



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Siyaset Bilimi

**MARTIN HEIDEGGER VE TEKNOLOJİNİN
HERMENEUTİK ONTOLOJİSİ**

HOSSEIN ZAMANLOU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ankara, 2015

MARTIN HEIDEGGER VE TEKNOLOJİNİN
HERMENEUTİK ONTOLOJİSİ

HOSSEIN ZAMANLOU

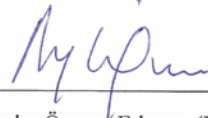
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Siyaset Bilimi

Yüksek Lisans Tezi

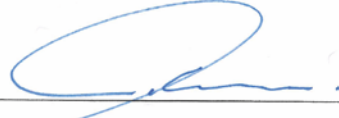
Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

Hossein Zamanlou tarafından hazırlanan "Martin Heidegger ve Teknolojinin Hermeneutik Ontolojisi" başlıklı bu çalışma, 29.06.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



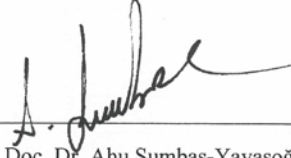
Prof. Dr. Aylın Özman-Erkman (Başkan)



Yrd. Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Aysu Kes-Erkul



Yrd. Doç. Dr. Ahu Sumbas-Yavaşoğlu



Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza Taşkale

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Berrin Koyuncu-Lorasdağı

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

2015.07.29

Hossein ZAMANLOU

....

Hakikat arayışında olan,

Bugünün dünyasında *Hikmet*'in tecellisi,

İnsan hayatı doğrultusunda *sabrı* ve *beklemeyi* iyice bilen

ve

Bunu hayatım boyunca bana öğreten

Öğretmenlerime;

Shirouyeh ve *Maliheh*'ye

....

TEŞEKKÜR

Teorik bir altyapıya sahip olmam için, beni Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümüne yönlendiren Hacettepe Uluslararası İlişkiler bölümü öğretim üyesi sayın Prof. Dr. Sencer İmer hocaya; klasik hoca-öğrenci ilişkisi anlayışını zihnimden silen Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesi sayın Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar hocaya; çalışmanın metodolojik çerçevesine katkıda bulunan sayın Doç. Dr. Hilal Onur-İnce hocaya; ders aşamalarında eğitim yöntemini kendisinden benimsediğim sayın Prof. Dr. Berrin Koyuncu-Lorasdağı hocaya; tezin konusu çerçevesinde fikirlerinden yardım aldığım Toronto Üniversitesi felsefe bölümü öğretim üyesi sayın Doç. Dr. Hossein Soroush Dabbag ve Hamburg Üniversitesi öğretim üyesi sayın Doç. Dr. Hossein Faraji hocalara; tezimi iyice inceleyen ve eksiklerini bilimsel çerçevede eleştiren jüri heyetinin değerli üyeleri, TED Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümü başkanı sayın Prof. Dr. Aylin Özman-Erkman'a; Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyeleri sayın Yrd. Doç. Dr. Aysu Kes-Erkul, sayın Yrd. Doç. Dr. Ahu Sumbas-Yavaşoğlu ve sayın Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza Taşkale hocalarıma; okumalarım üzerinde bire bir etki bırakan, yanlış konulara eğilmemi önleyen ve okumalar süresince kendim olmama izin veren, siyaset felsefesi alanında önümde yeni kapılar açan, tez yazım aşamasındaki her tür eksikliğimi merhametle ve gönülden yardım ederek düzelten, zamana dair anlayışımı aktüel bir şekilde değiştiren ve özellikle savunma sürecimin hızlanması için yardım eden değerli tez danışmanım sayın Yrd. Doç. Dr. Ruhtan Yalçın hocaya ve fikir fırtınaları içinde yakın bir yolda yürüdüğüm değerli arkadaşım sayın Fikret Baykalı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Tabii ki teşekkürlerin en büyüğü; bu yolu en baştan beri benimle birlikte yürüyen, beni yalnız bırakmayan ve anlayan, iyi ve kötü düşünsel hallerimi geçirmeye gönülle ve sabırla eşlik eden, çalışırken ve üretirken yaşam ve odaklanma koşullarını bana hazırlayan, modern fizik ve mekanik bilimleri alanındaki sorularıma yetenekli bir mühendis olarak cevap sunan ve nitelemeye hiçbir sıfatın yeterli gelmeyeceği, o olağanüstü KADIN'a; *Soheila*'yadır.

ÖZET

Zamanlou, Hossein. *Martin Heidegger ve Teknolojinin Hermeneutik Ontolojisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

Teknoloji felsefesi epistemolojik olarak çağımızın genç bilim dalları arasındadır. Martin Heidegger de bu alanın önemli kurucularından sayılmaktadır. Varlık meselesini hermeneutik-fenomenolojik bir yöntemle ele alması, Heidegger'i teknolojiye dair soruşturması üzerinde de belirleyici olmuştur. Heidegger; teknolojiyi hakikat'i bulmak ve hakikate doğru gitmek çerçevesinde bir inkişaf ve zuhur ediş olarak değerlendirir. Heidegger, potansiyel olanın aktüel bir konuma dönüşmenin simgesini Aristoteles düşüncesi üzerinden inceler. Bu çerçevede Heidegger, teknolojinin kurtarıcı bir yönü olup olmayacağı sorusunu araştırmasına dahil eder.

Heidegger, özne merkezli ve Kartezyen bilim anlayışı karşısında oldukça köklü bir eleştiri getirir. Bu noktada, hesaplayıcı aklın dünyamıza egemen olması, çağımızın temel krizi olarak değerlendirilir. Hermeneutik fenomenoloji üzerinden Heidegger, bu durumdan kurtuluşun yolunu, düşünüşte ya da bir başka ifadeyle yeni ufukların açılması imkânında bulur. Tez boyunca, Martin Heidegger'in teknoloji meselesine eğilirken öne çıkardığı hermeneutik ve ontolojik bağlam incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler

Heidegger, Teknoloji, Kriz, Fenomenoloji, Hermeneutik, Hakikat, Metafizik, Araç, Dasein

ABSTRACT

Zamanlou Hossein. *Martin Heidegger and Hermeneutic Ontology of Technology*, Master's Thesis, Ankara, 2015

Epistemologically, philosophy of technology is among the new branches of science, and Martin Heidegger is considered as one of the founders of this field of study. Heidegger has become crucial in the field of questioning technology by handling existence by using hermeneutical-phenomenological methodology. Heidegger has valued technology in order to find the truth and towards the truth like development and emergence. Drawing upon ideas of Aristotle, Heidegger examines the symbol of potentiality reflecting the possibility of becoming actual. In this condition, he enters the question that whether technology might be regarded as a matter of survival or not.

Heidegger provided a fundamental criticism against objectivity based and Cartesian understanding of science. At this point, he considers calculating reason in our world as a fundamental marker of crisis. By hermeneutic phenomenology, Heidegger has discussed the means of overcoming this situation as thinking and unconcealing of new horizons. Hermeneutical and ontological context underpinned by Martin Heidegger while enhancing technology is studied in this thesis.

Key Words

Heidegger, Technology, Crisis, Phenomenology, Hermeneutics, Truth, Metaphysics, Tool, Dasein

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1

BÖLÜM I

EPİSTEMOLOJİK ÇERÇEVE:

HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ VE ARAÇ ANALİZİ

1.1. HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ	
1.1.1. Kriz ve Fenomenoloji.....	11
1.1.2. Mevcudiyet Metafiziğinin Eleştirisi.....	30
1.1.2.1. Metafizik.....	30
1.1.2.2. Metafizik ve Hiçlik.....	34
1.1.3. Hakikat.....	48
1.2. VARLIK VE ARAÇ ANALİZİ	
1.2.1. Techne ve Aktüalite.....	59
1.2.2. Poesis ve Aletheia	66
1.2.3. Episteme ve Nedensellik.....	69
1.2.4. Teknik-Amaç ve Araçsallık.....	72

BÖLÜM II

TEKNİĞE İLİŞKİN SORUŞTURMANIN KAYNAKLARI

2.1.	DÜNYANIN GÖRÜNTÜSÜ VE TEKNOLOJİ	
2.1.1.	Teknoloji den Yeni Anlayış.....	76
2.1.2.	Modern Dünyanın Görüntüsü ve Bilgelik.....	78
2.1.3.	“Ge-Stell” ve Modernite.....	84
2.2.	TEKNİĞE İLİŞKİN SORUŞTURMA	
2.2.1.	Teknik ve Fen.....	87
2.2.2.	Teknoloji ve İnsan.....	90
2.2.3.	Tahakküm ve Anlama: Kurtarıcı Bir Güç Mümkün mü?.....	94
2.3.	KRİZİN İKİ YÜZÜ: MEKAN VE ZAMAN	
2.3.1.	Topoi ve İnşa Etme.....	98
2.3.2.	Konumlanma ve Zamansallık.....	102
2.3.3.	Düşünme ve Faillik.....	105

BÖLÜM III

HEIDEGGER’İN TEKNOLOJİ FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ VE GELECEĞİ

3.1.	HEIDEGGER’İN TEKNOLOJİ FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ	
3.1.1.	Teknoloji’nin Varoluşsal ya da Tarihsel Öncüllüğü Meselesi.....	111
3.1.2.	Heidegger ve Teknolojik Determinizm.....	116
3.2.	HEIDEGGER VE YENİ TEKNOLOJİK KRİZ	
3.2.1.	Yeni Teknoloji ve Heidegger.....	120
3.2.2.	Kriz ve Araç-Analizi.....	124
	Sonuç.....	129
	Kaynakça.....	132
	Ekler.....	146

GİRİŞ

Teknoloji ve insan ilişkisinin belki de en özgün yorumlarından birisi, 20. Yüzyılın en tartışmalı ve etkili düşünürlerinden birisi olan Martin Heidegger tarafından ortaya konulur. Fenomenoloji ve varoluşçuluğun kurucuları arasında sayılan Heidegger, modern teknolojinin yaşamımız ve düşünme biçimlerimiz üzerinde derin etkiler bıraktığını savunur. Kaldı ki, Heidegger için zamane insanı, artık dünyaya tüketilecek bir kaynak gözüyle bakmaktadır.

Bu çalışma, Martin Heidegger düşüncesinde teknik ve teknoloji kavramlarına atfedilen önemi, ontolojik özellikleri üzerinden ele almaktadır. Bu çerçevede tezde; teknoloji ve insan ilişkisi, hermeneutik ve fenomenolojik bağlamı içinde incelenmektedir. Bu açıdan, hem gündelik hayat hem de kriz öne çıkan tartışmalar olarak belirlemektedir. Heidegger, teknoloji meselesi açısından da, varlığın ve hakikatin anlamını sorgular. Bu açıdan, Heidegger, klasik ontolojiyi aşmıştır. Hermeneutik ve fenomenolojik yordamla Heidegger, varlık meselesine farklı bir açıdan yaklaşmıştır.

Heidegger'in teknoloji okuması, metafiziğin yapısökümü açısından önemlidir. Heidegger, hermeneutik ve fenomenolojik okumasıyla ve bunu ören ontolojik yaklaşımla; varlığın, modern çağın belli bir anında unutulmasına karşı çıkar. Heidegger fenomenolojisi Brentano ve Husserl'den etkilenecek kendine has bir yol çizer. Bu yol, fenomenolojide araçlarla gerçekleşir. Dolayısıyla fenomenolojinin gerçekleşme alanı olarak dilin öne çıkması da bu araçsal bağlamla ilgilidir.

Heidegger'in fenomenolojik yöntemi, felsefi prensipler ve sabitlenmiş temellere dayanmaz. Heidegger açısından bu nokta; gerçek ve aktüel(fiili) olanlaradair kesin ve mutlak ayrımlara sığınamayacağını gösterir. Heidegger'in fenomenolojisi; hem ontolojik hem de hermeneutiktir. Fenomenlerle ihata olunmuş Dasein, yapısal olarak bu yorumlara ve sorgulamalara açıktır. Dasein'in fenomenolojisiyle; şeylere doğru gitmenin amacı, yeni hakikatler keşfetmek değildir. Daha ziyade, amaç önceden tanıdıklarımızı veya dünyamızda varolanları açığa çıkartmaktır. Fenomenoloji; olaylarla, nesnelere, şeylerle meşgul olmak imkânıdır. Bu karşılaşma nasıl olur? Hangi ontolojik duruma göre, bizim ilkel ya da endişe içinde bulunma ve dünyada olma(dünya içinde olma) durumumuz, "var olan"ı anlamamıza yardım eder? Hangi temele dayanarak yorumumuz,"var olan"ların teorik anlamasından önce vuku bulur? Bir

ontolojik yorumun ilkselliği ne anlama gelmektedir? Bu sorular bağlamında diyebiliriz ki; “var olan”ın varoluş tarzına göre, her bir fenomenolojik açığa çıkış farklı olacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, Heidegger’in hermeneutik fenomenolojisi yöntemsel olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, kriz ve mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi ve hakikat meselesi ele alınacaktır. Bu noktada, techne ve aktüalite ilişkisi ile episteme ve nedensellik bağı da irdelenmektedir. Poiesis ve aletheia tartışmasının, yanı sıra teknik ve araçsallık meselesi de bu bölümün merkezi tartışmalarıdır.

