

## Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer

### *Ontological Groundwork for Hermeneutics: Heidegger and Gadamer*

ZEHRAGÜL AŞKIN  
*Mersin University*

HÜSEYİN ÇELLİK  
*Ardahan University*

Received: 23.08.15 | Accepted: 15.12.15

**Abstract:** Heidegger, der die epistemologischen und methodischen Inhalte der hermeneutischen Ansätze von Schleiermacher und Dilthey auf einer ontologischen Basis verwandelte, hat der Hermeneutik durch den „hermeneutischen Zirkel“ in Sein und Zeit mit einer neuen Gedankenerfahrung beigetragen. Die Heideggerische These, die behauptet, dass das Verstehen keine epistemologische, sondern eine ontologische Basis hat, hat bei Gadamer, der die These des Universalismus der Hermeneutik in die Philosophie getragen hat, eine Reflexion gefunden.

**Keywords:** Heidegger, Gadamer, hermeneutics, hermeneutic cycle, ontology, tradition.

✉ Zehragül Aşkın, *Doç. Dr.*  
Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
33343, Yenişehir, Mersin, TR | zgaskin@mersin.edu.tr

✉ Hüseyin Çellik, *Arş. Gör.*  
Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü  
75000, Ardahan, TR | huseyincelik@ardahan.edu.tr



## Giriş

Etimolojik olarak Grek mitolojisinde yazının, dilin mucidi olarak tanrısal mesajları insanlara ileten Tanrı Hermes'e dayandırılan Hermeneutik, *hermeneuein* (ἑρμηνεύειν) (yorumlamak) fiilinden ve *hermeneia* (ἑρμηνεύειά) (yorum) isminden tüder. Etimolojik kökeninden de anlaşılacağı gibi kavram, ifade etme, söyleme, haber verme, çeviri yapma, anlama, açıklama ve yorumlama anlamlarını içerse de bu anlamlar içinde en kökensel olanı yorumlama etkinliğinin zeminini oluşturan "ifade etme"dir. Palmer'in (2008:42) belirtmiş olduğu gibi ifade etme "Hermes'in duyurma fonksiyonu ile ilgilidir". Öyle ki Hermes, Tanrıların buyruklarını insanlara duyurmak için Tanrısal dünyaya ait anlam bağlarını yaşanılan dünyaya aktarırken açıklama ve anlamayı içeren ifadelere yani yoruma başvurur.

Felsefe tarihindeki kullanımında kavram Antik Çağ'da Sofistler tarafından sözel olanın ardındaki anlamın dinleyen tarafından açığa çıkarılması olarak Homeros ve Hoesidos gibi şairlerin mitik metinlerinin yorumlanması yanında Aristoteles'te olduğu gibi bir anlama yetisi kuramı olarak da konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Batı felsefe geleneği içerisinde sözel olanın maddi ve manevi bütünlüğü içinde yeniden yorumlanarak üretilmesi yanında daha kapsayıcı bir anlamda insanın anlama yetisine ilişkin genel bir kuram olan hermeneutik başlangıcı Antik Grek Mitolojisine dayanan daha sonra Protestanların İncil'deki kutsal metinleri yorumlanmasına kadar uzanan bir teori olarak görülmüştür.

18. yüzyılda ise Friedrich Ast (1778-1841) ve Schleiermacher'in (1768-1834) katkılarıyla hermeneutik teolojik metinlerin yorumlanması dışında epistemolojik bir içerim kazanarak ileride Dilthey tarafından oluşturulacak tinsel bilimlerin yöntemine zemin hazırlamıştır. Ast'a göre bir metnin iç anlamı ile metnin içinden çıktığı tarihsel dönem arasında kökensel bir ilişki vardır. Hermeneutik bu söz konusu ilişkinin ele geçirilmesidir. Bu noktada Ast hermeneutiği, yazılı sözün hermeneutiği, anlamın hermeneutiği ve metnin tininin hermeneutiği olmak üzere üç alt alana ayırmaktadır. Birincisiyle metindeki kavramların gramatik anlamına, ikincisiyle metni yorumlayan yazarın metne atfettiği öznel anlama, üçüncüsüyle ise metnin tinini oluşturan anlamaya gönderme yapmaktadır. Schleiermacher ise zamanında oluşan filolojik, teolojik ve hukuksal hermene-



utik biçimlerinin çokluğuna karşın tek bir hermeneutik anlayış geliştirirken yorumlamanın disiplinsel farklılıkları dikkate almaması gerekliliğine vurgu yapmıştır. Böylece anlamanın kendisini bir problem haline getiren Schleiermacher ortak kıstaslar aynı kalmak şartıyla farklı disiplinlere göre yorumlamanın özünün değişmemesi gerektiğini belirterek hermeneutiği genelleştirmiştir (Ormitson & Schrift, 2002: 17-18). Schleiermacher için anlama, bir metnin yazarının zihinsel süreçlerinin yeniden deneyimlenmesi anlamına geldiğinden anlama parça-bütün hermeneutik döngüsünde temellenir. Buna göre bir metnin anlamına, onu oluşturan ifadelerden ulaşılır ve bu ifadelerin anlamları da metnin bütünü içinde ortaya çıkar. Bir tekil düşünce ya da ifade anlamını, kendisinin de ait olduğu bağlam bütününden alır ve bu bağlam bütünü de bu tekil öğelerin anlam kazandırdığı bir bütündür. Anlamada gerçekleşen bu diyalektik süreç, bu parça-bütün döngüsü hermeneutik döngüdür (Ormitson & Schrift, 2002: 17-18).

Schleiermacher tarafından çerçevesi çizilen genel hermeneutik tanımını kendisine temel alan Dilthey (1833-1911) ise hermeneutiği tüm beşeri bilimlerin yöntemi haline getirir. Doğa bilimlerinin yönteminin tin bilimlerine uygulanmasıyla nesnel hakikatlere ulaşabileceği ve ancak böylelikle tin bilimlerinin bir bilim olma statüsüne ulaşabileceğine yönelik pozitivist yaklaşımı (açıklama ve anlama aktarı arasında yapmış olduğu ayrımla) eleştiren Dilthey radikal bir biçimde doğa ve beşeri bilimlerin yöntemini birbirinden ayırır. Doğa bilimlerinin (Naturwissenschaften) yöntemi doğal olguların gözlem ve deney sonucunda elde edilen değişmez, genel geçer ve zorunlu ilkelerine dayanırken tin bilimlerinin (Geisteswissenschaften) yöntemi beşeri olguların kendi bireyselliği ve özgüllüğü içinde kavrandığı tarihsel ve yaşanmış deneyime; yaşam dünyasına (Lebenswelt) dayanmalıdır. Bu bağlamda Dilthey için hermeneutik, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasında ondokuzuncu yüzyılda tanımlanmış olan metodolojik ayrılığın yeniden ele alınıp değerlendirilmesi girişimi olmuştur. Nitekim bu metodolojik dikotominin gelenekte yatan, hiç sorgulanmamış varsayımlara dayandığını düşünen Dilthey sonrası varoluşçu ontolojik hermeneutik gelenek bu ikiliği etkisizleştirmeye çalışmıştır (Bubner, 1993: 55).

Heidegger'e göre dünyada Dasein varlık tarzında bulunan insan kendi varlık anlayışı içerisinde kendisini anlayan yani sürekli bir hermeneutik etkinlik içerisinde bulunan varoluşsal bir varlıktır. Nitekim Dasein'ın



insani gerçekliği daima bir oradalıkta (Da) belirli bir dünya (zamansallığı ve mekansallığı) içerisinde sürekli bir olagelme olarak gerçekleştiğinden kendi oluşturduğu varlık tarihine eşlik eden varlık anlayışı içinde kendisini anlamaktadır. Bu nedenle Heidegger hermeneutiği Dünya-içinde-Varlık olan Dasein'in existensiyel yapılarının araştırılmasını içeren Dasein analitiğinde, Dasein'in kendi varlığını gerçekleştirirken her daim Varlığın (Sein) anlamıyla ilişkide olmasında ve Dasein'in zamansallık karakterinde temellendirir. Bu noktada “Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz”; “Dasein'in özü varoluşundadır” argümanı ile Heidegger (2001: 42) geleneksel essentia-existentia ve özne-nesne dikotonomisini aşarak merkeze varoluş kavramını koyduğu yeni bir ontolojik hermeneutik anlayış geliştirir. Onun hermeneutik anlayışının merkezini oluşturan varoluş kavramı en genel anlamda bir şeyin ne ise o olarak açığa çıkmasına değil insanın sahip olduğu tüm varlık tarzlarının bir olanak olarak kendisini açma (açığa çıkarma) potansiyeline karşılık gelir. Çünkü Heidegger'e göre daha geniş bir anlamda insanın kendi varlığı ile kendisini ilişkilendirmesi anlamına gelen varoluş daha dar ve özgün anlamda insanın anlayan varlığına karşılık gelir. Dilthey ile olan ayrımında anlama ve açıklama aktarı arasında ayrıma gitmeyen ve önyargısız bir anlamın olanaklı olamayacağını söyleyen Heidegger anlamın varoluşsal bir içerime sahip olduğunu iddia eder. Ona göre anlama, sadece bilişsel (cognitive) bir yeti değildir. Anlama oradalığı (Da) en temel şekilde belirleyen ve anlama üzerine temellenmiş çeşitli bilme tarzlarını olanaklı kılan, bu anlamda her türlü açıklamanın da onda temellendiği temel bir eksistensiyeldir (2008: 356).

Heidegger'in açtığı ontolojik yoldan ilerleyen Gadamer (1900-2001) ise anlamın dilselliğine vurgu yapan bir hermeneutik anlayış geliştirmiştir. Diltheyci "insanın bir özü değil tarihi vardır" argümanına tutunarak anlamayı anlayan özne ile anlamın konusu arasındaki bir diyalog olarak tanımlayan Gadamer, anlamın dilselliğine vurgu yapan bir hermeneutik yaklaşım geliştirmiştir. Gadamer anlamayı, yorumcunun ve yorumlananın katıldığı diyalektik bir süreç olarak; Heidegger'in açtığı yolda ontolojik olarak gelenekte ve dolayısıyla önyargılarda olanaklı hale gelen ve dilsel karakterde olan bir süreç olarak düşünür. Öyle ki Gadamer için Dilthey'in tin bilimleri için yöntem arayışında doğa bilimlerinin nesnel bilgi idealini Husserlci transandantal bilinç analizinin ötesine, "yaşama"ya geri götür-



mesi Heidegger ve kendisi tarafından varoluşçu bağlamda devam ettirilecek ontolojik hermeneutik gelenek açısından önemli bir hamledir (Gadamer, 2003: 21). Bu bağlamda makale Gadamer'in hermeneutik gelenek açısından merkezi bir hamle olarak nitelendirdiği hermeneutiğin Heideggerci ontolojik temellerini ve Gadamer'in felsefi hermeneutik yaklaşımının Heideggerci içerimlerini konu edinmektedir.

