki ya modern teknik tümüyle zararlı mıdır, ya da modern tekniğin çerçeveleyici düzenleme rolünden kendimizi alı koyabilir miyiz?' Modern teknik tehlikeli olsa da bir açığa çıkan açma biçimidir ve Varlık sorusunu düşünmeye eğilimli olduğumuz sürece tehlikenin içindeki koruyucu güce iye olmuşuz demektir. Dolayısıyla Modern tekniğin içinden bakan bireyler olarak sanatın dirimsel var-oluşunu yeniden kurmanın imkânı için Varlık insana yüzünü döndüğünde insanın ona kendini bırakması zorunludur. Varlık'a yüzünü dönme ancak ve ancak hatırlama yoluyla gerçekleşir. Bu hatırlama ise tarihsel bir geri dönüş anlamına gelir. İster sanat ister felsefe isterse de fizik ancak hatırlama yoluyla Varlık'a

yüzünü dönecektir. Ancak bu tarihsel araştırma yöntem olarak *fenomenolojinin* hermeneutik olarak yorumlanması; yani her bir geri dönüşte başka bir yorum sayesinde dirimselleşecek ve geleneğin içinden çıkış yolunda yeni bir ilerleme biçimi olarak Varlık'ın açıklığında duracaktır.



## KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, (1996), *Metafizik*, İstanbul, Sosyal Yayınları.
- ALBAYRAK, M., (2012), *Estetik'in Serüveni*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- AYDOĞAN, H. A., (der.) (2008), *Heidegger*, İstanbul, Say Yayınları.
- AKARSU, B., (1984), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Savaş Yayınları.
- ARİSTOTLES vd., (2007), "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları.
- BAL, M., (2010), *Heidegger Düşüncesinde Teknoloji ve Şiirsel Konaklama*, Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi, S 11, ss.11-50.
- BOLT, B., (2012), *Heidegger*, İstanbul, Kolektif Kitap.
- BECERMEN, M., (2004), Dilthey, "Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu", *Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S 6, ss.160-171.
- BEYOĞLU, A., (2016), *Object Concept in Art Education and Artists' Manners of Using with the Location in Their Works The Chair Selected as Object*, İnönü University Journal of the Faculty of Education, Vol. 17, S 2, ss.182-196.
- BAL, M. (2008), *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, Ankara Üniversitesi, Ankara, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış Doktora Tezi).
- CARROLL, N., (2012), *Sanat Felsefesi*, Ankara, Ütopya Yayınevi.
- ÇÜÇEN, A. K., (2006), "Heidegger ve Felsefe", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S 1, ss. 7-24.
- ÇANKAYA, A., (2012), *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, Muğla Üniversitesi, Muğla, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış Doktora Tezi).
- DİREK, Z., *Felsefe Eğitiminde Başkasıyla İlişki*, İlfekup Kaynak, <http://ilfekupkaynak.blogspot.com.tr/2015/12/felsefe-egitiminde-baskasyla-iliski.html> Erişim tarihi: 21 Aralık 2016
- EROĞLU, Ö., (2007), *Sanatın Tarihi*, İstanbul, Kolaj Kitaplığı.
- GEORGE, V. A., (1998), *Authentic Human Destiny*, USA, The Council For Research in Values and Philosophy Members.
- GÜÇLÜ, A. vd., (2003), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat.
- GENÇ, T., (2008), *Heidegger ve Modern Çağ Öznenin Dönüşümü*, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi).
- HEIDEGGER, M., (1962), *Being And Time*, UK, Blackwell Publishers.
- HEIDEGGER, M., (1982), *The Basic Problems Of Phenomenology*, USA, Indiana University Press.