İkinci bölümde, tekniğe ilişkin soruşturmanın kaynaklarına değinilmektedir. Bu çerçevede Heidegger’in dünya ve fenomenoloji tarifleri ile Gestell’in modernite ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Daha sonra bu bölümde, teknik, insan ve güç meselesine değinilmiştir. Bu bölümde son olarak, teknoloji ve kriz ilişkisi zaman ve mekân üzerinden ele alınmaktadır.

Tezin üçüncü bölümü, Heidegger’in teknoloji felsefesinin geleceği açısından taşıdığı önem üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede, kriz ve yeni teknoloji ilişkisi ve araç-analizi tartışması ele alınmaktadır. Ayrıca, teknolojinin varoluşsal öncüllüğü meselesi ile teknolojik determinizmin genel çerçevesine değinilmektedir.

Ontolojik bir araştırma, anlamının imkân kipidir ve kökü yorumda yatar. Her bir yorum ise; önceden elde bulunan, önceden görülen ve önceden algılananlarla çerçevelenir. Eğer bunlar, yorum olarak bir araştırmanın açık görevi haline gelirse; önceden farz ettiklerimizin bütünü, hermeneutik bir konum olarak, açığa çıkan her ne ise onun temel tecrübesine dayanmalıdır. Ontolojik bir yorum, böyle bir çalışmada, “var olan”ı varlık yapısına dayanarak kendi yapısından açığa çıkartmak görevini üstlenebilir. Diğer yandan, yoruma konuolan fenomenolojik özellikleriyle öne çıkar. Böyle bir yorumun ilk görevi, ontolojik araştırmaya bir temel hazırlamaktır. Heidegger, bu durumu, teknoloji bağlamında açıkça takip eder. Heidegger bu çerçeveyi; zamansallığı içinde yorumlar. Zaman ufkunda teknolojiye yaklaşmak, Heidegger felsefesinin belirleyici özelliğidir.

Bu tez, yapısal öneriler getirmeden bir dizi soruya cevap arar. Teknoloji nasıl bir ontolojik mesele olarak ele alınabilir? Heidegger’in hermeneutik fenomenoloji üzerinden ele aldığı teknoloji tanımı, sosyal ve siyasal çalışmalar açısından nasıl bir çerçeve içine dahil edilebilir? Teknoloji konusuna eğilmek, araştırmacıyı varlık ve

varoluş sorularına doğrudan yönlendirir. Bu açıdan, böyle bir araştırma, kendi araştırdığı nesne üzerinde yeni bir hakikat ortaya çıkartmadan, dünyada varolmanın oluş kipini belirlemeye yönelen Dasein ile doğrudan ilişki kurmak durumundadır. Dasein'ın varlıktan gelen anlayışı ve başkalarıyla (dünya-içinde-var-olanlar) oluşan bağları aynı zamanda bir ufuk ve açığa çıkma meselesidir. Bu ufuk, her türlü siyasal ve sosyal hali, insanların “birlikte-olma” hallerini önceden kapsar. Bu nokta, teknolojinin Heidegger düşüncesi üzerinden okunmasının, aynı zamanda, sosyal ve siyasal olanın ontolojik çerçevesine ilişkin de olduğunu gösterir.

Bugün teknolojinin hermeneutik ve fenomenolojik bir yöntemle ele alınması ve ontolojik çerçevesinin irdelenmesi zaruri hale gelmiştir. Bu zorunluluk, dünya tecrübesinin günümüzde hiç olmadığı ölçüde dönüşmüş olmasıyla da yakından ilgilidir. Mekânı kapsayan, bir varoluş kipi olan, zaman zarflarımızı dolduran böyle bir varoluşsal soruşturmaya Heidegger üzerinden eğilmek, temel bir öncelikten yola çıkar: yersizyurtsuzlaşmak. Öyle ki, yersizyurtsuzlaşmak, Heidegger düşüncesinde teknolojik bir çerçeve içine alma ile birebir alakalıdır. Bugün; şeffaflığın krizini, varlığın açığa serilmesinin önemini, yersizyurtsuzlaşmanın farklı yüzlerini, açıklık ve özelin yitimini her bir an hissetmekteyiz. Bu çalışma, teknik ve teknolojinin sözü edilen bu meselelerle ontolojik ilgisini, hermeneutik ve fenomenolojik bir çerçeve içinde araştırıp Heidegger üzerinden yorumlamayı amaçlamaktadır.

BÖLÜM I

EPISTEMOLOJİK ÇERÇEVE:

HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ VE ARAÇ ANALİZİ

1.1 HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ

1.1.1 Kriz ve Fenomenoloji

Felsefede “sorun/sorular temel ve kalıcıdır.” Sorun dediğimizde konumuzla alakalı teknolojik bir ortamın yarattığı epistemolojik sorunlardan bahsetmiyoruz. Bu sorunları bir üst düzeyinde analiz ettiğimiz meseleler bizatihi beşerin her zamanki bunalımını ortaya çıkarmaktadır. Gerçekten de geçtiğimiz yüzyılda insan hayatının, bunalımların en üst seviyeye ulaşmasının şahidiyiz. Heidegger¹’in düşünce hayatının başlangıcına dönmemiz gerekirse orada Varlık problemini görmekteyiz.

Heidegger, fenomenolojinin çizgisi devamında “*Varlık*” üzerine düşünmeye başlamış ve kendi temel ontolojisini geliştirmiştir. Sanayileşme ve modernite’nin doğurduğu sorunlar, dönemim pek çok düşünürünü etkilemiştir. Bu isimlerin en önemlilerinden Edmund Husserl, kendi metodolojisini Aşkın Fenomenoloji olarak ele almaktadır. Heidegger, “*Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*” başlıklı yazısında bu kıtadaki

¹ Martin Heidegger (1889-1976), Baden eyaletinde doğmuş, Freiburg Üniversitesinde Hıristiyan felsefesi ve Katolik İlahiyatı okumuştur, 1914 “Psikolojide Yargı Kuramı” başlıklı doktora tezini yazmış, 1923’de Marburg üniversitesinde profesör olmuştur. *Varlık ve Zaman*’ı, 1927’de temel eseri olarak yayınlamıştır, düşünce hayatının birinci dönemi bu kitaptan sonra, bir geçiş gerçekleştirerek ikinci döneme bağlanmıştır. İkinci dönem 1935 yaz mevsiminden başlanan dönem olarak geçer ve ömrünün sonuna dek sürmüştür. Birinci dönem Temel Ontoloji kavramı üzerinde kurulmuş, insan varoluş analinin varoluş analizi ile başlamıştır. Heidegger, düşüncesinin ikinci aşamasında varlık ve zaman kavramlarından uzaklaşmaya çalışmakla yeni bir aşamaya varmıştır. Ereignis, olay, hadise, vaka, kendine ait edenden bahsedip, Heidegger varlığı kasteder. Fenomenolojik-Hermeneutik analizini tam da varlığın tarihinden başlatarak oradan varlığın unutulmasına, teknoloji, sanat eseri, mukaddes olan, dil, düşünce, felsefe vesaireye varır.. Heidegger, ilk eserlerindeki Varlık (Sein) yerine 19.yy kullanım şeklini yani Seyn’ı kullanmıştır (Ahmadi, 2012b: 5). Onu derinden etkileyen isimler Edmund Husserl, Franz Brentano, Karl Braig, Emil Lask olmuşturlar (Heidegger, 2001a: 85-93). Heidegger’in düşünsel altyapısını oluşturması bakımından sadece bu beş filozofa yer vermek kuşkusuz ki yeterli değildir, zira Pre-sokratikler, Platon, Pavlus, Augustinus, Meister Eckhart, Thomas Aquinas, Suarez, Luther, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoyevski, Trakl, Rilke gibi ilahiyatçı filozof ve edebiyatçıların temellendirici etkisini göz ardı etmek mümkün değildir (Ökten, 2004: 20).

ulusların hasta ve krizde olduğuna dair söylemler geliştirir ve bu durumun ancak felsefe ve ilgili alanlardan yardım alarak aşılabileceğini vurgular (1994: 27-28).

Bu çerçevede, fenomenolojik yöntemi kullanmak Heidegger için böyle bir önem taşır. Heidegger'in varlık felsefesiyanında, Theodor Lipps'ın estetiği, Max Scheler'ın felsefi antropolojisi ve değer etiği, Nikolai Hartman'ın etiği ve Sartre'ın varoluşçu felsefesi benzer kaygılardan hareket eder.¹ Hermeneutik Fenomenolojinin ele alınması, Heidegger düşüncesinin anlaşılması için belirleyicidir. Bu vesileyle tarihsel bir çizginin devamında Kant'dan başlayarak Husserl'e ve fenomenolojikyönteme varabiliriz.²

Ontoloji, Kant'la beraber çok önemli değişimler geçirmiştir. Söz gelimi Kant'ın ontolojisi numenlerden ziyade fenomenleri³ ontolojik inceleme mevzusu olarak ele almıştır. Kant, metafiziğin imkânını araştırırken kendine has aşkın felsefesini ortaya koymuş ve bu çerçevede bilgi edinmenin ancak üç aşamada imkân bulunduğunu açıklamıştır. Bunlar: anlama kategorileri, duyuusal sezgiler ve duyuusal veriler olarak nitelendirilir. Öyle ki, Kant'da teorik akıl kendi başına dış dünya ve numenlere direkt ulaşamaz. *Zaman* ve *Mekân* apriori olarak insan için her anlama ve bilgi edinmede ön şartlardan sayılır. Bilgi edinme bu üç dinamizmin işbirliği ile oluşur. Bundan dolayı Kant düşüncesinde “numenler sezilemez, teorik akılla tanınmaz ve biz ancak fenomenler dünyasını, hislerimizle alakalı dünyayı tanıyabiliriz”. Dolayısıyla, ontolojinin konusu aslında bu fenomenler'in varlığıdır (Kant, 1982: 97-99; Rohlf, 2010).

¹ Heidegger'e göre varlık henüz tanımlanmış ve tamlığına erişmiş bir nesne değildir. Heidegger düşüncesini bu temel problem etrafında geliştirmiştir. Heidegger düalizmin varlık anlayışını yeniden yorumlayarak, onun yerine hermeneutik temelli bir varlık kuramı geliştirmiştir (Çüçen, 2003:14).

² Çağdaş düşünürlerde fenomenolojik yöntemin kullanma şekli için bkz. Uygur (2007), West (1998), Bochenski (1997). Fenomenolojik bağlamı Ahmadi, *Heidegger ve Temel Soru* adlı kitabında şöyle açıklamıştır. Büyük fenomenologlar Husserl, Scheler, Fink, Merloponi, Sartre, Levinas, Gadamer, Ricoeur ortak kanunlara dayanmadan her birisi kendi fenomenolojikyöntemini geliştirmişlerdir. Heidegger ise, temelde Husserl'in fenomenolojisinin temel hatlarını izlemiştir (Ahmadi, 2012: 160).

³ Günlük dilde duyular yoluyla gözlemlenen şey, süreç ve olay için kullanılan fenomen kavramı, Grekçe de özlere karşıt olarak, değişkenlik arz eden nesnelere için kullanılmaktaydı. Fenomen, ne kendinde şeydir, ne öz, ne de saf düşüncenin nesnesidir. Fenomen, algılanması, hatırlanması veya hayal edilmiş olması önemli olmaksızın, bilinçte (ya da bilinç deneyiminde) tezahür eden şeye işaret etmekte olup, duyuların, değişim içerisinde sunmuş olduğu nesnelere, bilinçteki değişmeyen özlerine tekabül etmektedir (Küçükalp, 2006: 178-179). Burada hafıza meselesi ve onun zihinle birebir irtibatında olması önemlidir.

Kant bir bakıma idealizme mesafeli durmakta, ancak kendi ontolojisine aşkın idealizm adını vermektedir¹. Bu ancak şeylerin mekân ve zamansal olarak açığa çıkışlarına atıfta bulunmak demektir. Yani insan,² şeylerin oluş ve varoluşsal durumlarını değil fenomenlerini bilgi edinme konusu olarak ele alır. Demek ki biz teorik olarak oluş ve varlığa erişemez durumdayız, ancak onu fenomenler üzerinden inceleyebiliriz. Bundan dolayı ontolojinin (klasik ontolojinin) konusu oluş ve varoluş ile vücut bulmak değil, fenomenlerdir (Kant, 1982: 44; Hartnak, 1968: 144).

Husserl için, dünya ve insan iç içe durumdadır ve ayrı olarak anlam taşımamaktadırlar (Dreyfus & Wrathall, 2006: 2). Husserl fenomenolojiye atıfta bulunarak bizim dünyaya ilişkin düşüncemizi değiştirmeye çalışır. Geleneksel anlamda dünya Kant'ın dediği gibi numenler kümesidir ve bu dünya insandan bağımsız düşünülmektedir. Ama Husserl dünyadan biz insanlar için bir anlama ufku ve eylem alanı olarak bahseder. O yüzden, bu dünyanın nasıl yapılması gerektiği sorusu esas meseleyi ifade eder. Bu da tecrübe edilen dünyayı vasıtasızca özel bir ontolojiye dayanarak anlamamıza neden olur. Heidegger, insani dünyanın ontolojisini belirlemeye çalışır (Beyer, 2007). Husserl, *Kriz* kitabında bu tür varlık ve dünyadan bir “Yaşam-Dünya”sı (*Life-World*) olarak bahseder. Yaşam-Dünyası, kültürel ve toplumsal manada hissi ve anlamsal bir genel ve öncül yapı oluşturmaktadır (Beyer, 2007).