### 1. Dasein Hermeneutiği

Bilindiği gibi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ontoloji anlayışı, felsefe tarihindeki varlığa yönelik geleneksel metafizik belirlemelerin aşılmasına dayanır. Geleneksel metafizik anlayışa egemen olmuş olan bu varlık anlayışı tüm değişimlere karşın değişmez olarak kalan, tüm değişimler boyunca mevcut kalan bir temel arayışı ile karakterize edilebilecek bir töz anlayışıdır. Değişmeyen bir öze vurgusu nedeniyle geleneksel ontoloji ayrıca "mevcudiyet metafiziği" olarak da adlandırılır. Felsefenin doğum yerinden günümüze kadar gelen süreci içeren felsefe tarihinde söz konusu değişmeyen bir temele veya öze sırtını dayamakla karakterize edilen geleneksel ontoloji anlayışı Platon'un İdea öğretisinde, Hristiyanlığın Tanrısında, Kant'ın numenal alanında, Descartes'in cogito'sunda ve bilimsel doğalcılığın varsaydığı fiziki maddede ve diğer tüm özcü felsefi yaklaşımlarda görünür hale gelir. Bu töz ontolojisi, ya zihnin ya da sadece madde- nin varolduğunu; ya düşüncelerin nesnelere temsil ettiğini ya da zihnin dışında hiçbir şeyin varolmadığını; tüm değişimlere karşın değişmeyen bir şeylerin kaldığı ya da hiçbir kişisel özdeşliğin olmadığı gibi bir dizi dikotomi üretmiştir. Heidegger'in, Varlığın bir varolan olmadığı öne sürümü ile yaptığı ontolojik ayırım ise, töz merkezli ontoloji anlayışlarının eleştirisini sunar. Oysa Hoy'un da (Hoy, 2006: 183) belirttiği gibi Descartes'dan Kant'a kadar geleneksel felsefe gerçek dünyanın doğru bir temsili olarak işaretlediği bilginin tanımını yanında bilen öznenin bilinen şeye nasıl bağlandığını açıklama girişimini sürdürmüştür. Buna karşın Heidegger, özne- nesne ya da zihin-beden arasındaki bağlantısızlığa dair metafizik varsayımı aşma girişiminde bulunur. Onun fenomenolojik hermeneutik ontoloji yaklaşımı, tüm bu teorik varsayımların ötesine ilerleyerek, bu ayırımların nasıl olası hale geldiğini ve temelsizliğini göstermektedir. Heidegger Dasein analiziyle, diğer bütün ontolojilerin onda temellenebileceği fundamental ontolojiyi, Dasein'in eksistensiyel varlık imkanlarının analizini



gerçekleştirir. Dasein bir varoluş olarak varolan, bu varoluş belirleniminin içinde her daim bir önontolojik (vorontologisch) varlık anlayışına sahip olan ontik-ontolojik önceliğe sahip bir varlık tarzına sahiptir (Heidegger, 2008: 13-4). Böylece Heidegger için Dasein analizi, metafizik ikiliklerin fenomenolojik hermeneutik yöntemi ile etkisiz kılınacağı araştırmanın konusu haline gelir.

*Varlık ve Zaman*'ın 7. kısmında Heidegger Varlığın araştırılmasında kullanacağı yöntemi hocası gibi fenomenoloji olarak belirlese de, kavrama Husserl'de içermeyen bir anlam verir. Batı kültüründe tarihsiciliğin ve rölativizmin yükselişi olarak gördüğü şeyden endişe duyan Husserl, felsefenin sonunda yadsınamaz hakikatlere ulaşabilmesini sağlamanın bir yolu olarak fenomenolojik yöntemi geliştirir. Fenomenoloji öncelikli olarak deneyimlerimizde sunulan şeylerin ve onları deneyimlememizin betimlenmesi demektir (Dostal, 2006: 120). Husserl bilinç edimlerinin içerikleri (özleri) ya da nesnelere olarak tüm fenomenlerin tam bir betimlemesini yapmak amacıyla zihinsel edimlerin yönelimselliği düşüncesiyle hareket eder. Bu anlamda her nesnenin bilinç edimleri tarafından yönelinmiş olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Böylece saf algının algılamaları olarak değil, düşünülen, kuşkulanan, istenen, imgelenen ya da bilinen nesnelere araştırmanın dayanağıdır. Yönelimsel nesnelere yani fenomenlerin araştırılmasıyla hem nesnelere varlıklarının ya da özlerinin bir kavrayışını hem de yönelimsel olan bilincin edimlerinin de özünün ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Böylece araştırma bu bilinç edimlerinin araştırılmasına dönüşür ve Frede'nin de belirttiği gibi Husserlci özü-görüleme düşüncesi fiili dünyanın paranteze alınmasını gerektirirken yalnızca öznenin yönelimsel bilinç edimlerinin içeriğinin araştırılmasını dikkate almalıdır (Frede, 2006: 52). Bilincin doğal tutumda yani fiili yaşamda, kendiliğinden açık olarak değerlendirilen tüm varoluş kabulleri yöntemsel paranteze alma edimine tabi tutulur. Bunun için doğal tutumun yani gündelik bilincin dış dünya anlayışının, varsaydığı tüm yargıların askıya alınması (epokhe) ve tüm deneyimin saf içeriğine ulaşmak (yani transandantal bir araştırma olarak) ve öznel değişkenlerden arındırmak için indirgeme söz konusudur. Bubner'in de vurguladığı gibi bilincin bu saf içeriği, bilincin hiçbir zaman boş ya da kendi içine kapanan bir bilinç olmadığını, bilincin yönelimsel karakterde olduğunu yani bilincin bir şeyin bilinci olarak dai-



ma yönelimsel olduğunu anlatır (Bubner, 1993: 23-4). Böylece fenomenler, metafizik özne-nesne ayırımında temellenen, bir özneye, bir bilince görünen şeyler olarak düşünülen ve değerlendirilen şeyler değildir çünkü yönelimsel bir fenomenolojik ilişkinin olmadığı bir bilinçten söz edilemez.

Husserl ile olan ayırımında Heidegger, Husserl'in transandantal subjektivitenin alanı olarak eşitlediği fenomenolojiyi Dasein'in temel yapılarını açığa çıkardığı/dışa vurduğu dünya-içinde-varlığına (gündelikliliğine) indirger. Böylece Husserlci fenomenolojide askıya alınan pratik dünya ontolojik araştırmanın dayanağı olur. Palmer'in de söylediği gibi Heidegger fenomenolojiyi varolanların varlığının anlamına ulaşmanın bir yolu olarak görür (Palmer, 1969: 124-7). Dasein'in dünya-içinde-varlık olmasının türevleri olarak tarihselliğinden ve zamansallığından geçen bu yol, tarihselliği içinde varlığı ifşa etmenin aracıdır.

Heidegger Fenomenoloji kavramını açıklamak için kavramın etimolojik köklerine yaslanır ve bu terimin Yunancadaki *phainomenon* ile *Logos* terimlerinin bileşiminden meydana geldiğini belirtir (Heidegger, 2008: 28). Fenomen anlamındaki *Phainomenon* ifadesi, kendini gösterme anlamına gelen *Phainesthai* fiilinden türetilmiştir. Bu ifadenin etimolojisinin devamında fenomen ifadesinin “kendini-kendinde-gösteren, ayan olan” anlamı ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 2008: 29). Fenomen kavramının bu anlamının ortaya çıkarılması ile fenomenin, bir şeyin görüngüsü, sembolü ya da semptomu olarak anlaşılmasının önüne geçilmiş olur. Fenomenoloji ifadesinin diğer bileşeni olan *Logos* kavramının temel anlamı “söz” olarak belirlenir. *Logos*'un söz olarak anlamı ise *deloun*, yani “sözle sözü edilenin açığa çıkarılması” anlamına sahiptir. Buna göre “dile getirilen, dile getirilişi içinde açığa çıkarılmakta”dır (Heidegger, 2008: 33). Çünkü “Söze, hakkında-söz-edilen de aittir” (Heidegger, 2008: 288). *Logos*, bir şeyin bir şey olarak görünür olmasına izin verir (Palmer, 1969: 128). Böylece fenomenoloji “kendini gösterenin (...) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması anlamına gelmektedir (Heidegger, 2008: 35). Heideggerci bu müdahale, onun yapıtının tüm uzamını baştan sona kateder. Varolanlar Dasein'in olgusal dünyasında (gündelikliğinde) göründükleri gibi ve Dasein'in eksistensiyel yapıları bir bütün olarak Dasein'in en belirgin varlık tarzında kendilerini ortaya koydukları biçimiyle, yani onun gündelik yaşamında göründükleri biçimiyle araştırma konusu edilir. Bu anlamda özele-



rin ya da tanımların gerçekleştirildiği metafizik bir araştırma değil, pratik olanın anlaşılması ile ilerleyen bir betimleme girişimi söz konusudur. Heidegger buna karşın Husserl'in bilinç ile ilgilenişini yöneten fikrin, bilincin nasıl olup da mutlak bir bilimin olası nesnesi ya da olası alanı olabileceği yönündeki yaklaşımı olduğunu belirtir ve ona göre Husserl'in "fenomenolojinin tematik alanı olarak saf bilinç kavrayışı, *fenomenolojik olarak şeylerin kendilerine dönmek yoluyla türetilmez*, ancak felsefenin geleneksel bir düşüncesine dönmek yoluyla türetilir" (Heidegger'den aktaran Carman, 2006: 113) ve bu da, Descartes'tan beri modern felsefede yer alan mutlak bilim fikridir.