- HEİDEGGER, M., (1977), *Basic Writings*, USA, Harper & Row Publishers.
- HEİDEGGER, M., (1998), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- HEİDEGGER M. vd., (2002), “Hümanizm Üzerine Mektup”, *Hümanizmin Özü*, İstanbul, İz Yayıncılık.
- HEİDEGGER, M., (2007), *Sanat Eserinin Kökeni*, Ankara, De Ki Basım Yayım.
- HEİDEGGER, M., (2008), *Varlık ve Zaman*, İstanbul, Agora Kitaplığı.
- HEİDEGGER, M., (2011), *Metafiziğe Giriş*, İstanbul, Avesta Basın Yayın.
- HEİDEGGER, M., (2015), *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, Ankara, Pharmakon Yayınevi.
- HERAKLEİTOS, (2005), *Fragmanlar*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- HUME, D., (1976), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- INWOOD, M., (2000), *Heidegger: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.
- KANT, I. vd., (2008), “Düşünmek Ne Demektir?”, *Düşüncenin Çağrısı*, İstanbul, Say Yayınları.
- KANT, I., (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul, İdea Yayınevi.
- KANT, I., (2002), *Prolegomena*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.
- KARAMAN, Y., (2013), “Mevcudiyet ve Zaman: Heidegger’in Ousia Yorumu”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S 15, ss. 187-200.
- KURTAR, S., (2010), *Sanat Yapıtında Açıklanan Heidegger’in Şey Felsefesi*, Ankara Üniversitesi, Ankara, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış Doktora Tezi).
- KURTAR, S., (2012), “Heidegger ve Şeylerin Sessizliği”, *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Hakemli Elektronik Dergi*, S 5, ss. 55-75.
- KURTAR, S., (2014), *Heidegger ve Poetik Düşünme*, Ankara, Pharmakon Kitap.
- KIRMACI, N. Y., (2011), *Heidegger’de Teknoloji Problemi*, Gazi Üniversitesi, Ankara, Eğitim Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi).
- NEZİR, M., (2010), *Ekspresyonizmde Bir Anlatım Aracı Olarak Portre ve Figür*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi).
- ÖZTÜRK, Ü., (2014), “Kant’ın Eleştiri Öncesi Düşünceleri: Genel Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi*, S 3, ss. 87-99.
- PALMER, D. E., (1998), “Heidegger and the Ontological Significance of the Work of Art”, *British Journal of Aesthetics*, Vol. 38, No 4, pp. 394-411.
- PLATON, (1999), *Devlet*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- PHİLİPSE, H., (1998), *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, New Jersey, Princeton University Press.
- ROTH, L. M., (2000), *Mimarlığın Öyküsü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- SOYGÜDER, Ş., (2012), “Bir Dil Olarak “Sarı” Rengin Anlamı ve “Sarı Basın” Neden “Sarı”?”, *E-Journal of New World Sciences Academy*, Vol. 8, No 2, ss. 184-206.
- UÇKAN, Ö., “*Hegel: Sanat Yeniden Doğmak İçin Mi Öldü?*”,  
<https://prezi.com/v8-6tyetbwg8/dr-ozgur-uckan-vol-3-hegel-sanat-yeniden-dogmak-icin-mi-oldu/> Erişim Tarihi: 26 Aralık 2017
- THOMSON, D. L., (2011), *Heidegger, Art, and Postmodernity*, USA, Cambridge University Press.
- YALTIRAKLI, U., “*Pozitivizmin Hermeneutik Sınırları*”, Asos'ta Felsefe Günleri,  
<https://www.youtube.com/watch?v=4BstggpPjas&list=PL42oFb4iYcS5xhvZQiNkqI3EO9C6YpBok&index=2> Erişim Tarihi: 3 Ağustos 2015
- ZIMMERMAN, M. E., (2011), *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı : Aysel Çamlıbel

Doğum Yeri ve Yılı : 26.06.1989/ Kayseri

Medeni Hali : Bekâr

### Eğitim Durumu:

Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü

Yabancı Dil(ler) :

İngilizce (YÖKDİL: 68.75)

Sertifika Programları:

Pedagojik Formasyon

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

1. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi (TÜFÖB), '*Değişimin Varisi Muhafazakarlaşma mıdır?*', 2013.

2. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi (TÜFÖB), *Mit Olarak Sanat*, 2014.

Düşün Bil Dergisi: Descartes ve Heidegger Arasındaki Epistemolojik Yırtılma