Husserl, *Kriz* terimini belli bir süreç içinde kendi sözcükleri arasına yerleştirmiştir. 1930'ların ortalarında kriz, ancak temel ve özel bilimlerde tartışılıyordu. 1918-1933 arası Weimar Cumhuriyeti'nin kuruluşunu takip eden kriz, sosyal, ekonomik, kültürel etkiler doğurmuştur. Bu dönemde, kalkınma, akılcılık, modernite, materyalizm gibi kavramlara karşı geniş bir itiraz yerleşir. Matematik ve fizikçiler arasında yaygınlaşan bu dalga, kültürel ve bilimsel olarak öne çıkar. Husserl bu krizin temelini bilimin krizinde bulmuştur. Heidegger de bu açıdan, ampirizmi, pozitivistliği ve

¹ Kant transandantal idealizmini, ampirik idealizm adını verdiği görüşün bütün formlarını çürütmek için tasarlamıştır. Bu nokta zaman ve mekanla da ilgili öznel koşullarla da bağlıdır (Öktem, 2004, 44 ve 47; Kant, 1952: 24-34; Akarsu, 1963: 118-119; 121).

² Kant insanı ruhla olduğu kadar tanrı ve dünya ile ilişki içinde inceler, metafizik insanın doğasına köklenmiştir (Heidegger, 2000: 206). O, Dasein'in varlığının onun için bir konu olduğu (Heidegger, 1962a:42) görüşüyle yakınlık gösteren kişinin, ‘Ben’den daha çok bir şey olduğu; kışının öz-yaşamında temellendirildiği (Heidegger, 2000: 53) düşüncesiyle “biyolojik-liberal” beden-ruh-tin görüşünü aşmıştır. Kant ve Alman idealizmi, “Ben merkezci” bir öz bilinç içinde, “biz’e, tarihsel olana ve mutlağa bir gönderme barındıran, tamamen farklı bir biçim verir.

psikolojiyi eleştirmiştir. Heidegger, rölativist bir tarihçiliği, bir kesin bilim olarak reddetmiştir.

Husserl bilimin başarılarına karşı olumsuz yaklaşmamıştır (Husserl, 1970: 4). Ancak Husserl, bilimin sübjektiviteyi unuttuğu kanaatindedir. Husserl bilimi, insan bilincinin ürünü ve bulgusu olarak değerlendirmiştir. Eğer bilimin genişlemesi sürecinde elimize gelenleri bir hakikat olarak anlarsak, beşerin varlığı ve dünya anlamsız hale gelir. *Kriz* kitabında şöyle açıklar; “gerçek olan”la meşgul olan bilim, gerçeklerle meşgul olan insanı yaratır. Bizim temel ihtiyaçlarımızı yani anlamlılık ve beşerin varlığının anlamsızlığını karşılamayacak kadar ilerlemiş durumdayız. Böylece, Husserl bilimin genel ideası felsefeyi önemser ve Rönesans’a bu yüzden vurgu yapar. Çünkü Rönesans, Yunan insanının idealini örnek alarak, insanın özgür akla dayanan hayatının yeniden şekillenmesini ister. Bir bakıma bilim iki aşamada krizle karşılaşır. İlk başta, bilimin anlamı, bir taraftan krizinden doğan bir sorun olarak algılanır. İkinci olarak, bilimin hayat sorunlarından uzaklaşmasından tetiklenen krizden bahsedilir. Husserl felsefe ve akılcılığı aynı anlamdaki kavramlar olarak değerlendirir ve bilimden kozmopolit bir mesele olarak bahseder. (Ahmadi, 2012: 28; Rashidiyan, 2009: 544).

Husserl, Viena Hitabesinde Avrupa milletlerini saran bir hastalıktan bahseder ve aklın zayıflamasını bu durumun nedeni olarak görür. Husserl, Avrupa’yı bir coğrafya olarak değil de, bir ruh ve tin olarak değerlendirir. Bu ruhun köklerini, M.Ö 6 ve 7.yy Eski Yunan’ın teorik yaklaşımının dini ve mitosvarı yaklaşımdan ayrılmasında bulur. Avrupa bilimlerindeki krize Husserl böyle bakar. Çünkü Avrupa’nın temelini akıl yaratır ve sağlar. Akılcılık da felsefeyle eşdeğerdir. Buradaki felsefe olgu olarak insan hayatının her açısını etkileyen bir düşünce olarak değerlendirilir. Husserl, felsefenin çözülmesi ile Avrupa’nın ölümü arasında bir bağ kurar (1970: 20-30).

Husserl için “*Life-World*” bütün insani ve bilimsel telaşlara bir genel çerçeve oluşturmaktadır. Yaşam-dünya üzerinde çalışmak yeni bir bilime neden olacak kadar önemlidir (Rashidiyan, 2009: 548). Husserl için ‘Yaşam-Dünya’ kavramı çok önemli ve temel olduğu için, Bilim dünyası her özel dünya gibi bu kapsamda yer almaktadır. Husserl’in ‘Yaşam-Dünya’sı hem varoluşsal, hem de tarihsel olarak bilimden önce ve temeldir (Ihde, 1990: 38-39). Bu ayrıcalık Heidegger’de genişleyecektir. Heidegger,

böylece ontolojinin basiretlerinin (kavramalarının-önkavramların-*Vorbegriff*) temelini koymaktadır (Ihde, 1991: 19).

Hermeneutik-Fenomenoloji yöntemi bu iki ana hattın bireşiminden ortaya çıkar. Numen olmayan ve insan aklı dairesine giren fenomenler ile bütün tanımlama imkânlarını kullanarak şeyleri ve onların 'öz'lerini bilmeye giden yol fenomenolojidir. Fenomenoloji nesnelerin özüne dönmeyi amaçlar. Husserl felsefesinde fenomen (*phainomenon*) kavramı, öncelikle görünenin kendisi, yani öznel fenomen olarak 'görünüşe gelen' i nitelemek için kullanılır (Husserl, 1997: 45). Grekçe *phainomenon* ve *logos* sözcüklerinin bileşiminden oluşan *fenomenoloji*, şeylerin tezahür edebildiği değişik yolları, *fenomenleri* ve şeylerin *logosunu* vermeye yönelik bir aktivite ve bir fiil olarak önümüze zuhur etmesidir (Sokolowski, 1999: 13). Başka bir ifadeyle insani deneyim ya da deneyim alanında ortaya çıkan bütün *fenomenlerin logosu* olmaya ve söz konusu fenomenlere mümkün olduğu ölçüde kendilerini karakterize eden şeyi gösterme fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs olarak anlaşılabilir (Taminiaux, 2004: 8).

Husserl, kesin düalist yaklaşımlardan sakınma kaygısıyla ilişki kategorisini ön plana çıkararak, insan ve dünyanın, ilkin ve her şeyden önce bir ilişki olduğunu, bu ilişkisi arasında yapılabilecek bir ayrımın ise, olsa olsa mantığın düşünüm düzeyinde ikincil bir tarzda mümkün olabileceğini vurgular (Kearney, 1994: 13). Heidegger'in önemli¹ eserlerinden sayılan, *Varlık ve Zaman* da, logosu akıl yerine konuşma (gücü) olarak ve insanı 'Lagos'a sahip hayvan'²(*Zoon Logon Echon*) olarak çevirir (2000b: 25, 165).

Şeyler yalnızca var olmazlar, ayrıca ne iseler o olarak kendilerini ifşa ederler. Elimizin altında, duyularımızın yakınında kendilerini bizle beraber iskân ettirirler. Bu bağlam dikkate alındığında, fenomenoloji açısından bir yargıda bulunmak, bir kavram veya

¹ Heidegger'in önemli ve başlıca eserleri ve yazılış tarihleri şöyle sıralanabilir: Erken Yazılar 1912-1916, Aristoteles'in Fenomenolojik Yorumları 1921-1922, Fenomenolojinin Temel Sorunları 1927, Varlık ve Zaman 1927, Metafizik nedir? 1929-1930, Kant ve Metafizik problemi 1929, Holderlin'in Şiir Notları 1936-1968, Felsefe Katkıları 1936-38, Sanat Eserinin Kökeni 1935-1946, Nietzsche I ve II 1936-1946, Söylem ve Denemeler 1936-1953, Yansıma 1938-1939, Düşünme Nedir? 1951-1952, Teknik ve Dönüş 1953, Kilometre Taşları 1919-1961, Yeter Sebep İlkesi 1955-1956, Özdeşlik ve Ayrım 1955-1957, Dil Yolu 1950-1959, Huzur 1959, Düşünme Deneyimi 1910-1976, Konuşmalar ve Hayata Dair Diğer Kanıtlar 1910-1976 (Ahmadi, 2012b: 10).

² İnsan başka diğer hayvanlar gibi olmadığı için, kendi içsel özellikleri tarafından değil, varlık ve hakikate olan ilişkisi tarafından yapılmıştır: 'Metafizik, hakikatin ve varlığın özünün ve onlarla ilişkisinin insanın özünü nasıl belirledikleri hakkında hiçbir şey bilmez ve bilemez. Böylece ne hayvansal, ne de akılsal, ne beden ne ruh, ne tin, ne de tüm üçü birlikte insanın temel özünü kavramaya yetmez (Heidegger, 2000: 195).

idealin zihinde düzenlenmesine değil, dünyanın bir parçasının huzura erişini ifade eder (Sokolowski, 1999: 14). Salt görüşler var olmadığı gibi, hiç bir şeyde sadece görünüşten ibaret değildir. Görünüşler gerçektir ve varlığa aittir. Mevcudiyete gelme ve yok olma, zarifçe iç içe geçmiştir. Fenomenoloji onlar hakkında düşünmeye yardım eder (Sokolowski, 1999: 15). Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlama ayrımı yaparak yol alır (Husserl, 1997: 84).

Felsefi kariyeri boyunca, doğa bilimleri ve bilimsel aklın yayılcı eğilimlerine karşı koymaya çalışan Edmund Husserl, doğa bilimlerinin yayılcı tavrının neden olduğu bunalımı eleştirirken doğacı perspektiften oldukça farklı bir bakış açısı geliştirmeyi düşünür.¹ Temele ve yönteme ilişkin Husserl'in bu yaklaşım ve eleştirisi, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir. Husserl'e göre, "bilincin fenomenolojik bir çözümlemesi" gereklidir. Bu nedenle 'bilincin fenomenolojisini yapan' felsefe kesin bir bilimdir (Tepe, 2003: 8). Husserl, doğal tavrın ve bilimlerinin "dünyasal" yapısını, başka bir ifadeyle, bunların dogmatik yapısını vurgulamaktadır. Bu tavrın beslediği bilimsel anlayış, onun tarafından *epoche* veya "askıya alınma ile" harekete geçirilen eleştirel bir dönüşle karşılanır. Epoche bilincin özünü kavramak için onun bütün mevcut dünyasal varsayımlarını devre dışı bırakan bir eleştirelliği taşımaktadır. Bu, doğal tavrın genel savının paranteze alınmasıyla gerçekleşebilir. Fenomenolojik indirgemediği sonra bilinçte kalan saf bilinçtir (Kalaycı: 2004, 222). Fenomenolojinin kuramcısı, Husserl, aslında Hegel sistemini² eleştiriye maruz kılmasıyla yeni Kantçıların öne sürdükleri görüşlerin (bilimsel nesnellik) etkisiyle hâkim olan görüşün yarattığı tıkanıklığını çözme çabasıyla, araştırmalarında hareket noktasını şeylerden ve problemlerden alması (Husserl, 1995: 80). Kriz meselesi işte burada ortaya çıkar. Böylece, modernite ve ondan beslenen fizikalist, objektivist, natüralist ve pozitivist tutumlar hayatımızın bunalımına neden olmakla suçlanır. Husserl, bunalımı akli akıldan koparma sürecinin ürünü olarak değerlendirir. Bu kopuş ise insanlığın sonunu hazırlamaktadır. Böylece Husserl, bilimlerin krizini insanlığın

¹ Husserl doğacı perspektifi ifade etmek için "doğacı söylem" terimini benimser. Doğacı söylem doğalcılıktan beslenmektedir.