Heidegger'e göre fenomenolojik araştırmayla ortaya çıkarılacak olan herhangi bir varolan değil, öncelikle kendini göstermeyen, gizli kalan ve çoğunlukla kendini gösterene özsel olarak ait olan varolanların varlığıdır. Çünkü Heidegger için Varlık, varolanların var-olan olarak görünmesine ve varolan olarak anlaşılmasına olanak verendir. Böylece varolanların varlığının soruşturulması olarak ontoloji, yalnızca fenomenoloji olarak mümkündür. Fundamental ontolojinin diğer bütün bölgesel ontolojilerin türeyeceği araştırma teması, ontik-ontolojik bir önceliğe sahip Dasein olarak belirlenmiştir. Logos'un açığa çıkarıcı karakteri, araştırmamanın Dasein'in eksistensiye varlık belirlenimlerinin analizine dönüşmesi, hermeneutik fenomenolojinin çıkış noktasıdır.

Logos'un "söz" anlamının öne çıkarılması, Heidegger'in gerçekleştirdiği bu anlam ikame etme hamlesi, varolanların yani fenomenlerin varlığının araştırılmasının, hem kendini hem de ilgilenme içinde olduğu varolanlar dünyasını anlayarak varolan Dasein'in varlık kiplerinin yorumlanmasının, varlığın anlamı ile kaçınılmaz bağlantısının ve yorumlama ediminin kaçınılmazlığının temellendirilmesinin olanağını verir. Dasein hem diğer varolanlar gibi ontik bir belirlenime sahiptir hem de diğer varolanların varlığını, kendi varlığı ile birlikte problem edebilmektedir. Husserlci yönelimsellik kavramı bilinçte değil varoluştaki temellendirilir. Pratik bir ilgilenmenin konusu olmuş olan varolanlar, aynı zamanda Dasein'in kendi varlık imkanlarının gerçekleştirilmesinden ayrılamazdır. Her varolan diğer varolanların da anlam kazandığı bir gönderge bütününden yani dünyadan (Dasein'in daima ilgilenme içinde olduğu pratik dünyasından) hareketle anlaşılırlar. Böylece varolanların *bir şey olarak, bir şey içinlik* olarak anlaşıl-





ması, yönelinmesi söz konusudur. Dasein analizi, preontolojik bir varlık anlayışına sahip bu varolanın, varlık kiplerinin analizinin bu ön varlık anlayışından hareketle gerçekleştirilmesinin ve böylece bu kiplerin yorumlama ile açığa taşınmasının gerekçelendirilmesidir. Bu önvarlık anlayışı Dasein'in oradalığında yani en olgusal belirlenmişliği olan gündelikliğinde daima yürürlükte olan, daima içinde hareket edilen varlık anlayışıdır. Gündelikliğinde, pratik yaşamda bir şey, her daim bir şey olarak vardır. Böylece Dasein'in eksistensiye analizi olarak fundamental ontoloji fenomenoloji olarak olanaklıdır. Çünkü fenomenoloji kendisini gösterenin kendisini gösterdiği gibi (gündeliklikte kendini gösterdiği gibi) görünmesine yol açarak varolanların varlığının anlamına ulaşmamıza aracılık eder. Heidegger'den uzun bir alıntıyla söylenirse;

Fenomenolojik betimlemenin yönetsel anlamı *tefsir etmedir* (yorumlamadır).

Dasein fenomenolojisinin *logos'u hermeneuein* niteliğine sahiptir. Onunla bizi Dasein'a ait olan varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ile onun kendi varlığının temel yapıları *tebliğ edilir* (bildirilir). Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla *hermenötiktir*, yani tefsir etme işiyle alakalıdır. Öte yandan, Dasein'sal olmayan varolanlara ilişkin her türlü diğer ontolojik araştırmaların ufku da varlığın anlamının ve Dasein'in temel yapılarının açığa çıkartılması sayesinde ortaya çıkartılmaktaysa, söz konusu hermeneutik, bütün ontolojik incelemelerin olanak koşullarının çalışılması anlamına gelen bir 'hermenötik' demek olacaktır (Heidegger, 2008: 38-9).

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi ontoloji, şeylerin onlar aracılığıyla görüldüğü anlama ve yorum süreçlerine dönmelidir. O, insan varoluşunun kipini açmalı, dünya-içinde-varlığın görünmez yapısını görünür hale getirmelidir. Bunun hermeneutikle bağlantısı, varlığın fenomenolojisi olarak ontolojinin bir varoluş hermeneutiği olması demektir. Böylece hermeneutik Dasein varlığının yorumlanması olur (Palmer, 1969: 129). Gadamer'in de vurguladığı gibi "Fenomenoloji ontolojik olarak Dasein'in faktisitesinde, başka herhangi bir şeye dayandırılmayacak veya başka herhangi bir şeyden türetilmeyecek varoluşta temellendirilmelidir"(Gadamer, 2008: 353). Heidegger'in fenomenolojisi Dasein'in varlığının yorumlanması olarak hermeneutik karaktere sahiptir ancak bununla birlikte Gorner'in de işaret ettiği gibi hermeneutik fenomenoloji başka varolanların varlığının da yorumlanmasını içermektedir, çünkü bu varolan-



ların varlık anlayışı da Dasein'in varlığına aittir (Gorner, 2007: 31).

Heidegger Dasein'in varoluş imkânına sahip bir varolan olarak ontolojik önceliğe sahip olduğunu ve böylelikle Dasein'in varlığının yorumlanması olarak hermeneutiğin, “varoluşun eksistensiyalitesinin analitiği” anlamına geldiğini belirtir (Heidegger, 2008: 39). Bir anlama teorisi olarak hermeneutik sonuçta, asli olarak bir ontolojik açığa çıkarma teorisi. Heidegger'in hermeneutik problemi yorumlayışı ve analizi hermeneutiğin insan varoluşundan ayrı olarak düşünülmesinin olanağını ortadan kaldırır. Heidegger analizi, hermeneutiği eksistensiyal ontoloji ve fenomenoloji ile bağlayarak hermeneutiğin zeminini öznellikte değil, dünyanın faktisitesinde ve anlamının terihsellikinde temellendirir (Palmer, 1969: 137). Gadamer'in de belirttiği gibi bu bağlamda hermeneutik, yani Dasein'in kendisini Varlığı ve dünyası içinde anladığı anlama, belirli bir bilgi nesnesini ele alma tarzı değil, daha çok, kendisini bu-dünya-içinde-Varlık olarak gerçekleştirmesidir. Bununla bir arada hermeneutik yöntem teorisi, faktisite (*facticity*) hermeneutiğine dönüşür (Gadamer, 2002d: 286).

Heidegger'in dünya-içinde-Varlık olarak Dasein analizi, anlam'a dair kavrayışın türevsel bir fenomen olmaktan çıkarak insan deneyiminin merkezi özelliği haline gelmesini sağlamıştır (Hoy, 2006: 178). Dasein, Orada(da)-Varlık(Sein) anlamına gelmektedir. Dasein'in oradalığı onun varoluşsal, zamansal açılmışlığının gerçekleştiği yerdir. Dasein bu açılmışlığında, oradalığının oluşturucu ögesi olan 'anlama' içindedir (Heidegger, 2008: 140). Gadamer'in de belirttiği gibi “anlama, dünya-içinde-varlık olan Dasein'in özgün gerçekleşme formudur. Pragmatik ve teorik ilginin çeşitli istikametleri dahilinde farklılaşmadan önce anlama, bir varlık-potansiyeli 'imkanı' olduğu ölçüde, Dasein'in varlık modudur” (Gadamer, 2008: 360).

Dasein'in temel ontolojik yapısı “dünya-içinde-varolma”dır. Bu yapı Dasein'nin varlığının yorumlanmasında her daim önsel olan bütündür (Heidegger, 2008: 43). Bu, verili bir zamanda somut çevreyle bir yaşama ilişkisini anlatır ve tüm özne-nesne ayrımlarına önseldir (Bubner, 1993: 36). Dasein kendi oradalığına fırlatılmıştır. Kendi faktisitesine (olgusal paratik varoluşuna) fırlatılmış olan Dasein böylelikle, belirli bir tarihsel bağlama; önce ve sonranın muğlaklığına karşın kendi varoluşunda açılmışlığına, herhangi bir tercihin söz konusu olmadığı bir varoluşa fırlatılmıştır (Hei-



degger, 2008: 142). Dasein kendini, kendi varoluşu içinde anlayarak varolur. Bu içinde-varolmalık ögesi mevcut-olan varlık karakterine sahip varolanların mekânsal iç-içeliğini değil, daha asli olarak Dasein'in öyle ya da böyle aşına olduğu, şurada ya da burada ikamet ettiği anlamına gelmektedir (Heidegger, 2008: 55-6).

Heidegger'de Dünya terimi objektif olarak düşünülen bir çevre anlamına gelmez. Dünya tüm varolanların bütünü demek değildir. İnsan varlığının açıklığında daima önkavramsal düzeyde ve anlama içinde sarmalanmış olarak açılan bir bütündür. Dünyanın varlığı özne-nesne ikiliğinin terimlerinde (yani Descartes'in *res cogitans* ve *res extensa* ayrımının terimlerinde) anlaşılabilir. Çünkü bu ayrımın kendisi, dünyanın oluşturduğu ilişkisel bütün içerisinde gerçekleştirildiğinden dünyanın varlığının anlaşılmasında yetersizdir. Bu anlamda dünya bütün nesnel dünya ve özne ayrımlarına önseldir. Dünya bütün nesnellige, bütün kavramlaştırmalara ve öznellik de, özne-nesne şemasına göre anlaşıldığından öznellige de önseldir (Palmer, 1969: 132). Bu anlamda refleksif felsefi kavramların ontolojik temelsizliği problem olarak görülür ve varoluş (existence) bir "karar" edimi ile değil bir fırlatılmışlık olarak söz konusu olduğundan Dasein'in olgusal varoluşuna fırlatılmışlığından ayrı ya da bu varoluşu paranteze alan ya da onu düşünsel bir temellendirmeye girişen bütün yaklaşımlar yalancı problemler dizisi üretmektedirler. Buna karşın Gadamer'in belirttiği gibi daima önceden yorumlanmış, önceden temel ilişkileriyle organize edilmiş bir dünya vardır (Gadamer, 2002a: 71). Dasein oradalıkta, diğer varolanlarla saf algının ya da teorik bilginin nesnelere olarak karşılaşmaz. Dasein dünya içindeliğinde, her zaman bir ilgilenme (kullanıcı, hesaplayıcı bakışla ilgilenme) içerisinde, kendi varoluşunun açıklığında önkavramsal bir anlama ve karşılaşma içindedir. Bu nedenle dünya (oradalık), bütün anlamaya temeldir ve bu anlamda dünya ve anlama, Dasein'in oradalığında, onun varoluşunun ontolojik yapısının ayrılmaz öğeleridir.