²Hegel'in sisteminde özne 'kendi -bilincinde- oluş'un en yüksek basamağında bilginin mutlak kesinliği biçiminde kendini gösterir: "Aklın koşulsuz sübjektifliği iradeye dayanan 'kendi-bilincinde-oluştur. Diğer bir deyişle: Akıl mutlak Tin'dir. Bu anlamda akıl gerçekliği olan'ın mutlak gerçekliği, varolan'ın varlığıdır." Böylece Hegel'de mutlak 'kendi-bilincinde-oluş', düşünmenin ilkesi olur (Köchler, 2010: 3).

krizi olarak değerlendirmektedir (Husserl, 1994: 21). Bu düşüncenin temelinde Brentano¹ felsefesi yatmaktadır. Tümel ve tikel unsurların Aristoteles felsefesindeki önemli yeri, Husserl için analitik açıdan belirleyicidir. Aristoteles'in bilim üzerine yaklaşımı da yani "her gündelik bilgi (*Doxa*) ile bilimsel bilgi (*Episteme*) ayrımı" Husserl açısından önem taşımıştır (Teichman, 2007: 167-168).

Husserl'deki sezgi ve bilgi edinme meselesi, ampirist yaklaşımlardan farklılaşır. Sezgi, farklı bir oluşun potansiyelini sunmaktadır, şimdiki oluşun bitmiş halini (duruşu) değil. Heidegger de Aristoteles'ten hareketle bu okumayı genişletir.² Bu yaklaşım, Husserl'in tümel ve tikel epistemolojisine yaklaşmasını sağlamıştır. Analitik felsefe ve Kantçı felsefe³ geleneğinin dışında kalmış yeni bir metodolojik yaklaşım böylece öne çıkar (Teichman, 2007: 175).

Fenomenoloji beşerin hakiki duruşunu yaşam alanı olarak mekân ilişkisinde kendine özel varoluşuna dayanarak açığa çıkartır. Redaksiyona uğrayan şeyler hep içlerindeki özlere ayırt edildikten sonra ve bu unsurlar paranteze alındığında, git gide o mutlak varlığa ve Salt 'Öz (Ben)'e yaklaşırlar. Husserl'e göre Öz, realitenin, fenomenin sınırları içerisinde gizli kalır ve görünmez (İpşiroğlu, 1939: 156). Geleneksel olarak fenomenoloji 'Öz'lere anlam verip yorumlayacaktır. İşte bu yorumlamayla elde edilen açık seçik, kesin bilgiyle, tüm bilginin olanağı, bilimlerin temelleri gösterilebilir. Bilinç, *mekân'da* yer alan, özü bakımından mekândan ayrılamaz olandır, ancak mekâna ait olan değildir (Mengüşoğlu, 1976: 16).

Nesneyi hangi tarafıyla görürsek, nesne bize kendisini o tarafıyla gösterir. Çünkü eşya, daima bir tarafından görülmek zorundadır. Bu onun mekânda 'yer' almasının zorunlu bir sonucudur. Husserl, dışarıdan verilen görümlere ontolojik bir anlam kazandırmış ve onları bireysel bilincin dışına taşımış, nesnelleştirmiş olmakla Kant'ın problemini de

¹ 19.yy sonlarında Almanya'da Trendlenburg Üniversitesi felsefe öğrencisi olarak, Aristoteles felsefesini yeniden canlandırmaya çaba göstermiştir. Ontoloji ve epistemolojiye aynı seviyede önem veren ve dil üzerinde analitik yorumlar yapan ilk düşünürlerden sayılmaktadır. Comte'un tam tersi psikolojiye inanan Brentano hakiki olan ve olmayan arasında araştırmalarını sürdürdü. Onun önemli öğrencilerinden sayılan Husserl bilinç ve onun fenomenolojikaraştırmasını hocasından etkilenerek devam etmiştir (Zaker Zadeh, 2014: 79-85).

² Fenomenolojikyaklaşımı,cdeğişimlerin felsefi hesaplayıcı anlayışı olarak değerlendirmek mümkündür (Teichman, 2007, 173).

³ Analitik felsefenin dili mantık ve kümeler teorisidir, Kant geleneği epistemolojisi ve analitik dili belli bir süreçlerin ve parçacık 'episteme'lerin tanınması ile gerçekleşmektedir (Teichman, 2007: 174).

aşmıştır. Zira ona göre, nesnelleştirme, ‘görünüm kazanmak’ demektir. Bu bilincin oluşturduğu nesnenin görünebilir olmasını sağlayan duyusal şema vasıtasıyla olmaktadır (Sözer, 1976: 62-63). Heidegger için kesin bilgi, aşkın indirgemeler konusunda ve egonun yapısına dair kesin bir şey zikretmez (Palmer, 2003: 171). Aslında Heidegger’in metodolojisi gizli olanı açığa koyar. Yorumun yorumuna değil, asıl yorumlama eylemine dayanır (Palmer, 2003: 175).

Karl Löwith, Heidegger’in çözümlenmeler ve yorumlamalarının yarattığı etkiyi kısmen “çağımızın imzası”nı taşımalarına bağlar. Bu imzayı taşırlar; çünkü başka hiçbir 20. yüzyıl düşünüründe görülmeyen bir güçle, kültürel kriz kavramını ifade ederler. Bu kavram *Varlık ve Zaman*’dan itibaren Heidegger’in tüm eserlerinde bulunabilir. Ancak, kriz fikri ancak bu yapıttan sonra bir nihilizm anlayışı (çağdaş yaşamın ve düşüncenin tam anlamıyla yabancılaşmış bir karakterde olduğu anlayışı) haline gelecek şekilde genişlemiştir. Kriz kavramı, 20. yüzyıl düşüncesinde yaygın olarak dile getirilmiştir. Bu ortak bir durumu paylaşma kaygısını yansıtır (Megill, 2008: 171-172).

Nietzsche de krizin paradigmasını “Tanrı’nın ölümü” olarak ortaya koyar. Bu kavram 19.yy düşüncesine hâkim olan ilerleme varsayımlarına karşı kullanılır. Savaştan önce ve sonra kriz kavramı hem edebiyat, hem de entelektüel ortamlarında yaygın bir söyleşiye çevrilmiştir. Artan yabancılaşma hissi, Nietzsche’nin çok tanınır hale gelmesini ve Kierkegaard, Dostoyevski ve Hölderlin gibi yazarların öne çıkmasını, kısmen de olsa açıklar (Megill, 2008: 172).

Heidegger, Kriz üzerine odaklanan isimlerden biri sayılır. Heidegger’e göre Batı uygarlığının temelindeki düşünme sistemi, nesnel, tasarımıyıcı, metafizik düşünmedir. Varlığı unutan bir düşünme olarak, Batı’nın uygarlık olarak sunduğu, bütünlüğü temele alan bir düşünmedir. Bu düşünme, varlığı unutarak insanı yersizyurtsuz kılmıştır. Dolayısıyla dünyada uygarlıkmiş gibi görünen durum, insana uzaktır (Eren, 2005:39). Kriz, zamanın sahipsizleştiği bir duruma işaret eder. Nietzsche de geçmiş ve gelecek arasındaki karşıtlığın iki yanını da kucaklar. *Varlık ve Zaman*’dan sonra Heidegger nihilizm sorununu öne taşır. Nihilizm yabancılaşmadan öte bir şeydir. Nihilizm durumu bir kriz hali içinde, tamamen sahipsizleşmiş bir şimdi içinde yaşama durumudur.

Heidegger tasvir ettiği "varoluşsal-ontolojik" durumun, önceki insanlardan ayrı olarak sadece "modern" çağın insanlarına ait olmasını iddia etmez. Heidegger'in Dasein¹'a damgasını vuran şeyin, "Varlığın kendisine yönelik sahici potansiyel"inden uzağa ve "dünya'ya" düşmek olduğu yolundaki fikri (Heidegger, 2000b: 175) tarihsel olarak yorumlanmamalıdır. Bütün Dasein'lar, tüm zamanlarda böylesi bir düşmüşlük sergiler. *Varlık ve Zaman*'dan sonraki dönemin yapıtları "geri dönme", "kökenlere dönme" metaforlarının etkisi altındadır. Heidegger tekrar eve dönmeyi savunur: daha eski düşüncelere ve daha aslı olanlara; ama kesinlikle daha sahici bir duruma dönmeyi ister (Megill, 2008: 182-183).

Heidegger, 1933'te Almanya'nın krizi en ağı biçimde tecrübe eder durumunda olduğuna inanmıştır. Bir dönem Heidegger, Nasyonal Sosyalizme de bu krizle başa çıkmak ve yüzleşmek için bir imkan olarak yaklaştı (Demirhan, 2002: 34). Heidegger, burada siyasi bir krizden yola çıkmış değildi. Siyasi krizden öte, onun krize dair öngörülerini kültür ve bilim meseleleri oluşturuyordu. Heidegger'e göre krizin asıl nedeni, bilimin özünden yani Grek kültüründe temellenen köklerinden uzaklaşmış olmasıydı. Bu nedenle, söz konusu geleneğin tinsel-tarihsel köklerine inilmesi bilimin özünün anlaşılması için de önemli görülmüştür. Aslında Heidegger, felsefe ve bilim arasındaki farkı tamamen reddetmekle kendi düşüncesinin temellerini atmıştır. Her türlü bilim, bir nevi felsefedir. Her türlü bilim felsefenin başlangıcıyla bağlantılı kalır. Bu başlangıcın hakkını verme koşuluyla özünü ondan alır. Hem "Hıristiyan-teolojik dünya yorumu", hem de "modern çağın matematiksel-teknolojik düşüncesi", krizi belirleyen iki tartışma konusudur. Heidegger için günümüz insanının varlıklar arasındaki terk edilmişliği" temeldir (Megill, 2008: 200-202).

Avrupa'nın krizi, insanlığın krizini ifade eder. Bu bağlamda, Heidegger insanın tinsel ve yaratıcı etkinliğinin gerçekleştirildiği alanı, kültürün bir parçası olarak ele alan bilimi "Reel-olanın teorisi" olarak açıklar. Heidegger *Bilim ve Düşünüm* başlıklı yazısında "bir şey peşinde uğraş gösteren bir gözleme anlamında teori olarak bilimin, reel-olana tekinsiz bir şekilde tecavüz ettiği" düşüncesine ulaşır. Reel-olan, kendisi olarak, mevcut olan/bulunan şeydir. Reel-olana tecavüz etmek ise, onu rafine etmek ve düzene sokmak

¹ Dasein: "da" ve "sein" den oluşan, iki terimin birlikteliğini içeren bir anlama sahiptir. "Da" Almanca "orada" demektir. "Sein" ise varolmak, varlık veya varoluş anlamlarına gelir. "Dasein", burada veya orada varolan varlık anlamına gelir (Çüçen, 2000: 22)..

anlamına gelir. Modern hayatta mevcut olan şey, mevcut oluşunu kendi duruşuna borçludur. Ama bilim bir teoriler kümesi olarak reel-olanın bu duruşuna kendi amaçları ve çıkarları için meydan okur. Bilim incelenen bir nesnelere dizisi içinde reel-olanı düzenlemeye işaret eder. Reel-olan bu sayede incelenen bir nesnelere bürünür. Reel-olan, böylece denetlenebilir bir mevcudiyete dönüşür. Çünkü reel-olan, kendi nesnelere içinde güvence altına alınmıştır. Bu güvence ile önce nesne alanları kurulması mümkün olur. Takip edilebilir bir nesnelere ulaştıktan sonra bilim, ölçen karakterine sahip olur (1998a: 15-28).

Heidegger'e uzanan dönemde kriz meselesi bir kaç temel bağlamda ele alınır. İlk başta, 1890-1920 arasında özellikle sanat tarzında ortaya çıkan dönüşümler, kapsayıcı bir kriz bilincini öne taşır. İkinci olarak, doğa bilimlerinde ve matematikte ortaya çıkan krizden bahsedilebilir. Üçüncü olarak ise, kentleşmenin ve bürokratikleşmenin modern hayat üzerindeki etkileri açısından öne çıkan ve sosyolojik bir boyut kazanan bir krizden bahsedilebilir. Bu bağlamda Weber, Tönnies, Nordau ve özellikle Simmel önemli isimlerdir. Dördüncü olarak, özellikle edebiyat alanında beliren yabancılaşma merkezli bir krizden bahsedilebilir. Son olarak tarihin akışına ve çoğulluğuna, ayrıca, tarihin kavranma tarzının öznelliğine dair farkındalığın yükselmesiyle birlikte gündeme gelen "tarihselliğin krizi"¹ söz konusuydu (Megill, 2008: 174).

Heidegger bu bağlamda sıkça Max Planck'in ifadesini örnek olarak gösterir: "ne ki reeldir, ölçülebilir." Bilimde neyin bilgi sayılabileceği hakkındaki karar, incelenenin nesnelere içinde verilen ölçülebilirliğe bırakılmıştır. Planck'in tespiti ölçülebilirliğe, yani hesaplamaya işaret eder. Bunun metodolojisi "tuzağa-düşürücü-güvenceye-alma" olarak bir hesap etmedir. Oysa ki, bir şeyi muhasebe² etmek onu dikkate almak ve onu bir beklenti nesnesi olarak kurmaktır (1998a: 30). Heidegger'e göre hesap etmeye dayanan ve reel olanın teorisini ifade eden modern bilim, yöntemine tanınan önceliğe bağımlıdır. Dolayısıyla bilim, nesne bölgelerini güvenceye-altına almak üzere, bu bölgeleri sınırlandırmak ve onları bölümler içerisinde yerleştirmek, yani onları bölümlenmek

¹ Buckle ve Spencer gibi 19.yy şahsiyetleri ve onlardan öncede Hegel, tarihi rasyonel bir sona doğru ilerleyen tutarlı bir süreç olarak görebildiler. Ama örneğin Dilthey için böyle bir görüşü savunmak artık mümkün ya da en azından kolay değildi (Iggers, 1968: 124-195).

² Hesap etme etkinliği olarak bilim hesaplayıcı akıldan pay alır. Hesaplayıcı akıl araçsal akıldır. Araçsal akıl yönetime indirgenmiş akıldır; parçalayıcı, analitik ve biçimseldir (Horkheimer, 1998: 55).

zorundadır. Reel-olan teorisi, zorunlu olarak şubelere ayrılmış bilimdir (Gülenç, 2010: 283; Heidegger, 1998a: 30) .

Bilim, yöntemine tanınan öncelik mevkisinden güç alır, bilimin istenci yönteminin gücünden beslenir. O halde, “bilimsel yöntemin bilim karşısında zafer kazandığı” çağımızda, bilim “düşünmez” (Heidegger, 2009: 6). Aksine, onun yerine yöntem düşünür. Bu halde yöntemin düşünmesi ne demektir? Ne tür bir düşünme imkânı olarak algılanır? Bu düşünme tasarımılamaya, soyutlamaya, açıklamaya ya da çıkarsamaya dayanır. Bu düşünme formu Batı felsefe geleneğinde düşünme üzerine düşünmenin bir sonucudur. Oysa Heidegger’e göre ilk olarak: “Düşünmek ne demektir?” sorusuna yanıt vermek gerekir.

Batı felsefesinde düşünme üzerine düşünmek, “mantık” disiplininin etkisiyle gelişmiştir. Mantık modern bilimin teknik aklının işleyiş kurallarını oluşturur. Önemli olan tek bilgi türü, yönetime dayanan teknik bilgidir (2009: 15). Bu bağlamda yöntemin düşünmesi teknik düşünme olarak adlandırılabilir. Teknik düşünmenin temel özelliği, hesaplayıcı olmasıdır. Hesaplama işlemi, özünde, gerçekliğin çözümlenmesi işlemidir. Evreni nesneleştiren düşünmedir. Onun için evren yalnızca fizik-matematiksel bir gerçeklikten ibarettir. Habermas’ın yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi olarak tanımladığı bu durumu aşabilmenin yolu Heidegger’e göre “sahici” ya da “ asli” düşünme olanağıyla açığa çıkar (Gülenç, 2010: 285). Asli düşünme denilen şey unutulmuş ve atlanmıştır. Burada sözü edilen düşünme, yöntemci, mantıksal, çıkarımcı, nedenselci düşünme ve gerçeklikten soyutlama yaparak yürütülen bir düşünme olmadığı gibi, Aydınlanmanın akılcı ve bilimci tarzı da değildir (Doğan, 1998: 12). Bu düşünme, Descartes’in “kendi bilincine sahip özne” diye evrenin merkezine koyduğu öznenin düşünmesinden de farklıdır. Heidegger için mesele, düşünmenin başka bir yöne doğru yola koyulmasıdır. Bu ise, ancak olanın çağırmasıyla gerçekleşebilir. Açıklayan düşünme, yerini, varlığın kendisini ola getiren, varlığı dinleyen düşünmeye bırakacaktır (Heidegger, 1994: 13). Temelde varlıkla yüzleşen düşünme, varlığa ait olduğu sürece varlığındır, varlığın düşünmesidir.

Heidegger’e göre modern insan “sürekli ister, hemen olsuncudur, işaret edicidir, gösterendir, işaret ettiğini elde etmek isteyendir.” Heidegger, modern insanın gücü arzularına ve sabırsız oluşuna dikkat çeker. Bu yüzden varlık sorusunu, “Varlığın

Anlamı Nedir?” şeklinde ortaya koyar. Ucu açık bir soru olarak varlığın anlamı, sonu belirgin, sınırları çizilmiş veya kapalı olmayan..bir soruşturmaya bağlıdır. Heidegger, bu açıdan Husserl’in Fenomenolojisini kullanarak, onun yöntemini başka bir düzeye taşımıştır. Başka bir ifadeyle Heidegger, Husserl’in “aşkın bilinç analizi”ni, “aşkın varlık analizi”ne dönüştürmüştür (Gülenç, 2010: 289). Diğer yandan Heidegger, Husserl’in fenomenolojikyöntemini bilincin önceliğini vurgulamak amacıyla kullandığı eleştirisini getirir. Heidegger’e göre yapılması gereken varlık sorusunun ontolojik önceliğine kulak vermektir. Heidegger’e (2008b) göre: “fenomenoloji, ontolojinin teması olarak, hem olana erişim minvali hem de onun teşhir edici belirlenim minvalidir. Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür” (28).

Heidegger’in ontolojik perspektifi, yorumlayıcı ve yenilikçi bir yöntemi açığa çıkartır. Heidegger hermeneutik fenomenolojisi sayesinde zaman, varlık, insan vs. meseleleri Husserl’in de ötesinde, farklı şekilde kavramıştır.¹ Heidegger ilk başta, ontolojik meselelere fenomenolojikolarak bakmayı öğrenmiştir (Heidegger, 1972: 78). Daha sonra, yorumlamayı bir üst yöntem, insan asaletine yakın bir tavır olarak sergilemek için Hermeneutik öne çıkartılır. Varlığın anlamının ortaya çıkarılışı, Dasein’in temel yapılarının açığa çıkarılmasıyla eşzamanlı bir faaliyettir. Bu eylemin gerçekleşmesi ontoloji, fenomenoloji ve hermeneutik’in birlikteliği sayesinde söz konusu olur. Heidegger için bu birliktelik o kadar kuvvetli ve etkilidir ki; artık felsefe, Dasein’in hermeneutiğini başlangıç noktası olarak ele alan evrensel fenomenolojikontolojiye dönüşür (Heidegger, 2008b: 39).

Hermeneutik teriminin kökü, antik Yunan’dan gelir. Aristoteles hermeneia’yi, bir lafzı diğer bir söze yüklemek, lafzın delalet ettiği nesne ile ilgili bir durumu bildirmek olarak ele alır. Buna göre, yalın olarak bir nesneye delalet eden lafzların doğruluk veya yanlışlığından söz edemeyiz. Mitolojide *Heremes* anlaşılmaz olanı, insanın anlayacağı söz kalıplarına döktüğü için, dil ve yazıyı icat etme payesi ona atfedilir (Hamilton, 1942: 33-34). Platon ise, *İon* diyalogunda tanrılarla insanlar arasındaki habercilik görevini şairlere devreder. Ancak, şairler yalnızca tanrıların bildirdiklerini yorumlarlar (Hamilton, 1985: 534).

¹ Heidegger “Fenomenoloji’de Temel meseleler” isimli 1927 tarihli Marburg derslerinde fenomenolojiyi kapsayıcı bir bağlamda ele alır. Heidegger tek yönlü, özgün ve has bir fenomenoloji tarifinden kaçınır (Heidegger, 1985: 393).

Hermeneutik, “(i) eski dilde bir manayı açığa çıkarmak, dile getirmek anlamında ‘*Şerh*’; (ii) bir sözü bir başka sözle aydınlatmak, izah etmek, tarif etmek anlamında ‘*Tefsir*’; (iii) bir sözü başka bir söze çevirmek tercüme etmek ve aslına veya bir sonuca bağlamak, döndürmek anlamında ‘*Tevil*’” olarak ifade edilir (Bilen, 2002: 23). İnsan bilgisi kaba hatlarıyla üç epistemolojik değer kategorisi içinde ele alınabilir: (i) tecrübeyle, (ii) duyularla ve (iii) akli yargılarla elde edilen bilgi. Farklı bağlamlarda hermeneutik, bir yorumlama kuramı, bir felsefe veya gerçekliğe yaklaşım tarzıdır. Aynı zamanda, yöntem ve ideoloji gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır (Dilthey, 1957: 332).

Schleiermacher anlamının sorunsallığını ilk kez evrenselleştiren düşünür olarak sayılabilir. Ona göre, bizim herhangi bir metinde tutarsızlıklar görmemiz olgusu, bizim yorumumuzun doğruluğunu belirlemez. Anlama, potansiyel olarak yanlışa hep açık olunan bir durumdur (Gülenç, 2010: 293). Haliyle, hermeneutik¹ ilkelere sadece zor zamanlarda değil; anlamının her anında ihtiyacımız vardır. Schleiermacher her türlü diyalog için geçerli olabilecek temel ararken; Dilthey anlamayı, hayatın yine hayatla karşılaştığı insani bir güç olarak görür. Ancak anlama, Dilthey’de evrensel hale getirilmemiştir. Çünkü Dilthey öncelikle bilimden ayrı ‘tarihsel’ bir anlamayı arzulamaktadır. Heidegger için ise hermeneutiğin özü, anlama ve yorumlamanın ontolojik gücüdür. Bu güç, eşyanın tabiatının yanı sıra Dasein’in kendi varlığının potansiyellerini de açmayı mümkün hale getirmektedir. Hermeneutik bu açıdan bir anlama teorisidir; ancak, anlama farklı bir biçimde (ontolojik olarak) tanımlanmıştır (Palmer, 2003: 176) .

Gadamer’e göre ise hermeneutiğin en iyi tanımı, “yazılı söz olma niteliğinden veya kültürel veya tarihsel mesafeden dolayı bize uzak düşmüş olan şeyin yeniden dile gelmesine izin vermektir” (1979: 83). Diğer bir ifadeyle: “hermeneutik, yazılan ve söylenenlerin yeniden dile gelmesini sağlama sanatı olarak tanımlanabilir” (Gadamer, 1993: 305). Habermas ise bu kavramı şöyle açıklar: “hermeneutik bir doğal dile hâkim olmayı öğrendiğimiz kadarıyla kazandığımız bir yeteneği gösterir: dilsel olarak

¹ Hermeneutik altı başlık altında toplanabilir: “ (i) kutsal metnin tefsirinin teorisi; (ii) genel filolojik metodoloji ;(iii) linguistik anlama bilimlerinin hepsi ;(iv) *Geisteswissenschaften*’ın (beşeri bilimler) metodolojik temeli; (v) varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; (vi) insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleridir (Palmer, 2003: 63).

iletilebilir manayı anlamak ve iletişimin tahrif olduğu hallerde onu anlaşılabilir kılmaktı” (Habermas, 1971a; 120).

İnsan bilimlerine dair yöntemlerin doğa bilimlerinden farklı bir epistemolojik zeminde oldukları görüşü Dilthey’de ‘*Yaşama-Anlama-İfade*’ üzerinden tasnif üzerine kurulu hermeneutik kurama; Husserl’de ise ‘*Yaşam-Dünya*’ kavramına dayanır. Heidegger için ise ‘*Yaşama*’ kavramının yerini, ‘*Varoluş*’ veya insan varoluşu (*Dasein*: orada-var-olan) alır. Heidegger’de hermeneutik kavramı insanın varoluşsal ve varlık bilimsel yapısına ait olan anlamının fenomenolojiktahlili olarak karşımıza çıkar (Heidegger, 2000b: 62). Heidegger hermeneutik yöntemi, bir ‘yorumlama’ meselesi olarak ele alır ve ‘olgusallığı’ (facticity) da kapsayacak biçimde kendi *Dasein*’imizin yorumlanmasını anlatmak için kullanır (Heidegger, 2000: 14).

Heidegger fenomenolojikyöntemi krizi aşmak veya en azından onunla yüzleşmek için bir yol olarak görür. Heidegger, fenomenolojisini varlık üzerine yeni bir sorgulama için ve ontolojiyi kapsayıcı bir çerçeve olarak kullanır. Heidegger’in temel ontoloji dediği kavram da buradan ortaya çıkar (2000b: 58-60). Ontik olanın özelliğini taşıyan insan değil de, bizzat *Dasein*’dir (Dreyfus & Wrathal, 2005: 196; Large, 2008: 8-15). *Dasein* öyle bir varlıktır ki, varoluş onun için başlı başına bir sorgulama konusu ve temel bir problematiktir. Bu sorgulama ise bizi, varlıklar üzerine değil genel anlamda bir varoluş sorgulamasına yönlendirmelidir (Heidegger, 2008a: 137-139). Sorgulamanın sonunda bilgilenmek, insani, değişen hayatının yönünü değiştirmeye sevkedecektir..