Dasein hergünkü dünya-içinde varoluşunda her daim el-altında-olan (Zuhandensein) varolanla ilgilenme içindedir. Bu ilgilenme içerisinde olunan gereçler, her daim onların anlaşılmasında yürürlükte olan ve bu gereçlerin varlığına ait olan bir gereçler dünyası bütününden, ilişkisel bir imlemler bütününden hareketle anlaşılmaktadırlar. Gereçler bir şey içinlik karakterine sahiptirler ve bu onların bir şeye ilişkin gereçler olarak



imlemektedir. Bu anlamda tek tek nesnelere değil, her daim önceden keşfedilmiş bir gereçler bütününden hareketle anlaşılabilir bir gereçler dünyası söz konusudur. “Çekiçle vurma” örneğinde olduğu gibi bu gereç ne öncelikle bir mevcut-olan (Vorhandensein) olarak ve ek olarak ne de gereç yapısının bilgisine sahip bulunduğu anlamına gelmektedir. Tam tersine kullanımı içinde ilgilenilen bir varolan olarak tam bir gereç olarak karşılaşılabılır (Heidegger, 2008: 72). El-altında-olan bu gereç dünyasının varlık karakterini kırılmaya uğratan bir durumda (örneğin gereç’in kullanılamaz bir duruma geldiği bir durumda) bu varolanın bir mevcut-olan olarak varlık tarzı dikkatlere taşınır. Bununla birlikte her daim bir imlemler bütününden anlaşılabilir olan gereç dünyasının bu durumu imlemler bütünü de bir kırılmaya uğratar ve gündelik ilgilenmelerin daima içinde yer aldığı dünyanın da kendini bildirme olanağı söz konusu olur.

El-altında- olan varlık tarzında varolanlarla ilgilenme içinde varolma, zaten anlaşılabilir olan bir dünya bütünü bağlamında bir şey olarak anlaşılabilir. Anlama ile açıklanabilir olanların imkanı, anlamının tasarimsal yapısında temellenmektedir. Bir tasarım varlığı olarak Dasein, kendini fırlatılmış olduğu imkanlara yönelik olarak ya da onlardan hareketle tasarlayan, anlayan bir varolandır. Dasein’in bu tasarimsal yapısı onun bir imkan varlığı olarak varolanları ve kendini anladığını imlemektedir. Örneğin el-altında-olan varolanların el-altında-olmaklıkları, onların işe yararlığı, kullanılabilirliği imkanı içinde keşfedilir. Ayrıca Dasein bir şey-için-bakışsal bakışını yönelttiği ilgilenme içinde olduğu gündelik dünyasından hareketle anlayabilmektedir. Bu anlamda “tasarım olarak anlama, Dasein’in kendi imkanlarını birer imkan olarak yaşayıp kendini *var* ettiği varlık” tarzıdır (Heidegger, 2008: 153). Yorum ile birlikte anlama “anladığı şeyi anlayarak kendine mal eder” (s.157). Örneğin el-altında-olanlarla ilgilenerek varolmada Dasein’in bir şey-için-bakışı, bir imlemler bütününden hareketle zaten anlaşılabilir olan dünyanın yorumlanması olarak keşfedicidir. Böylece gereç yapısına sahip varolanlar bir-şey-için-bir-şey yapısına sahip olarak açık şekilde anlaşılabilir olur. Dünya-içinde karşılaşılan varolanlar, her daim dünyayı, anlama içinde açıklamış olan bir ilintiliğe sahiptir ve bu yorumla açığa taşınır:

En yakınımızdaki nesnelere şöyle veya böyle meşgul olurkenki yalın görüş, tefsir (yorum) yapısını o kadar asli biçimde içinde taşır ki, bir şeyi ne içinliği



olmaksızın kavramak için bir tür tutum değişimi gerekir. Başka bir deyişle, bir şeyin sadece-öylece-karşımda bulunuşu, artık-anlamamama demek olan saf dikiz edişte var olur (Heidegger, 2008: 158).

Heidegger, el-altında-olan gereçlerin önce saf mevcut-olan olarak tecrübe edilip ondan sonra ne için olduğunun kavrandığını söylemez. Ona göre yorum, saf bir mevcut-olana belirli bir anlam ekleme değildir. Tam tersine “bizatihi dünya-içinde karşılaşılana zaten hep dünyayı anlama içinde açılmış olan bir ilintililiğe sahip olup, bu ilintililik tefsir (yorum) aracılığıyla açığa taşınır” (Heidegger, 2008: 158). Anlama bu bağlama yerleşmiş olarak görülmelidir ve yorum basitçe anlamayı açık hale getirmedir. O halde yorum, yalın bir nesneye iliştilirilmiş bir değer değildir. Anlamada, dünyadaki şeyler, bu ya da şu olarak görülürler. Yorum buradaki o ‘olarak’ sözcüğünü açık hale getirmedir. Bu anlamda, her tematik ifadeye önsel olarak bu anlama temeli vardır (Palmer, 1969: 134). Gadamer’in de vurguladığı gibi;

Yalnızca yorumun ışığında bir şey bir olgu haline gelebilir ve yalnızca yorum süreci içinde gözlem dile getirilebilir/anlamlıdır. Heidegger’in fenomenolojik bilinç kavramını eleştirisi ve (...) dogmatik bir şey olarak saf algı kavramı eleştirisi kendisini çok daha radikal bir şey olarak ortaya koydu. Böylece, hermeneutik bir şeyi bir şey olarak anlama, algı diye adlandırılan şeyin kendisinde bile keşfedildi. Bununla birlikte son tahlilde bu, Heidegger için yorumun, ilave ya da iliştilirilmiş bir prosedür değil, “bu-dünya-içinde-Varlık”ın asli yapısını teşkil eden bir şey olduğu anlamına gelir (Gadamer, 2002d: 294).

Böylece ilgilenme içinde olunan dünya bütünü, hep bir anlama içinde açıklanır ve yorumlama, bu eksistensiye anlamanın geliştirilmesidir. Her yorum yorumlanacak olanı önceden anlamış olmalıdır. Anlamanın bu döngüsel karakteri epistemolojik açıdan değil hermeneutik açıdan anlaşılmalıdır. Bu anlamda hermeneutik döngü, Dasein’in varolarak kendi varoluşunu ve diğer varolanları anladığı önontolojik varlık anlayışında ve buradan hareketle tüm varolanları ve Dasein’in varlık imkanlarını yorumlama girişiminde söz konusudur. Bu önontolojik varlık anlayışı ise Dasein’in tarihselliğinde yani gelenekte temellenmiştir.

Diğer yandan Dünya-içinde-varolma’nın diğer oluşturucu etmeni olarak, Dasein, kendi gündelikliliği içinde varolmaktadır. Dasein kendi gündelikliğinde her daim başkalarıyla birlikte kamusal dünyadadır. Bu gündeliklikte, diğer Dasein’sal varolanlarla birlikte (Heidegger, 2008: 119-



20). Dasein, ne mevcut-olan ne de el-altında-olan bir varolan değildir ve o, dünya-içinde-varlık olarak “hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte” (Heidegger, 2008:124). Dasein’in hergünkü birlikte-Dasein’i, onun ontik belirleniminden önce onun eksistensiyal bir varlık belirlenimidir. Bu nedenle Dasein’in hergünlüğü içinde diğer Dasein’sal varolanlarla birlikte olma hali, dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal bir ögesidir (Heidegger, 2008: 132). Das Man alanı Dasein’in hergünkü anlamasını oluşturan ve onun eksistensiyal bir varlık imkanı olan kamu dünyasıdır. Bu Dasein’in düşkünlük olarak adlandırılan eksistensiyal varlık imkanıdır. Düşkünlük lakırtı, merak ve müphemlik yapı momentlerinden oluşmaktadır. Dasein gündelik ilgilenici bakışla varolanlarla olan ilgilenişinde şimdinin egemenliğinde varolur.

Böylelikle anlama bütün bir dünya-içinde-olma kipinin kavranmasını, dünyayı dünya olarak kavramayı içerir ve bunsuz dünyanın belirli özelliklerinin keşfi mümkün değildir. Bununla birlikte anlama dünyayı kavramakla kalmaz, aynı zamanda Dasein’in dünyada olma tarzını da kavrar (Hoy, 2006: 183-4). Dasein, varolarak varlığı anlamakta, varlığı kavramsal olmayan şekilde anlayıp yorumlaması onun zamansallığında temellenmektedir. Bu anlamda zaman, her daim bir varlık anlayışı içinde olan Dasein’in varlık belirlenimi hem de her varlık anlayışının ufku olarak belirlenir (Heidegger, 2008: 18).

Heidegger’e göre Dasein’in kendi varlığının yani varoluşunun kurucu ögesi olan varlık anlayışı, zamansallıkta temellenmektedir. Dasein’in eksistensiyal yapı bütünüünün tam bir yorumuna ulaşmada zamansallığın önemli oluşu, Dasein’in zamansal bir eksistensiyal varlığa sahip oluşu onu, varolduğu henüz tamamlanmamışlık olarak belirler. Bu tamamlanmamışlık ölüm fenomeniyle bir tamamlanmışlığa ulaşmaktadır. Ancak ölüm fenomeninin tam bir eksistensiyal yorumuna ulaşmak için bu fenomenin ne biyolojik bir can verme ne de bir ortadan yok olma olarak değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü ölüm, Dasein’in varlığının eksistensiyal bir fenomeni olarak onun varoluşu süresince onun bir varlık imkanı olarak vardır. Dasein’in eksistensiyal bütünüüne ulaşmayı sağlayacak ölüm fenomeni Dasein’in ölümü değil, onun ölüme doğru varlığıdır (Heidegger, 2008: 261).

Ancak Dasein gündelikliğinde, “Das Man” alanında varolarak, kendi ölüme yönelik varlığının otantik bir anlayışından kaçınma içindedir. Da-



sein'in varoluşa dair eksistensiyal yapı bütünü'nün bir anlayışını olanaklı kılacak olan ölüme-yönelik-varlık eksistensiyalı, Dasein'in otantik bir varlık imkanı ile özsel bir ilişki içindedir. Dasein'in herkes (Das Man) içinde kaybolmuşluğundan dolayı, ancak kendini bu herkes içindeki kaybolmuşluğundan geri kazanarak yani "herkes benliğini varoluşa-dair modifiye etmek suretiyle" (Heidegger, 2008: 284) otantik bir kendi-oluşa dönnebilmektedir. Dasein'in, gündeliklikte vaoluşunun kayıtsızlığından kendi otantik varoluşuna dönebilmesi "vicdanın sesi" ya da vicdanın çağrısı ile söz konusu olmaktadır.