Bu noktada öngörülen iki tür bilgilenme söz konusudur. İlk olarak, ontik olanlar üzerine bilgilenme ve varlık (vücut) üzerine bilgilenmeden bahsedilebilir. İkinci olarak, birebir *Dasein*’la alakalı bir bilgilenme söz konusudur. Heidegger için ontolojik bilgilenmenin temel olması, mevcut olanların apriori tanımlanmaları çabasıyla kaynaklanmıştır (Heidegger, 1962b: 37; Mulhal, 1996: 4). Bu anlamda Heidegger Kant’ın önceliklerinde ve Husserl’in yaşam-dünya ontolojisi çerçevesinde konumlanmaz. Onun için düşünmek, marifet ve bilgi ufuklarında tefekkür etmek demektir (Dreyfus, 1991: 22). Heidegger *Dasein*’in önceliğini iki tür araştırmada tanımlamaktadır; ‘ontik olan’ üzerine araştırma ve ‘ontolojik olan’ üzerine araştırma. Tecrübî araştırmalar ontik olan üzerine yapılırken; ontolojik araştırma, ‘varlığı (vücudu) sorgulama’ya ilişkindir. Onun için kapsamlı

felsefi araştırma, mevcut olan üzerine değil varlık üzerinde yapılandır. Dolayısıyla varlığı görmekle mevcut olanın hakikati aşikâr olunur¹.

Varolan'ı araştıran bir yöntem, bu varolan'ın varolma biçiminin açıklamasını gerektirir. Açıklamayı yapmak ise fenomenolojinin işidir. Dolayısıyla varlık (Sein), görünen, karşıda duran, olan, ayırt edici olma biçimleriyle algılanan bu varolanların ardındadır. Görünmeyen, görülmeyen, meydana çıkmayan; ama görünenin, görülenin, meydana çıkanın, varolan'ın özüne ait olan, varolan'ın belirimini olanaklı kılan, geride, dipte olan, geri çekiliş içindeki örtülü boyuttur. Heidegger'in, "varlık varolan'ın içinde açığa çıktığı sırada geri çekilir" ifadesi, Heraclitus'un daha az gizemli olmayan "açığa çıkış en çok geri çekilişi sever" sözünü çağırır (Towarınickı, 2003, 16-17).

Gadamer, Heidegger'in tecrübelerimizin tarihselliği ve dilselliği, insan varoluşunun zamansallığı ve tarihselliği anlayışına dayanan evrensel hermeneutik öğretisini hem derinleştirmiş hem de genişletmiştir. Aslında Heidegger'in sorunsalını *Varlık ve Zaman* kitabında geliştirdiği bu anlama teorisi, Heidegger'in bütün düşünce sistemini oluşturan temel soru ile çok yakından ilgiliydi. Temel sorun *episteme* değil de, varlığın tamamen 'öz'üdür Heidegger için. Esas soru, klasik (metafizik söylem) ontoloji metotlarıyla cevaplanamayacak olan '*varlığın anlamı*' sorusudur. '*Varlık*' (*Sein*) herhangi bir var olandan farklı bir karaktere sahip olduğundan, kendisine özgü bir kavram sistemine ihtiyaç duyar. İşte bu noktada Heidegger, Dasein kavramından hareket eder. İnsan varlıkla (*Sein*'le) kendisini bu varlık içinde anlamlandırdığı bir anlama ilişkisi içindedir. Bu ilişki insanın varlık yapısını belirlemektedir (Heidegger, 1977a: 12).

Heidegger için insan'da varlık analizinin metodu fenomenolojidir. Buna karşın İnsanın varlık fenomenolojisinin (*Phänomenologie des Daseins*) metodu ise 'hermeneutik'dir. Heidegger felsefeyi de, '*insan varlığının hermeneutiğinden*' hareket eden '*evrensel fenomenolojikontoloji*' olarak tanımlar (1977a: 38). Bu nedenle anlama da, doğrudan kazanılan bir bilgi şekli olmayıp, tanım ve bilgiyi mümkün kılan asli bir var olma şeklidir (Heidegger, 1977a: 123). İnsan varlığının temel durumu olma özelliği, anlama ile kazanılır. İnsan varlık biçimi içerisinde kendi varlığının '*var olabileceği*' bilgisine

¹ *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bu iki düzeyli analitik soruşturmayı sürdürür. Bir taraftan mevcut olmayanların dışında varlığı analiz etmeye çalışır, diğer taraftan varlığın önceliğini mevcut olanların varlığının analizinden türetir. Böylece, temel ontoloji varlık'ların ontolojisine dayanır. Bu çerçevede kapsamlı bir değerlendirme için lütfen bkz. (Hodge, 1995: 169).

sahiptir. Bu bilgi içsel bir algılama sonucu olmayıp, daha çok, özü itibariyle anlamadan ibaret olan ‘burada olmanın’ (*das Sein des Da*) doğal bir sonucudur (Heidegger, 1977a: 144). Dasein’in günü-birlik-yaşamında¹ fiziksel ve sosyal çevreyle nasıl etkileşim içinde olduğunun izini süren fenomenolojinin asıl hedefi, Dasein’in günü-birlikliğinin kuramsal anlamda tarafsız olarak ortaya konulmasıdır (Çuçen, 2000: 209).

Heidegger, yorumlamanın ‘*plan*’, ‘*dikkat*’ ve ‘*öngörü*’ üzerine kurulduğunu özellikle belirtir. İnsan konusuna geldiğinde, insan bilgisi, her zaman Heidegger’in Ön-Anlama (*Vorverstandis; pre-understanding*) dediği şeyden başlamaktadır. İnsan bilincinin oluşumu sürekli ön-anlama içerisinde hareket etmektedir. Ön-anlama, önce dünyayla aramızdaki pratik bağlantılardan oluşan, örtük ve ortak varsayımların bütünüdür. Aslında ön-anlama insan tarihselliğini de içerir ve insan “dasein”nin varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek, yepyeni bir belirlenim yapar ve geleneğe atıfta bulunmakla insanın bu koşullar içinde şekillendiğini söyler. Heidegger bu noktada dile önem verdiği için Husserl’den ayrılır. Dil ve fenomenolojik ilişkisi insan ve önün etrafındaki fenomenlerle ve gündelik yaşamda anlam kazanır.

Gerhard Ebeling, Heidegger’in görüşlerini yansıtarak dil ile insan arasındaki ilişkiyi böyle açıklar: “bizzat kelime, hermeneutik bir fonksiyona sahiptir”. Gerçekten dilin özü ve hermeneutik fonksiyonu, gerek Heidegger’de gerekse de ilahiyatçı yeni hermeneutik akımında merkezi bir belirleyici olmuştur. Dile bu şekilde yönelmek, yine Ebeling’in ifade ettiği gibi, aslında anlamamanın ‘...dili anlamak olmayıp, dil aracılığı ile anlamak’ olduğunu gösterir (1963: 318). Konuşma anlamındaki dil, artık bir kişinin bir nesne gibi değişikliğe uğratabileceği tarzda kelimelerin nesnel varlıklarından ibaret değildir. Heidegger, hemen-el-altındaki şeyler dünyasında kendi yerini almıştır. Dil, sadece bir kişinin huzurunda bir nesne gibi bulunması sebebiyle nesnel duruma gelir. Dil insanla birlikte, hemen el-altında, şeffaf ve bağlamsal bir şey olarak bulunur. Şiirsel konuşma bile tamamen içsel olanın anlatımı olmayıp dünyanın bir çeşit paylaşımıdır. Konuşanın değil de dünyada oluşun ifşası olarak o, ne öznel ne de nesnel bir fenomendir; her ikisini de içerir; zira dünya, her ikisinden de öncedir ve onları çevrelemektedir (Palmer, 2003: 187).

¹Günü-birliktelik veya gündeliklik, Dasein’in diğer varlıklardan biri olarak sıradan varolma durumunu, olağan ve günlük durumu ifade eder.

Anlama süreç içinde açığa çıkan bir olaydır. Heidegger anlamının her şeyden önce nasıl bir ufuk içinde gerçekleştiğini ortaya koymamız gerektiğini savunur. İnsan varoluşu zamansal bir çelişkiyi de içinde taşır. Heidegger hatırlama ile ilişki kurduğu üç boyutlu zamansal bir hat düşünür. Heidegger'e için "hatırlamak aynı zamanda unutmaktır; unutmak öğrenme imkânıdır; bu imkân da şimdide tasarlanabilir". İnsan, varlığının geleceğinin belirsizliğinde; insan varlığının geçmişte olup bitmiş, tamamlanmış bir yapıda bulunmayışında; ayrıca, insanın geleceğinin her zaman için, şimdide kararlaştırılması zorunluluğunda, derin çelişkiler yatmaktadır (Bilen, 2002: 101). Ölüme-doğru-varlık olarak insan varoluşu, tam da bu zaman kavramı ilişkisinde, ölüme yaklaştığında varlığı anlamasının zaman ufkuyla alakalı olduğu kesin olarak ortaya çıkar (Bilen, 2002: 102).

Heidegger'e göre insanın kendisini dışı vurmasının temeli 'anlama'dır. Onun için dile getirme ve anlama iç içedir. Heidegger, böylece, varolan bir Dasein'in "görme, etrafına bakınma veya sırf bakmanın farklı imkânlarını geliştirecek şekilde 'orada' varlığını anlamayı" kasteder (Heidegger, 2000b: 385). Anlama karşılıklı bir eylemdir. Bugün ancak geçmişle birlikte, geçmiş de bugünle birlikte anlaşılabilir. Heidegger bu karşılıklı ilişkiyi 'hermeneutik döngü' kavramı üzerinden adlandırmaktadır (Heidegger, 2000b: 6). Buna göre, hermeneutik eylem, kendisinde bir döngü¹ içerir. Parçanın ve bütünün anlaşılması bu döngünün dikkate alınmasını gerektirir. Heidegger bu noktada tarihselliğe dikkat çeker. Bütün bu bağların kurulmasının kaynağı, insanın 'varoluşsal tarihselliği' olarak tanımlanır. İnsan toplumda var olma ihtiyacı olarak imkânları kullanır; diğer taraftan dan her tür olayla veya kişilerle olan ilgi ve bağları bu imkânları değerlendirerek kurar (Heidegger, 2000b: 434).

Heidegger için varlığı sorgulamak mevcut olanı sorgulamaktan daha öncüdür. Heidegger'in ontolojisi felsefe tarihinde gelip giden ontolojilerden farklıdır.² Diğer

¹Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bunun gibi üç döngüyü tartışır: (i) varlığın ne olduğunu öğrenmek için Dasein'in varlığını tartışmaya ihtiyacımız var. Şimdiden varlığın ne olduğunu bilmeksizin bunu nasıl yapabiliriz, (ii) Dasein'in veya bir metnin tüm yorumlarının anlaşılması ve yorumlanması ön-varsayımları için bir 'ön-yapıyı' gerektirir. Böylece o ön-varsayımlardan yoruma giden bir döngü içinde hareket eder (1962a: 7), (iii) varoluş ve gerçeklik arasındaki ayırımı anlamak için, varlığı genel olarak ayırımın 'ufku' olarak anlamaya ihtiyacımız var (Aktarılan yer: Bal, 2010: 52).

²Heidegger'de metodolojinin bu kadar farklı görünmesi/olması belki onun Nazilerle işbirliğinin nedenlerinden sayılabilir. O kendi yaşadığı ortamın has bir olay olduğunu (Nazilerin Kartezyen düşünce'den kurtulmak için günün yaygın olan yollarından liberal ve ne de salt sosyalist kanadı seçmemeleri ve hiç düşünmeden farklı yolu dolayısıyla faşizme giden yolu seçmeleri) ve asaletli

ontolojik okumalar dünyanın araçlarını ve mevcut olanları kategorik şekilde ifade eder. Heidegger'in ontolojisi ise diğer varoluşların temellerini bir varlık olarak, varoluşlarının anlamsal yönlerinde (veçhelerinde) kavramıştır¹. Heidegger, Kant gibi felsefede bir devrim yapma gayesindedir. Ama onun planı, epistemolojik değil, aslen ontolojiktir (Heidegger, 1962b: 31; Large, 2008: 1,32). Heidegger, varlığın mantıksal yapısının ötesinde bir anlamaya yönelir. Hayatın anlamı, bu noktada belirleyici olur (Dreyfus, 1991: 19-21). Heidegger, dünyayı kendisinde ortaya çıkan varlıklar, 'yanında' hissedilen, anlaşılması dünya içerisinde gerçekleşen bir şey olarak algılar. Heidegger'e göre bu durum temeldir. Dünya ve anlama, Dasein'in varlığının ontolojik oluşumunda ayrılmaz parçalardır (Heidegger, 1962c: 64). Hergün kullanılan aletler ve düşünmeden yapılan bedensel hareketlerin tamamı görünmezdir. Ancak bir 'çözülme' anında bunları fark edebilmek mümkün olur. Bu nesnelere anlamı, birbirleriyle etkileşim içerisinde olmalarından ve yapısal bütünle bağlantı içinde oluşlarından gelir. Çözülme esnasında, kısa bir an içinde nesnelere manası doğrudan dünyadan açığa çıkarak aydınlanır (Palmer, 2003: 179). Bir nesnenin bu şekilde anlaşılması ile sadece zihinsel olan anlayış birbirinden çok farklıdır. *Varlık ve Zaman*'dan bilinen bir örneği kullanırsak: "...gözümüzün önündeki bir çekiç, sadece ağırlığı olan, diğer eşyalar arasında zikredilen, başka çekiçlerle karşılaştırılan şeydir; ama kırık bir çekiç², o anda çekicinin ne olduğunu anlatır" (Heidegger, 200b: 69). Bu deneyim hermeneutik bir prensibi öne çıkarmaktadır.

Bir şeyin varlığı, dikkatsizce analitik bir gözlemde değil, dünyanın tam aktif olduğu bir ortamda ve gizlilikten birdenbire ortaya çıktığında belirli olur. Aynı şekilde anlamının yapısı, onun vasıflarının analitik bir katalogu yardımıyla değil, hatta ondan beklenen fonksiyonların tam icrası anında bile hissedilemez. Daha ziyade, belki de, düzeni bozulduğunda veya sahip olması gerekli şey yok olduğu anda kavranabilir (Palmer, 2003: 180). Hermeneutik eylem, yorumcuyu eserin ortaya çıktığı yaratıcı boşluk sınırında bırakınca, yorum, yaratıcı özelliği ile henüz söylenmeyen şeye açık olmak zorundadır. Ondan dolayı her türlü yorum, metinde belirtilen kesin formüle edişlere

sanmasını düşünmüştür. Bu yüzden zamanın siyasal davranışlarını onun kader anlayışı ile yakın bir ilişki içinde değerlendirilebilir önem kazanır.

¹Robert Brandom bakış açısı için bkz (Dreyfus & Wrathal, 2005: 215-216).

² Kırık çekiç örneği, Heidegger'in düşüncesinde anahtar temalardan birisi olarak görülür. Heidegger'de gerçeklik konusuyla irtibatlı bir çalışma için bkz. Macomber (1997).

karşı sert olmak zorundadır (Heidegger, 1962d: 181-183). Metnin kesinliğinin ötesine gitmeyi reddetmek, ancak tarihsel bir ıllkellik olarak adlandırılabilir.¹

Heidegger'deki eylem, sadece geçmişten şimdiye insanın en önemli eylemi sayılan teorik eylemle yetinmez. Heidegger, bu açıdan Platonik geleneğin ötesine geçmeyi amaçlar. Heidegger'de eylem, salt teorik bir eylem değil, Dasein'in anlamı ile ilişkiyi göstermektedir. Heidegger'in bu noktada başvurduğu önemli sorulardan biri şudur: Fenomenoloji bizim görmemize nasıl imkân sağlıyor? Eğer fenomenoloji bir fenomenin görülmesine imkan sağlamakta ise, o fenomen önceden net ve açık görülmemendir. Tanınmayan, görülmeyen ve net bir yapısı olmayan, her zaman varlık'tır. Bu varlık veya şu varlığın söz konusu oluşu değil; 'varolan'ların valık'ı burada öne çıkar. Husserl için fenomenoloji, fenomenlerin ortaya çıkışının yöntemi olarak ele alınır. Heidegger'e göre ise kuşku ve kesinlik taşımayan bir tanınma yoluna girmekle özdeşdir. Dünyadan ayrı olan bir özne veya herhangi bir konum bulunmamaktadır. Dünyadan ayrı olan insan tasavvur edilemez. Heidegger, idealizmin tezini; bu noktada, bir aşkın zihnin, özbilincin veya öz'ün (insanın kendisi) dünya dışında varoluşu ile ilişkilendirir (Ahmadı, 2012: 180-181). Bu nedenle Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, fenomenolojikbetimlemeyi tevil içinde bir yöntem olarak ele alır (Heidegger, 2000b: 61). Bu terimin ilk anlamında kast edilen, Dasein'in fenomenolojik çözümlemesidir. Böylece, fenomenoloji bir nevi hermeneutiktir. Felsefe, epistemolojinin tuzağına düşmüştür. Oysa ki, fenomenoloji ise şeylerin, konumların özüne doğru gidişini planlamakla bir kaçış yolu göstermiştir (2000b: 62-63). Fenomenoloji Dasein ile bağlantılı olduğunda, hermeneutik formunda zuhur eder ve Dasein ile ilişkili olan veya onda vuku bulan her şeyin betimlemesi de hermeneutikle gerçekleşir.

Bu betimleme için bir zemin gerekmektedir. Bu zemin ise, bir varoluş ufkuudur. Oysa Heidegger ufuk teriminin anlamını bir hissi idrak meselesi dışında kavrar. Ufuk, burada ontolojik bir mesele olarak değerlendirilmelidir. Heidegger, şeylerin, konumlarından kendilerini göstermelerinde özellikle, olduğu gibi görmekten bahseder. İkinci aşamada ufukta, onların içine dâhil meseleleri ve cevapları araştırır (Heidegger, 1985a: 5;

¹ Burada yorumun açık olması, özellikle Protestan geleneğinin içinde ve dini metinler üzerinde farklı okumalara neden olmuştur. Bu okumalar İslam'da dini reform olarak adlandırılan geleneklerin icadına neden olduğu gibi, modern dünya ile uyumlu kavramların oluşmasına ve geleneklerin kurulmasına da yol açmıştır.

Ahmadı, 2012: 184). Ufuk¹ her şeyden çok bizim ‘dünya-içinde- varolan’ durumlarımızın çoğulundan oluşmaktadır. Fenomenlerin kendilerini açığa çıkarma ve gösterme mekanizması, Aristoteles’in ve Yunanlıların düşüncesinde eskiden beri konumlanmıştır. Onlar, “varlığı ‘*aletheia*’ olarak inkişaf veya gizli olmayan öyleyse kendini gösteren, dolayısıyla açığa çıkan ve huzur’da olan” olarak anlamışlardır (Biemel, 2010: 32).

Genel olarak, Heidegger varlığın anlaşılmasına dair bir krizin altını çizer. Ufukların açılması, aynı zamanda, Heidegger tarafından altı çizilen sosyal ve siyasal dönüşümün derin izlerini anlamakla ilişkilidir. Burada, Alman düşüncesinde yerini alan kriz kavramını sosyal ve siyasal boyutları itibariyle ele almak yerinde olur. 1871’de Alman nüfusunun yüzde 5’i, yani yaklaşık olarak 100,000 ya da daha fazla kişi şehirlerde yaşarken, 1925’e gelindiğinde bu oran yüzde 27’e çıkmıştır. Bu köklü sosyal dönüşüm ve takip eden siyasal etkenler, 1920’ler Almanyasında, orta-sınıf hümanizminin iflas ettiğini ilan eden, muğlak bir biçimde tanımlanmış devrimci araçlarla, siyasal ve toplumsal bir mühendisliğe soyunan “muhafazakâr bir devrimcilik” akımının serpilmesine yol açmıştır (Klemperer, 1957: 117-188).

1.1.2 Mevcudiyet Metafiziğinin Eleştirisi

1.1.2.1 Metafizik

İnsanın “özü” ile varlığı arasındaki ilişki, her zaman tartışmalıdır. Bununla ilgili meseleler de hep metafizik üzerinden ele alınır. Gerek Platon gerekse de Aristoteles, varlığın farklı yönleri olduğuna işaret etmişlerdir. Aristoteles için varlık, bilimler aracılığıyla bilinebilir hale gelir. Metafiziğin konu alanı bizim duyumsadıklarımız, algıladıklarımız ve görüşlerimiz değil, nesnelere. Ancak, bilim şeklinde ortaya çıkan ontoloji, Varlığın gerçekte ne olduğunu ortaya koyamamaktadır. Platon ve Aristoteles

¹ Heidegger bu terimi 1919-20’lerden itibaren kullanmaya başlar. Marburg derslerinde, bizim tanıma ufkumuzdan, Yunan düşüncesinin ufkundan ve de zamansallık ufkumuzdan bahseder. 1925’de ise şöyle bir tarif yapar: zaman, bizim için varlığın anlamasındaki ufku oluşturur. Leibniz’in tersine, Heidegger ‘şeylerin dünyaya kapıları yoktur’ savındadır, dış ve iç yokluğu, her şeyi içlerinde barındırdıkları için değil belki ‘zamansalda oluş’dur. İçsel olarak “dış’ta oluşun, dünya’ya girişi’nin” olagelmesini (olay, etkinlik) kapsar. Dolayısıyla ufkun zaman’ı, bir arka plan ve her şeyin kaynağıdır, varlıktır (Ahmadı, 2012: 185).

insanı, akıl sahibi varlık olarak belirlerler. Orta çağda ise insan'ın akıl kaynağı olması yerine, Tanrı mutlak akıldır. Sonraları, Descartes ise, kesin bilgiyi bilme sürecinde elde etme savında bulunur. Descartes, sonlu ve sonsuz töz (Tanrı) ayrımı yapar dolayısıyla “tanrı hariç tüm diğer şeylerde varoluş özden ayrılmıştır” diye ekler (Descartes, 2007).

Eski Yunandan modern çağın başlangıcına kadar uzanan metafizik geleneği, görünüşün dünyasını, hissedilir dünyayı dolayısıyla duyuşsal algıların konusu olan nesnelere ele almaz. Metafizik, zamana tabi olmayı, ‘görünüş’ün ardındaki gerçekliği, değişmeyi veya bir nevi düşünülür dünyayı konu edinir. Böylelikle değişime tabi olanların temelindeki ilkelere de yönelinebilir. Şimdi zamana tabi olmayan nesnelere nasıl görürüz? Temaşa eylemi sayesinde, aracı görme (*intuitus*) mümkündür. Bu tür görme insanda varolan bir olanaktır, fakat düşünme terbiyesi ve eğitimle gerçekleştirilebilir. Bu nokta, diyalektik bir anlam taşır. Duyuları aşan nesnelere ayırt edilebilmesi ya da görülebilmesi ve bunların sağlam bilgisinin, ‘*episteme*’sinin edinilmesini bu kapsamda ele alınmalıdır.

Sonraları Derrida'nın Heidegger'den etkilenmesine de temel olacak olan söz merkezci yapısının eleştirisi önem taşır. Söz merkezci yapı, Platondan başlayarak Batı metafizik geleneğini şekillendirir. Logos'a bu nokta üzerinden öncelik verilir. Platon logosu her şeyin temelinde yatan bir *arche* olarak görür. Peki neden? Platon kendisine yeten, dolaysızlık ilişkisi içinde açığa çıkan bir doğayı vurgular. Bu da, şimdilik halindeki durumla veya ruh'la ilişkide olur (Akdeniz, 2012: 40). Metafizik sürekli olarak varlığı dile getirir. Ancak daha çok varolan'ları sorgular. Ancak en derin soru var olanlar üzerinde sorulan soru değil, varlığı sorgulamaktır. Bunu sormak için tarih boyu alıştığımız metafizik düşünceyi terk etmemiz gerekir. Geleneksel metafizik düşünce içinde bu soruyu sormak unutulmuştur. Ondan dolayı Heidegger'e göre bunu yapmak için *sıçrama* yapmak gerekir:

Soru sorma edimimiz henüz bir sıçrama değildir, bunun için insan, dönüşüme uğramak zorundadır, o halen var olanın karşısında şaşırılmış olarak durmaktadır. Bu soru sorma edimindeki sıçramanın, kendi kaynağını açacağını söylemek burada yeterli olacaktır—bu sıçrama ile birlikte, soru kendi zeminine varır. Kendi kaynağını ve o kaynağın orijinal kökenini açan, bir şeyin kendi zeminini bulan bir sıçramadan söz ediyoruz. Bu nedenle, “Neden var olanlar vardır da yok değildir?” sorusu, bütün otantik sorular için zemini açar ve biz bunun tüm soruların en temelinde olduğunu farkına varırız. (Heidegger, 2000a: 6-7)

Heidegger'e göre bu soru geniş bir alanı kapsar. Bu soru, olmuş ve olacak her şeyi, hiçbir şey olmayan her şey ve yokluğun kendisini bile kendi dairesine alır.¹ Metafizik sözcüğü ilk kez, Yunanca'da "fizik konularından sonra gelenler" anlamında kullanılır. Bu durumda, metafizik öncelikle Aristoteles'in *Phusika* kitabından sonra gelenleri kastetmektedir. Günümüze "*Metafizik*" adıyla tanınan kitapta Aristoteles "ilk felsefeden" söz eder. Bu nokta daha sonra "doğa ötesi" şeylere ilişkin olanı imleyen bir anlam kazanmıştır. Metafiziğe ilişkin önemli anlam değişikliği neredeyse ilkin Ortaçağ'da kendini göstermiştir, doğayı aşan, doğadan ayrı varolan ve doğadaki şeylerden varlık ve değer açısından üstün nitelikte varolanların araştırılması anlamını almıştır.