Heidegger'de anlama her zaman bir ruhsal-durum (Befindlichkeit) içinde, fırlatılmışlık üzerine temellenen ruhsal-durum üzerine temellenir. Bir temel ruhsal-durum olan Kaygı, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığıyla yüzyüze getirmekte ve aşına olunan gündelik dünya-içinde-varolmanın güvensizliğini de açığa çıkarmaktadır. Kaygıda tehdit belirli bir el-altında-olandan ya da mevcut-olandan kaynaklanmaz ve kaygı durumunda bu varolanlar dünyası aşinalığını yitirip anlamsızlaşmaktadır. Kaygı, varoluşun, birincil olarak ilgilenici dünya içinde ilgilenilenler üzerine temellenen varlık-imkanına kendini tasarlayışının imkansızlığını ortaya çıkarır. "[Kaygı] içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkansızlığının hiçliği önünde bulunur" (Heidegger, 2008: 281). Kaygı, geleceğe dönüktür. Ve bu haliyle otantik bir varlık imkanını olanaklı kılar. Heidegger'in de belirttiği gibi Dasein'in temel yapısı Kaygıdır (Sorge). Kaygı; "(dünya içinde) karşılaşılan varolanlarla beraber-var-olmak suretiyle (bir-dünya-içinde-) zaten-var-olarak-kendini-öncelemek"tir. Dasein kendi ilgilenici dünya-içinde-varoluşunda ilgilenilen şeylerden hareketle kendini anlamakta yani kendini onların imkanlarına yönelik olarak tasarlamaktadır. Dasein'in gündelikliğinde düşkünlük olarak gerçekleşen bu varoluş varlık tarzındaki bu inotantik anlama, Kaygı varlığıyla kendini bu düşkünlükten çekip alacağı ve bu varlık imkanına yönelik olarak kendini tasarlayacağı otantik anlamayla son bulur. Varoluş olarak anlama, tasarımılanmış bir varlık imkanı olarak gelecekseldir. Ancak geçmiş ve şimdi ile eşit derecede belirlenmiştir de. Bu kaygı yapısında Dasein'in fundamental karakterleri kendilerini; kendini öncelemede varoluş, içinde-zaten-var-olmakta faktisite ve beraberinde varolmakta düşkünlük olarak ifade etmiş olmaktadır. Kaygı yapısının kökensel birliği ise zamansallıkta temellenmek-



tedir (Heidegger, 2008: 346). Kendini önceleme gelecekte (Zukunft), bir şeylerin-içinde-zaten-varolmak geçmişte (Vergangenheit), beraber-varolmak şimdide (Gegenwart) temellenmektedir. Zaman bu üç ekstazın iç içeliği olarak olagelir. Kendini önceleme gelecekte temellenir, çünkü varoluşu, özü olan Dasein'in kendi varlık imkanını mesele edebilmesi onun varlık imkanlarına yönelik tasarlanımıyla mümkün olabilmektedir.

Dasein zamansallığın bu üç ekstazına aynı anda açılmış olarak yani fırlatılmış olduğu faktisite dünyasında varolanlarla ilgilenme içinde varolarak bir olmuşluk içinde; her daim varolarak bir şimdide varoluşuyla olagelmesinde; ve son olarak da varoluş varlık imkanına fırlatılmışlığıyla yani varoluşun eksistensiye varlık imkanı bütününe atılmışlığıyla kendini önceleme içinde anlayarak varolmasıyla gelecek kipinde varolmaktadır. Böylece Heidegger için Dasein'in üç eksistensiye öğesi olan Varoluş (existenz), Faktisite (faktizitat) ve Düşmüşlüğü (verfallen) birliği zamansallıkta mümkün olmakta ve zamansallık kaygı yapısının bütünlüğünü asli olarak oluşturmaktadır (Heidegger, 2008: 348). Dasein zamansal bir varolan olduğu için şeylerle karşılaşma yeteneği de zamansaldır. Bu zamansallık onun hem anlamasının ve hem de varlık anlayışının da zamansal olduğunu göstermektedir. Bu noktada Heidegger'in anlamının ve yorumun insan varlığının temel kipi olarak belirlemesi Hermeneutiği temelde bir değişikliğe uğratmıştır (Dostal, 2006: 134). Heidegger, anlamının ontolojik karakterini ortaya çıkararak Schleiermacher ve Dilthey'in hermeneutik yaklaşımlarının epistemolojik ve metodolojik sınırlamalarını aşma noktasında Gadamer'in hermeneutiğinin evrenselliği tezine zemin hazırlamıştır. Nitekim Gadamer temel argümanı olan yorumsuz bir anlamının gerçekleşmeyeceği tezinin dayanaklarını, Heidegger'in Varlık ve Zaman'da işlediği Kaygı gibi varoluşçu temalarda değil Dasein'in temel kipi olan anlamının zamansallığı gibi temalarda bulmaktadır.

## 2. Dasein Hermeneutiğinden Hermeneutiğin Evrenselliğine

Gadamer, hermeneutiğin modern bilimin yöntem kavramının sınırlarını aştığını düşünmektedir. Çünkü metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimle ilgili bir şey değildir; daha öte tam olarak genelde insanın dünya deneyimiyle ilgilidir (Gadamer, 2008: xxxiii). Gadamer için Hermeneutiğin görevi, tüm dünya-içinde varlığı dilsel olan insan varlıklarının





tüm deneyimlerine ve tüm yaratımlarına sinmiş olan anlamı yeniden okumaktır (Gadamer, 2003: 29-30). Dilthey ve Scheleiermacher'ın Hermeneutik yaklaşımları, özellikle de Dilthey'in yaklaşımı doğa ve insan bilimleri arasında olduğu düşünülen bu ikiliğe tam olarak meydan okuyamamışlardır. Gadamer bu Hermeneutik geleneğin, modern bilim fikrinin içselleştirildiği epistemolojik sınırlamalarının aşılması gerektiğini belirtir (Gadamer, 2002a: 64).

Tarihsel bilimlerin yöntem anlayışları, hermeneutik deneyimin evrenselliğini sınırlandırmaktadır (Gadamer, 2002d: 285). Hermeneutik, bilimsel yöntemin alanını ve sınırlarını aşan hakikat deneyimini araştırma yönelimindedir ve böyle hakikat deneyimlerinin meşru zemininin, anlama fenomeninin analiziyle mümkün olabileceği anlayışına dayanır. Çünkü anlama, hem dünya ile her insani ilişkiyi içerir hem de bilim için de bağımsız bir geçerliliği vardır ve bilimsel yöntem olarak yorumlanamaz (Gadamer, 2008: xxxiv). Buna karşın Dilthey anlama ve açıklama yöntemleri arasında ayırım yaptığında ve anlamayı insanbilimlerine tahsis ettiğinde henüz metodolojik ikilik içinde ve ontolojik anlamaya dair bir anlayıştan uzak kalmaktadır. Buna karşın Gadamer'in Hermeneutik yaklaşımı, doğa bilimlerinin de bir gelenek içinde, bir yaşam-dünyasında; gelenek içindeki ön-anlamlar (önyargılar) olanağı çerçevesinde gerçekleştiğinin kabulünü; hem insan bilimlerinin hem de doğa bilimlerinin, dünyayı deneyimlemenin temeli olan ontolojik bir anlamada temellenebileceğinin kabulünü gerektirir ve Gadamer bunun için Heideggerci ontolojik anlamaya yaslanır. Gadamer, Heidegger'in "anlama kavramını Dasein'in evrensel belirlenmişliği olarak tanımlayan ilk filozof" (Gadamer, 2008: LIV) olduğunu belirtir ve Heidegger'in, hermeneutiği felsefenin merkezine taşıdığını vurgular. Ona göre Heidegger, yorumun insanın yaşam deneyiminin temel yapısı olduğunu göstererek hermeneutiği ontolojik analizin merkezine taşımıştır (Gadamer, 2002b: 153).

Gadamer, anlamayı epistemeolojik değil ontolojik olarak ve dolayısıyla insan varlığının tüm uzamında etkin olan bir belirlenim olarak düşünmenin imkanını Dasein'in sonluluk yani zamansallık analizinde temellendirir. Çünkü Gadamer'e göre hermeneutik, bir geleneğe ait olmada ve tarihsel olarak düşünülmüş mesafeli bir konumlanmışlığın geriliminde gerçekleşir. Bu anlamının gerçekleştiği şartların açığa çıkarılmasını gerek-



tirir. Tarihsellik ve geleneğe ait oluş, anlamının gerçekleştiği şartlar olarak önyargıların varlığını mümkün kılar.

İnsan varlıklarının tarihsel olması onların belirli gelenekler içinde varolmasını mümkün ve zorunlu kılar. İnsanların tüm anlaması, gelenek ve onun verili şartları olan önyargılar ile mümkün olduğundan “üretici önyargılar” ve “ anlamayı engelleyen önyargılar” ayrımı da gelenek ve zamansallık dolayısıyla mümkündür ve bu ayrım, yine tam olarak anlama süreci içinde gerçekleşir (Gadamer, 2009: 46-7).

Anlamanın ve yorumlamanın, kendileri daima tarihsel olarak değişen önyargıların gelecek yönelimli karakterinin olanağı olarak gerçekleşmesi anlamının sonlanmamasını sağlar (Bernstein, 2009: 200). Bu anlamda Dasein’in fırlatılmışlığının koşulları üzerinde kendi varlığını tasarlayışı Gadamer’in dikkate aldığı bir özelliktir. Çünkü Dasein, tarihsel bağlamlara fırlatılmıştır ve bu fırlatılmışlığı onun varoluşunun imkanlarının da koşullarıdır. Dasein’in varlık tarzı, Dasein’in fırlatılmışlığı içinde kendisini onda açıklamasına olanak sağlamaktadır. Buna göre fırlatılmışlık, “hep kendi imkanlarını bizzat var eden bir varolanın varlık minvalidir. Bunu yaparken kendini hem bu imkanlar dahilinde hem de onlardan hareketle anlar” (Heidegger, 2008: 191). Gadamer, Dasein’in ve anlamının bu tasarımsal yapısının, onu önceleyen bir gelenek içinde mümkün olduğunu düşünür ve böylece, anlamayı önceleyen önyargı mefhumunun savunusu için dayanak bulur:

Dasein’in yapısının dünyaya atılmış projeksiyon [gelecek yönelimli, tasarımsal] olması, Dasein’in kendi varlığını gerçekleştirmesinin anlama olması, anlam bilimlerindeki anlama için de geçerlidir. Anlamanın genel yapısı tarihsel anlamada somutlaşır; bu somutlaşmada adetlerin ve geleneğin somut bağları ve insanın geleceğinin onlara tekabül eden imkanları, bizatihi anlamada etkili hale gelir. (...) Dasein’in projeksiyonunu mümkün kılan ve sınırlayan her şey kaçınılmaz şekilde onu önceler. Dasein’in bu ontolojik yapısı tarihsel geleneğin anlaşılması için de geçerlidir (...) (Gadamer, 2008: 366-7).

Bu anlamda gelenek yoluyla aktarılan önyargılar, şimdiki zamanın egemen olduğu fiili yaşamın kurucu ögesi olmakta, ve gelecekte dönüştürülmesi ve geliştirilmesinin olanaklı olması anlamında gelecek yönelimli olmaktadır (Bernstein, 2009: 202). Önyargılar insanın varoluşunun tarihselliği içinde bütün deneyimin olanağının ilk yönelimini belirlemektedir.



Bu ön-anlamanın yönelimselliğine işaret eder. Gadamer'e göre "Önyargılar dünyaya açılışımızın/açıklığımızın temelleridir. Onlar bir şeyi kendileri vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz/yaşadığımız şartlardır- onlar aracılığıyla karşı karşıya geldiğimiz şey, bize bir şey söyler" (2002a: 66). Heidegger'in anlamının ön yapısına ilişkin açıklaması bu noktada temeldir. Heidegger bir şeyin bir şey olarak yorumlanmasının "özel olarak ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama"da temellendiğini belirtir. Ona göre yorum hiçbir şekilde önceden verili olanın önkoşulsuz kavranışı değildir (2008: 159). Anlamanın önyapısı, daima zaten yorumlanmış olarak, özne nesne terimlerinde yorumlama konumunun eski modelinin ötesine geçer. Bu yorumlama modeli önyarsayimsız, objektif yorumu talep etmektedir ve bu önyargısız yorum isteği dışarıda duran ve kendinden açık olan bir şeyin varsayımına dayanır (Palmer, 1969: 135-6). Ancak kendileri de tarihsel ve dilsel varlıklar olan insan varlıklarının tüm anlamaları bu bağlamda gerçekleşir ve önyargıların ya da yorumun olmadığı bir anlama söz konusu değildir.

Önyargı kavramının bu pozitif alımlanışı, Gadamer'in Aydınlanmacı akıl anlayışına yönelttiği eleştiriler ile serimlenir. Aydınlanma anlayışının önyargılara ve dolayısıyla geleneğe karşı güvensizliği söz konusudur ve gelenek, önyargılardan bağımsız olarak ve rasyonel formlarda anlaşılacak istenmektedir. Ancak önyargıların bu negatif anlayışına karşın, Gadamer önyargı kavramının yanlış yargı anlamına gelmediğini, olumlu ve olumsuz değerlere sahip olabilecek düşünce öğelerini işaret ettiğini vurgular. Bu nedenle önyargılardan bağımsız ve tarihsel olmayan bir mutlak akıl fikri söz konusu olamaz.

Aslında bütün insani varoluş, en özgür insani varoluş bile farklı şekillerde sınırlı ve belirlenmiş değildir? Eğer bu doğruysa bir mutlak akıl fikri tarihsel insanlık için bir imkân-ihimal değildir. Akıl (...) yalnızca somut, tarihsel şartlarda, daima içinde faaliyetini yürüttüğü verili şartlar içerisinde (Gadamer, 2009: 19).

Bu anlamda bilgi ve pratiklerin nihai kesinlikleri arayışı bir yanılsamadır. Gadamer için mutlak temel kavramı sonlu varoluşumuzun bir yanılsama değildir (Grondin, 2003: 84). Bireyin varlığının tarihsel gerçekliği yargılardan daha öte önyargılardan oluşmaktadır (Gadamer, 2009: 20). Çünkü dilsel varlıklar olan insanlar, düşünmeleri ve kavrayışlarında daima dünyaya ilişkin dilsel yorumlar tarafından önyargılı olarak konumlandırılır.



lırlar (Gadamer, 2002e: 69). Bu anlamda gelenek, insan varlıklarının teorik sorgulamalarından önce etkin olmak anlamında gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan ve rasyonel bir temellendirmeyi mümkün kıldığı kadar ve buna karşın rasyonel bir temellendirmeye ihtiyaç duymayan bir geçerliliğe (etkinliğe-işbaşındalığa) sahiptir. Çünkü insan varlıkları tüm sosyalizasyon sürecini, tüm insanlaşmasını belirli tarihsel bağlamlarda belirli geleneklere sahip insan topluluklarında gerçekleştirdiğinden insan varlıkları gelenekle taşınan kültürel pratikler, anlama ve yaşama formları tarafından biçimlendirilirler; ve yine kendi zamansal varoluşları dolayısıyla ve bu varoluşlarının olanaklı kıldığı ölçüde bu formları dönüştüren ve geliştiren varlıklardır. Gadamer bu nedenle geleneğin yabancı bir şey olarak kavranamayacağını, tam tersine bir parçası olunan tarihte, etkinliğini sürdüren ve bir parçamız olan bir kavrayış türü olduğunu vurgular (Gadamer, 2009: 26-7).

Gadamer'e göre zaman mesafesinin hermeneutik verimliliği, yalnızca Heidegger'in zamanı ontolojik bir şey olarak, ve Dasein'in varlığının zamansallık olarak yorumlanmasıyla anlaşılır hale gelmiştir. Heidegger, Dasein'in eksistensiyalitesinin asli ontolojik temelini zamansallık olduğunu belirtir (Heidegger, 2008: 249). Bu Dasein'in kendi varlığında tarihsel olarak varolduğu anlamına gelmektedir. Heidegger Dasein'in tarihselliği için onun, tarih içinde yer aldığından dolayı zamansal olmadığını, tam tersine varoluşsal varlık tarzının temelde zamansal olduğu için tarihsel bir varoluşa sahip olabildiğini belirtir (Heidegger, 2008: 400). Varoluşu zamansal ve sonlu olan insan varlıklarının anlamaları olduğu kadar anlamalarının şartları olan önyargılar da, bilgileri olduğu kadar bilgilerini mümkün kılan koşullar da tarihseldir. Diğer yandan ancak bu sayede, insanların anlaması mümkün olur. Ayrıca anlamaların tarihselliği, onların geliştirilmesinin de koşuludur ya da geliştirilmesinin koşullarını yaratır. Böylece zamansal mesafe aşılması gereken bir engel değil, anlamayı mümkün kılan üretici ve olumlu bir durumdur. Zaman mesafesi, nesnenin hakiki anlamının ortaya çıkma imkânı olmaktadır. Ancak Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde daha merkezi bir yer işgal eden *metin* ve *sanat yapıtının* anlamının keşfi sonlu bir süreç değildir çünkü zamansallık yeni anlam kaynaklarının doğmasına neden olmaktadır. Çünkü zamansal mesafe sabit bir şey değil, sürekli değişen ve genişleyen bir şeydir ve negatif önyargıların ortadan kaldırılmasının olduğu kadar, hakiki anlamının gerçekleşmesini sağlayan



önyargıların da ortaya çıkmasının olanağıdır (Gadamer, 2009: 49-51).

Geleneğin aynı zamanda anlamayı mümkün kılan önyargıların da taşıyıcısı olması her anlamının tarihsellik karakterine sahip olmasını belirler. Bu tarihsel anlamının tarihsel bir konumlanmışlığı gerektirdiği anlamına gelmektedir. İnsani hayatın tarihselliği, tek ve kapalı bir ufuk mümkün olmasını engellemekte ve içinde hareket edilen ve böylece hareket eden bir şey olmaktadır. Bu anlamda, içinde yaşanan ve gelenek formunda varolan geçmişin ufku, sürekli bir devinim içerisinde. Şimdinin ufku, geçmişin ufku olmaksızın şekillenmemektedir ve anlama bu ufukların kaynaşmasıdır. Bu ufuk, böylece tarihsel konumlanmışlık, anlamının ön şartıdır ve anlama bir olay olarak gerçekleşir. Bu, yorumcunun yorumlamakta olduğu geleneğe aidiyeti ve anlamının kendisinin tarihsel bir olay olduğu anlamına gelmektedir (Gadamer, 2009: 59-72). Çünkü “Hermeneutik tecrübenin doğası, dışarıda bulunan ve kabul görmeyi bekleyen bir şey değildir. Aksine biz bir şeyin hükmü altındayızdır ve yalnızca onun aracılığıyla yeni, farklı ve doğru olana açılırız” (Gadamer, 2002a: 66). Geleneğin deneyimlenmesi olarak hermeneutik deneyim, insanın sonluluğunun ve tarihselliğinin deneyimi olarak gerçek bir deneyim karakterine sahip olmasıyla tarihsel etkin bilincin yapısını oluşturmaktadır. Gadamer’e göre tarihsel etkin bilinç, kendi önyargılarının farkına varmaya ve kendi ön anlamasının kontrolünü sağlamaya çalışır (Gadamer, 2002f: 10).

Geleneğin deneyimlenmesi, kendisini diyalojik bir ‘sen’ gibi ifade eden hermeneutik deneyimdir ve bu tarihsel etkin bilincin imkanınıdır. Gadamer için geleneğin dilselliği, bu geleneğin bir nesne olarak değil ilişkide olunan bir şey olarak, içinde yer alınan diyalogun gerçek ötekisi, ‘sen’i olarak tecrübe edilmesi demektir (2009: 135). Buna göre gelenek bizim de bir parçası olduğumuz ve nesne olarak düşünüldüğünde kavrayamayacağımız bir şeydir. Ve bu gelenek dil aracılığıyla meydana gelir.

İnsanın gelenek ile olan ilişkisinin bu diyalojik karakteri, hermeneutik döngünün hareketini tayin eder. Gelenek değişmeyen bir ön şart olarak da anlaşılmalıdır. Anlama edimini mümkün kılan ve yine anlama edimi ile yeniden üretilen ve bu bağlamda, geleneğin evrimine de katılarak belirlenen bir anlama ögesidir. Böylece yöntemsel olarak değil, anlamının ontolojik yapısının temel hareketi olarak anlaşılan bu anlama dairesi Gadamer’in metnin anlaşılmasında da etkin olduğunu düşündüğü bir etkinli-



ğe sahiptir. Gadamer, bu noktada, Heidegger'in hermeneutik daireye ilişkin yukarıda değindiğimiz açıklamalarını, metnin anlaşılmasında etkin olduğunu düşündüğü biçimiyle formüle eder. Ona göre Heidegger, hermeneutik daireyi "metnin anlaşılması sürekli olarak tahmin edici ön-anlama hareketince" belirlenmiş olacak biçimde betimlemiştir (Gadamer, 2009: 44). Bu hermeneutik dairenin üstesinden gelinemeyeceğini gösterir ve "anlamanın' verili/mevcut bir anlamın yalnızca örtüsünü kaldırmaktan çok daha fazla bir şey" olduğuna, anlamanın bu dairesel hareketinin evrensel bir belirlenim olduğuna işaret eder (Gadamer, 2002d: 290).

Evrensel bir karaktere sahip olan bu hermeneutik döngü metnin anlaşılmasında etkindir. Buna göre her metnin anlaşılması metinden anlaşılacak ilk anlamın metne yeniden yöneltilmesiyle devam eder. Metnin ilk anlamı, ilk olması nedeniyle ayrıcalıklı ya da orijinal bir değere sahip değildir. Bu yalnızca her metnin anlaşılmasının hareketinin başlangıç noktasıdır ve hermeneutik döngünün evrenselliği, yorumcunun bu ilk anlamdan kaçmasını olanaksız kılar. Bu ilk anlam, yalnızca metnin belirli bir anlamla ilgili olarak belirli beklentilerle okunmasıyla meydana gelir (Gadamer, 2009: 5). Bu ön anlamlar ve önyargıların bulunuşu, metnin doğru anlaşılmasını zorunlu kılmaz, yalnızca mümkün kılar. Bu anlamda, metnin yanlış anlaşılmasına da neden olabilirler. Ancak metnin belirli düzeylerdeki anlaşılmasıyla metne edindiği bu anlayış ile yeniden yönelen yorumcunun bu hareketi, doğru anlamanın gerçekleşmesinin diyalektik hareketidir. Bu nedenle Gadamer bu noktada önemli olanın, yorumcunun kendi önyargılarının ve daha genel olarak da hermeneutik döngünün varlığını kabul etmesi olduğunu, bunun farkında olarak bir metni yorumlaması olduğunu vurgular. Bu farkındalık, metnin kendisini tüm başkalığı ve kendine özgü hakikati ile yorumcunun bu ön anlamları karşısında en açık şekilde sunabilmesini olanaklı kılar (Gadamer, 2009: 9).

Metnin anlaşılmasında etkin olan bu hermeneutik döngü, yorumlama ediminin kendisini açık şekilde gösterir. Metnin yorumcusu yorumlama esnasında kendi kavramlarından kurtularak metne yönelemez ya da onu anlamaya çalışamaz. Bu anlamda yorumlamak, yukarıda da değinildiği biçimiyle yorumcunun kendi ön kavramlarını, metnin anlamının yorumuyla diyaloga girecek şekilde oyuna sokmasıdır. Bu nedenle her yorumlama anlama ediminin kendisidir. Anlama yorumlama edimiyle sözel bir açıklı-



ğa ulaşır ve bu, anlaşılan ve yorumlanan anlamın dışında başka bir anlam yaratmaz (Gadamer, 2009: 189-90). Bu anlamda Gadamer için anlamak, metnin anlam ufku ile yorumcunun anlam ufkunun kaynaşmasıyla mümkündür. Anlamada meydana gelen ufukların bu kaynaşması, Gadamer'e göre dilde gerçekleşmektedir. Anlama, bir şeyin önce anlaşılıp daha sonra söze, dile dökülmesi değil, anlaşılan şeyin dile gelişi olduğundan tüm anlama dilde gerçekleşmekle kalmaz, ancak dil ile mümkün olur. Bu insanların, konuşur hale geldikleri dile sahip olmadıklarının ve dilin aktarım aracı olarak kullanılan bir araç olmadığına kabulünü gerektirir (Gadamer, 2009: 163-4; Wachterhauser, 2002: 237). Çünkü bir aracın temel karakteri, insana tabi olan bir kullanımı ve kontrolü gerektirmesidir.

Bu anlamda dilin bir araç olarak düşünülmesi ya da böyle bir analogi kurulması, bilincin dünyanın karşısında sözcüklerin olmadığı bir konumda bulunup daha sonra dil gibi bir anlama aracıyla onu kavramasının mümkün olmaması anlamında ve oranında yanlıştır. Çünkü "kendimizin ve dünyanın bilgisinin tümünde biz daima zaten dilimiz tarafından kuşatılmışızdır" (Gadamer, 1976: 62; bkz. 2002e: 71).

Palmer, anlama, yorumlama ve dil ilişkisinin ayrılmazlığını en açık şekilde ifade eder. Ona göre yorumlayıcı kavramlar, bir metni doğrudan anlamının mümkün olmadığı bir durumda yardıma çağrılan ve kullanılan bir araçlar toplamı değildir, tersine anlamının meydana geldiği evrensel ortamdır ve yorumsuz bir anlama söz konusu olamaz. Gadamer'in dile ilişkin yaklaşımı, onun, dili semboller toplamı olarak alan yaklaşımı ve dilin araçsal işlevlerine vurguyu reddetmesine neden olur. Dilin araç oluşuna ilişkin yaklaşım dili, düşünülen şeyin varlığından bağımsız bir öznelğin aracı olarak değerlendirir (Palmer, 1969: 202). Buna karşın Gadamer, dili yaşayan ve bizim de katıldığımız bir şey olarak değerlendirir. Ona göre hiçbir bireysel bilinç, dilin varlığının ölçüleceği standart olamaz ve konuştuğu sırada konuşmasının gerçek ve tam bilincine sahip hiç kimse yoktur (Gadamer, 1976: 64; 2002e: 69-70; bkz. Wright, 2002: 77-8). Çünkü insanlar, konuştukları sırada konuştukları dilin mümkün kıldığı anlam bağlamaları içinde hareket ederler, ve ne tüm anlam bağlamına ne de tüm dile hakimdirler.

İnsanlar gündelik konuşmalarında kullandıkları sözcüklerin ne tüm anlam katmanlarını ve nüanslarını dikkate alırlar ne de konuşmanın ger-



çekleştiği sosyal-iletişimsel bağlamda bu sözcüklerin diğer hangi sözcüklerle ve bu sözcüklerin başka hangi anlamlarıyla etkileşime girerek anlam çeşitliliği yelpazesini ne kadar ve ne şekilde genişlettiğini umursayabilirler. Konuşma sırasında, insanlar konuşulan şeye odaklanırlar doğrudan dile odaklanmazlar. Bu, sözcüklerin bütün anlam yükünün dikkate alınmaksızın konuşulması ve her durumda yalnızca konuşulan dilin sınırları içinde kalarak iletişim kurulması anlamına gelir. Bu anlamda Gadamer'in felsefi hermeneutik yaklaşımında anlama, "konuşma cemaati" anlamına gelen sosyal hayatın en yüksek biçimidir ve insanın dünyaya ilişkin hiçbir deneyimi mutlak anlamda bu konuşma cemaatinin dışında kalmaz (Gadamer, 2002c: 263; bkz. 2002f: 22; Bubner, 1993: 60).

Bu anlamda geleneğin sözel aktarımındaki dilselliği, anlamının dilsel karakterini ortaya koyar ve bu tarihsel anlamının, sözel olmayan yapıtların ya da olayların, metin yorumlamalarının, insan varoluşunun ve dolayısıyla hermeneutiğin dilselliğinin evrenselliği anlamına gelmektedir (Gadamer, 2009: 177; bkz. 2002f: 2, 7). Anlama yoluyla şeylerin anlamları tüketilemezse de hiçbir şey anlama dışında da kalmaz. Dil anlamının ve geleneğin, insanların içinde yaşadığı ortamıdır (Bernstein, 2009: 207). Dilin evrenselliği, bir "ben"e değil "biz"e ait oluşuyla diyalojik karakterdedir ve konuşanların bilinçlerinden bağımsız bir olay olarak oyun özelliğine sahiptir (Gadamer, 1976: 64-7; bkz. 2002e: 70; ). Tüm anlama dilsel olduğundan, dildeki bu "ben" momentinin kaybı, anlamada da geçerlidir ve yine oyun yapısının terimleriyle anlaşılmalıdır (Gadamer, 1976: 51).

Gadamer için dil hakiki varlığını bir anlama ve anlaşma olarak diyalogda elde eder. Ancak bu dilin bir anlaşma aracı olarak bir göstergeler toplamı olmasından öte dünyanın dilsel iletişimle açığa çıktığı bir olay olarak değerlendirilmelidir. Burada dünya çevre anlamına gelmemekte, daha öte dil ile birlikte açığa çıkan ve diğer yandan da konuşanların hepsini birleştiren temeldir (Gadamer, 2009: 257). Bu anlamda " (...) kendisini bize sunan dünya daima insani- yani sözel tarzda inşa edilmiş- dünyadır" (Gadamer, 2009: 258). Gadamer, dünyanın kendisini dilde sunduğunu ve dünyanın bu dilsel deneyiminin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Ancak bu, dünyanın dilin nesnesi olduğu anlamına gelmez daha öte bilgilerin ya da ifadelerin nesnelere zaten dilin belirlediği ve dilin açtığı dünya ufkunda anlamlı olduğunu söylemektir. Gadamer için deneyim dile önsel





bir şey değil tam tersine dil içinde ve dil ortamında ortaya çıkan bir şeydir. Dile gelen şey dilden önce verili bir şey değil kendi mevcudiyetini dil ile kazanan şeydir. “Anlaşılabilen varlık dildir” (2009: 297; bkz. Wright, 2002: 84). Bu anlamın deneyiminin tüketilemezliğine işaret eder ve Gadamer’in sözleriyle söylersek, “bu, dilin adının kapsamına giren her şeyin daima, bir önermeye statüsünü armağan eden şeyi aştığını ima eder. Anlaşılabılır olan şey, dilin kapsamına giren, ancak gayet tabii, bir şey olarak düşünülen, hakikat/doğru olarak kabul edilen şeydir. Bu, Varlık’ın içinde ‘kendisini ifşa ettiği’ hermeneutik boyuttur” (Gadamer, 2002d: 289).

### Sonuç

Husserl fenomenolojiyi transandantal öznelğin alanı olarak, bilinç ile ilişkili olarak düşünürken, Heidegger daha en başta fenomenler ve söz ile dolayısıyla anlama, yorumlama ve dil ile ilişkili olarak düşünmüştür. Fenomenlerin varlığı ile söz arasındaki bu kökensel bağlantıyı mümkün kılan temel, tarihsel ve varoluşsal bir yapıya sahip olan insanın varlığı ve onun, Husserl’in fenomenolojik epokhe ile dondurduğu, dilsel-pratik dünyasıdır. Çünkü insan varlıkları “eşzamanlı olarak hem Varlık adına hem de Söyleme (Saying) adına” (Heidegger, 2002a: 36) konuşan Logos’a sahip (ona karşılık verebilen) tek varolandır. Bu nedenle, Heidegger’in, Husserl’in bilincin yönelimselliğine ilişkin düşüncesini, insan varlıklarının daima önceden dünya ile ve dünyadaki diğer insanlar ve şeyler ile kökensel olarak birlikte olduğu biçiminde dönüştürdüğü söylenebilir (Wachterhauser, 2002: 233).

İnsan varlıkları dilsel-yorumsal-pratik-tarihsel dünya bağlamlarında var olurlar. Heidegger’in de vurguladığı gibi insan ekstatik varlığıyla, varlığın açıklığında dil içerisinde durur (Heidegger, 2002b: 49). İnsan varlıkları konuşma yeteneği ile insandırlar. Bu nedenle dil, insani varlığın temelidir. İnsan varlıkları dilin içinde ve dil ile birlikte varolur (Heidegger, 2002a: 44, 54, 61). İnsanların bu dilsel varlığı, insanların hem dile ilişkin hem de varlığa ilişkin soruşturmalarının ve düşünmelerinin dayanağıdır çünkü bu soruşturmalar, yine dilin içinde gerçekleştiğinden dilin önceden insan varlıklarına verilmiş olmasını gerektirir (Heidegger, 2002a: 32, 35). Heidegger, daha sonra hermeneutiğin en büyük dayanaklarından biri olan ve Gadamer’in de bunu en iyi şekilde değerlendirdiği ilkeyi,



dilin bir araç ve dolayısıyla bir mevcut-olan olmadığını vurgular (Heidegger, 2002a: 31; Gadamer, 2002e: 67; 1976: 62; 2009: 164; Palmer, 1969: 202). Dilin bir araç olarak, dışarıdaki nesnelerin iç temsillerinin söze dökülme aracı olarak düşünülmesi metafizik dil anlayışıdır (Caputo, 2002, 110). Onlar bu metafizik dil anlayışını eleştirirler çünkü onlara göre dil bir araç olmanın çok ötesindedir. Hem Heidegger hem de Gadamer için insan varlıklarının tüm deneyimi dilseldir denilebilir (Heidegger, 2002a: 31; Gadamer, 2003: 29-30).

İnsanların dilsel varlıklar olması insanların dilin deneyimine maruz kalması anlamına gelir ve bunun anlamı insanların dil içinde kendilerini dile bırakmasıdır. İnsanların dil içinde oluşu, dil deneyiminin insan varlıklarının en temel yapılarıyla ilişkili olması anlamına gelir (Heidegger, 2002a: 29). İnsan varlıkları dile aittir, dilde kendi evlerindedirler (Caputo, 2002: 109; Gadamer, 2002e: 68). Ancak insan varlıklarının dilsel oluşu onların konuştukları dile sahip oldukları anlamına gelmez ve hatta onların dili konuştukları anlamına da gelmez. Heidegger'e göre "dil konuşur", "dilin doğası (...) ölümlülerin konuşmasına ihtiyaç duyar ve onu kullanır" (Heidegger, 2002a: 62-3). Aynı şekilde Gadamer, kendi hakiki varlığını diyalogda bulan dilin konuşmacılar gerektirse de tamamen konuşmacıların bilincine bağlı olmadığını vurgularken Heidegger ile aynı yerde durmaktadır (Gadamer, 2002g: 333). Gadamer'de diyalog vurgusu daha kesin olsa da Heidegger için de dil kendi varlığını "konuşmada-diyalogda" açığa çıkarır (Heidegger, 2002a: 45; Gadamer, 2002g: 333; 2008: 257).

Aristoteles'in logos'a sahip canlı varlıklar olarak (zoon logon echon) insan tanımı, akıl sahibi (animal rationale) varlıklar olarak yanlış ya da eksik anlaşılmıştır. Heidegger gibi Gadamer de logos'un gerçek anlamının dil olduğu vurgular (Gadamer, 2002e: 65, 73; Caputo, 2002: 111). Heidegger'e göre logos, aynı anda hem varlık hem de söyleme adına konuşur. Dilin asli varlığı ise açığa çıkarmak olarak "söyleme" (Saying) dir (Heidegger, 2002a: 50). "Söyleme" ise göstermek, görünür kılmak anlamına gelir. Ona göre Söyleme, dünyayı açığa çıkararak ve bir yandan da gizleyerek ifşa eder (Heidegger, 2002a: 37, 40, 42, 49).

Dilin asli doğası olarak "Söyleme", tüm mevcut olan ve mevcut olmayan varlıkları kendine mal eder ve tüm varlıklar kendilerini dilde ifşa ederler. Bu nedenle, söyleme fenomenlerin görünmesinden sonra onlara



eklenen bir şey değildir, tersine fenomenlerin her görünüşü ve her geri çekilmesi söylemede temellenir (Heidegger, 2002a: 52). Böylece logos olarak dil anlayışı, varlık araştırmasını yine bu dil içerisinde kalarak yapan; dile karşılık verebilen ve onunla konuşan (Heidegger, 2002a: 42) bir varolanın yani Dasein'in varlık araştırmasına dönüşmesinin ve araştırmanın neden yorumlama karakterine sahip olduğunu ortaya koyar. Çünkü fenomenolojik araştırma, varolanların varlığının yorumlanarak açığa çıkarılmasına çabalar. Böylece ontolojinin araştırma konusu olan "varlık"ın anlamının açığa çıkarılması olarak fenomenolojinin ontoloji ile temel bağı ortaya çıkar.

Dahası ontolojinin bu durumda ancak fenomenoloji olarak gerçekleştirilebileceği anlaşılır. Bu ontoloji ise Dasein'in varlık kiplerinin araştırılması olarak fundamental bir ontolojiye ihtiyaç duyar. Çünkü varlık soruşturması Dasein'in bir varlık imkanındır ve "varlık" ile kendi varoluşu içinde ilişki içindedir.

Dilsel varlıklar olan insanların kendi en temel varlık yapıları dil ile ilişkilidir. Bu yapılar yorumlama edimi ile açığa çıkarılırlar. Bu anlamda Heidegger'in yöntemsel anlamda dikkate aldığı hermeneutik, Dasein'in varlık yapılarının araştırılması anlamındaki hermeneutiktir. Ayrıca dünya-içinde-varlık olan Dasein'in tüm anlaması ve varoluşu da hermeneutik karakterdedir. Bu anlamda Logos'un "söz" anlamının temele alınması, fenomenlerin varlığının araştırılmasının, kendini ve ilişki içinde olduğu pratik dünyasını anlayarak varolan Dasein'in varlık kiplerinin yorumlanmasının, varlığın anlamı ile kaçınılmaz bağıntısının ve tüm insan deneyiminin yorumsal karakterinin temellendirilmesini mümkün kılar.

Diğer yandan Heidegger'in gündelik yaşamdaki anlamayı sahici olmayan (inotantik) anlama olarak kavrayışı, Gadamer ile aralarındaki en büyük farklılıklardan biridir. Gündelik yaşam esnasında dil içerisinde varlığını sürdüren varolanların anlamalarının sahici olmayan anlama olarak kabul edilmesi düşünülemez. Çünkü Gadamer için tüm anlama dilseldir ve dil de gerçek varlığını diyalogda bulur. Gadamer Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki dil anlayışının "Dasein'in otantikliği" ve "düşmüşlük" gibi analizleri dikkate alınmazsa bu diyalog deneyimine işaret ettiğini vurgular (Gadamer, 2002g: 232-3).



## Kaynaklar

- Bernstein, R. J. (2009). *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi* (çev. F. Yılmaz). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bubner, R. (1993). *Modern Alman Felsefesi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Caputo, J. D. (2002). Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Carman, T. (2006). The Principle of Phenomenology. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C. B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dostal, R. J. (2006). Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C. B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, D. (2006). The Question of Being: Heidegger's Project. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C. B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Philosophical Hermeneutics* (ed. & trans. D. E. Linge). Berkeley: University of California Pres.
- Gadamer, H.-G. (2002a). Hermeneutik Problemin Evrenselliği. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002b). Kuşku Hermeneutik. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002c). Eleştirmenlerime Cevap. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002d). Metin ve Yorum. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002e). İnsan ve Dil. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002f). Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu. *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002g). Hermeneutik ve Logosentrizm. *Hermeneutik ve Hümani-*



- ter Disiplinler* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2003). Hermeneutik. *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (der. & çev. D. Özlem: Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Gadamer, H.-G. (2008). *Hakikat ve Yöntem I* (çev. H. Arslan & İ. Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve Yöntem II* (çev. H. Arslan & İ. Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gorner, P. (2007). *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Grondin, J. (2003). *The Philosophy of Gadamer* (trans. K. Plant). Chesham: Acumen Publishing.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2002a). Dilin Doğası. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2002b). Hümanizm Üzerine Mektup. *Hümanizmin Özü* (der. & çev. A. Aydoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (çev. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. H. Arslan & B. Balkı2). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hoy, D. C. (2006). Heidegger and the Hermeneutic Turn. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C. B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ormitson, G. L. & Schrift, A. D. (2002). Hermeneutiğe Giriş. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Wachterhauser, B. R. (2002). Anlamada Tarih ve Dil. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wright, K. (2002). Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (der. & çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.



**Öz:** Scheleiermacher ve Dilthey'in hermeneutik yaklaşımlarının epistemolojik ve yöntemsel içerimini ontolojik bir temelde dönüştürme uğratan Heidegger, Varlık ve Zaman'da gerçekleştirdiği "hermeneutik döngü" aracılığıyla hermeneutiğe yeni bir düşünce deneyimi kazandırmıştır. Anlamanın epistemolojik değil ontolojik bir zemine sahip olduğunu söyleyen Heideggerci iddia, hermeneutiğin evrenselliği tezini felsefeye taşıyan Gadamer'de yankısını bulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, Gadamer, hermeneutik, hermeneutik döngü, ontoloji, gelenek.