Aristoteles'e göre "ilk felsefe"nin konusu "varlık" ve "varlığa özü gereği ait olana niteliktir". Bu noktada insanın bilme düzeyi önemlidir (Aristoteles, 1941: 982a). Aristoteles'e göre "ilk bilim veya ilk felsefe" mutlaka gereklidir. Zira, "Aristoteles felsefesinde metafizik, varlığın form tanımlarının bilimi olarak, ontolojiyle örtüşür" (Bora, 2007: 110). Çünkü bilimler "varlığı varlık olarak ve kendi özyapısında" araştırmak niteliğinde değildir. Bilimler, varlığı parçalayarak, bu parçaların ana niteliklerini incelerler (1941: 1003a25). Ayrıca ortaçağ düşüncesine miras kalan metafizik düşünce, Plotinos üzerinden farklı anlamlar kazanmıştır. Plotinos'a göre günlük yaşayışımızda deneyimlerimiz ve duyularımız yanıltıcıdır. Var olanın yapısını, "Bir"den fişkırmayla yukarıdan aşağıya doğru oluşmuş "nous", "ruh" ve "madde" olarak açıklar. Ona göre bu sıralamada en altta duran madde neredeyse var olmama durumudur (Plotinos, 1952: 129-136). Plotinos'a göre varlık sıralamasında, doğada var olanların varlıkça alt düzeyde kaldığı savında bulunmuş ve metafizik bilim olarak, doğaüstü varlıkları araştıran olarak anlaşılmıştır. Böylelikle metafizik Aristoteles'tekinden daha farklı

¹ Oysa varlık üzerine sorgulama, düşünsel açıdan Parmenides'in öğretisi ile bir dönüm noktasına girer. Parmenides'in hareket noktası doğacı filozoflar gibi dış dünyadan değil tamamen düşüncenin kendisinden gelir. Parmenides, hakikati kavramanın tek yolunu salt düşünmeden geçmesini ileri sürmüştür. Parmenides, hareketin ve çokluğun ifadesi olan deneyi kenara atması ve yerine olduğu gibi kalıcı birliği koymak ile aslında Herakleitos'a karşı tavır sergilemiştir, çünkü Herakleitos çokluğu ve değişmeyi asıl gerçek saymıştır. Herakleitos düşüncesinde varlık ile düşünme birbirlerine bağlı olarak algılanmıştır. Gündelik insani deneyimleri ele alarak, bunlar duyularla algılanan deneyimler olarak sayılır. Onun vurgu yaptığı deneyimler, sürekli hareket içinde ve bir oluşu gerçekleştirmektedirler. Capelle'e göre Herakleitos'tan sonra ilk defa Parmenides, düşünmeyi duysal algıdan ayırmış ve duysal algının düşünme yasalarına koşulsuz boyun eğmesi gerektiğini öne sürmüştür (Capelle, 1968: 141).

anlam kazanmıştır. Bu nokta, Plotinos düşüncesinin teoloji¹ ile doğrudan ilişkili görülmesine neden olmuştur (İyi, 1999: 14) .

Daha sonraları metafizik Aydınlanma'nın da temel öncelikleri arasında yer alır. Bacon (1951), metafiziği “madde ve hareket nedenini” araştıran fizik ya da “form ve amaç nedenini” araştıran bir doğa bilimi olarak tanımlar (akt. İyi, 1999). Descartes ise “Tanrı'nın varlığını” ve “ruhun özünün” bilinmesi meselesini ”ilk felsefe” kapsamında ele alır. Descartes (1942) için, Tanrı, şeylerin “varlık nedeni” değil, “bilgi nedeni”ni ifade eder (akt. İyi, 1999). Leibniz ise metafiziği mantığa yaklaştırır. Ona göre metafizik teolojidir, cisimsel olmayan şeyler ya da Tanrı'nın sözleri ve Ruh'tur. Kant için metafizik gözlem ve deneyle yanıtlanamayan sorulara ilişkindir.² Tinsel, dinsel, gizli ve akılla anlaşılmasız şeyler de böylece metafizik konulardan sayılmaya başlanmıştır. Buna karşın özellikle Hobbes ile Locke'un neden'i ve nedenselliği yalnızca maddeyle ilgili görmeleri, metafiziğe yeni kapılar açmıştır. İngiliz deneyciliği yeniden metafiziği fizikle ilgisi üzerinden ele almış ve bilgi kuramıyla ilişkilendirmiştir. Locke metafiziği “insanın anlama yetisinin yapısı” üzerinde tarif etmiştir. Berkeley ise, hareketin nedenini “tasarımlayan bir varlığa” bağlayarak teolojik bir bağlama işaret etmiştir (İyi, 1999: 16).

Hume için metafizik epistemolojik bir çerçevede ele alınması gereken bir meseledir. Ona göre metafiziğin bilim olup olmadığını tartışmak yerine, metafizik akıl yürütmeler üzerinde düşünmek gerekir. Dolayısıyla anlaşılması çaba gerektiren “bulanık akıl yürütmeler” üzerinde durmak bu açıdan önemlidir. Sade ve kolay anlaşılacak felsefenin yanında akıl yürütmeyi de geliştirmek gerekir (Hume, 1976: 6-9). Christian Wolf ise bilgi alanında üç ana hat belirler: Tarih, Felsefe ve Matematik. Felsefeyi ise üçe ayırır; (i) Doğal teoloji, (ii) Psikoloji ve (iii) Fizik. Ayrıca o varlığı ve metafiziği ayrı alanlar olarak değerlendirir. Wolf, varolanı araştıran bilime “ontoloji” der ve ontolojiyi neredeyse Genel Kozmoloji ve “*Pneumatika*” olarak adlandırır. Pneumatika ile psikoloji ve teolojiyi kasteden Wolf, bunların ortak adını da “metafizik” olarak tarif eder. Wolf'da metafizik temel bir alan olmaktan çok, en önemli dört bilimi bir araya getiren

¹ Sonraları Thomas Aquinas, “akıllı varlıkları”, “özleri” ve “Tanrı”yı metafiziğin kapsamına sokar. Bu kapsam teoloji, şeylerin varlık nedeni'ne ilişkin olarak düşünülmektedir (akt. İyi, 1999: 14).

² Bu noktada belirleyici olan soru şudur: “Gerçeklik nedir?” (Kant, 2000: 38). Mantığın özellikle çaresiz kaldığı bu soru karşısında, metafizik tüm varlığı mantıksallaştırmak suretiyle bir yanıt oluşturmaya çalıştı (akt. Ergül, 2014: 68).

bir addır (İyi, 1990: 17). Kant için, “Bilgi’nin ayırt edici özelliği “*apriori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisi*” olmasıdır”. Bu durumda kant, metafiziği yalnızca bilgiyle ilgili bir çizgide ele alarak metafizik denebilecek bir bilimin, “sentetik a priori önermeler” den oluşması gerektiğini belirtir (Kant, 1983: 4). Kant, saf felsefeyi deneysel felsefeden ayırır. Ona göre, “öğretilerini yalnızca apriori ilkelere çıkartıp sunan saf felsefeye, anlama yetisinin belirli nesnelere yetindiği zaman metafizik” olarak ifade edilebilir.

Dilthey’e göre, insan yaşamındaki “metafizik yön” ne açıklanabilir ne de yadsınabilir. Metafizik, bilim olma yönünden tarihsellikle sınırlandırılmıştır. Oysa kişideki metafizik bilinç sınırsızdır (İyi, 1999: 19). Hegel ise bilginin formlarını incelerken Kant’dan daha farklı yaklaşır meseleye. Hegel düşüncesinde bilginin formları kadar içeriği de zihnin eseridir. Ona göre bu dünya ve bilginin konusu olan nesnelere; sonlu bireyin, insanın zihninden başka bir zihnin eseri olmalıdır, mutlak bir özne, mutlak bir zihin, akıl ya da tinin ürünüdür. Tin, Geist, İde, Mutlak, Mutlak Zihin olarak zikredilen bu tinsel varlık, tamamen bireysel ve sonlu insan ruhlarının dışındaki nesnel bir varlık halini alır. Dolayısıyla tin, Tanrı’dan başka bir şey değildir. Bu mutlak akıl dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde, rasyonel ve anlaşılır bir varlık haline gelme çabasında, olmuştur. Mutlak akıl, kendi kendisine yeten, aşkın olan, kendi kendisinin mutlak olarak bilincinde olan ve tam olarak bağımsız bir varlık olmaya çalışmaktadır. Hegel, düşünce ile varlık ve mantık ile metafiziğin aynı gerçekliğin iki farklı yüzü olduğunu söyler. Hegel, mutlak zihni dinamik bir süreç olarak ele alır. Dolayısıyla bunu insan hayatına indirdiğimizde kültür, dünya, uygarlık, varlık, mutlak zihnin adımlarından oluşan diyalektik hareketler karşımıza çıkar. Diyalektik düşünme, Hegel için esas metafiziği oluşturur. Engels için ise metafizik, “bir düşünüş biçimi” ve aynı zamanda “açıklama yöntemi”dir. Ona göre metafizik, “diyalektik yöntem”in tersine, soyutlanmış ve durağan biçimde, gerçekliği açıklama yöntemidir. Metafizik düşüncenin, diyalektik düşünme yoluyla aşılması bu nedenle kaçınılmazdır. Engels, idealizm ile beraber, diyalektik öncesi materyalizmi de metafizik bilimi olarak değerlendirir. Diyalektik, gerçekliği doğru açıklayan, metafizik ise bu yönde sürekli yanılgıya düşen ve gereksiz tartışmalara kapanıp giden bir açıklama yöntemidir (Engels, 1966: 108-109, akt. İyi, 1999). Genel olarak, Batı düşünce tarihini metafiziğin yukarıda özetlenen etkisi

üzerinden ele almak mümkündür (İyi, 1999: 9-10). Platon¹ ve Aristoteles'in metafizikle özdeşleşen argümanları oldukça geniş bir etki yaratır.

Heidegger metafiziği² felsefe tarihinde önemli bir merkezinde ele alır. Heidegger “metafizik nedir?” sorusunu felsefi araştırmanın temeline koyarak, metafiziği sorgular. Heidegger, metafizik düşünmenin aşılması savında bulunmaktadır. Heidegger açısından Varlık'la ilgilenmekten ziyade, var olanlarla muhatap olan ve varolanların neliğine ilişkin sorular soran yaklaşım, metafiziktir. Metafizik, Sokrates'ten itibaren bütün düşünce tarihi için önem taşır. Heidegger'e göre modern bilim kendisi metafizik bir söylemdir (Ahmadi, 2012b: 72).

Metafizik kendi tarihsel evriminde, Yunancadaki *Phusis*'den Roma'daki *Physica*'ya dönüşmüştür, doğa üzerinden tarif edilen “varlık” anlamından, “doğayı tanımak” anlamına geçmiştir. Oysa daha sonraları bu kavram, modern dünyaya, doğanın bilimi olarak geçiş yapar. Metafizik, “var olanlar ve doğayı tanırsak eğer, varlığın tanınmasına ihtiyacımız olmayacaktır” savı merkezinde şekillenir. Bu varlığı düşünme gereğini gösterir (Heidegger, 1959a:12-15). Latince'de ve metafizik bakış açısının ufkunda, *physica* anlamı, “*natura*'nın (doğa'nın) bilimi” anlamı olarak gelişir. Ancak *phusis*, Yunanca'da varlık anlamını öne taşıyan bir doğa tanımı ile ilişkilidir ve kökü *phuein*'de, ‘ortaya çıkış’ta, ‘büyüme’ anlamında bulunur. Oysa *natura* anlamı, *varlıktan* eser bırakmaz. Günümüzde bu bağ tamamen kopmuş hale gelir (1959a: 19). Doğa özgün bir tümel mahiyet değil de, insan'da varlığın bir ön anlamasına bağlıdır. Bu açıdan baktığımızda *phusis*, varlığın anlamsallığında özgün temeldir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu özgünlüğü hatırlatmakla, doğa'ya iki anlam atfeder: (i) var olanlarla her günkü ilişkide olan doğa, (ii) doğa bilimlerindeki teorik olarak algılanan doğa (2000b:

¹ Alain Badiou, *Etik* başlıklı kitabında, Platon'un düşünme tarzı için onun ide'lerin aşkınlığı ile değil de düşünmenin ne olduğuna dair sorusunu sormakla ilgilenen, bir Platon olduğunu savunur. Özellikle son diyaloglarında Platon, “ideler arasında içsel eklemlenme nedir?”, “düşüncenin hareketi nedir?”, “İçsel başkalık, farklılık, çıkmazlar nelerdir?” vb. soruları gündeme getirir (Badiou, 2006: 118). Bu düşünme ve sorgulama dizisi Heidegger'i de doğrudan etkilemiştir.

² Pozitif anlamda metafizik felsefi söylemin merkezi unsurları arasında yer alır. Platon, Aristoteles, Brekley, Leibniz, Spinoza, Hegel, kendi felsefi çalışmaları yanında, metafizik sistemler de oluşturmuştur. Örneğin yer ve güneş arasındaki mesafeyi ölçmek mümkünken, hatta mesafe'nin ne anlama geldiğinin tespiti bile söz konusuysen, “neden mesafe var?” diye sormak, sorumuza metafizik bir çerçeve kazandırmak olur. Negatif anlamda ise metafizik, cevabı olmayan soruların sistemi olarak geçer. Kant ve Mantıksal Pozitivistlerin 18.yy'daki metafizik eleştirileri bu kapsamda görülebilir (Ahmadi, 2012b: 71).

93). İlk anlamdaki doğa insan'ın yapıtlarını içermez. Örneğin nehirler doğadandır, ama köprü ve barajlar doğadan sayılmaz.

Heidegger'e göre, varlığın anlamı sorusu temel soru olması gerekirken, unutulmuştur. Bu soruyu yeterince soran filozoflar Antik Yunanda, Parmenides, Heraclitus ve Anaximander olmuştur. Varlık, bu düşünürlerden sonra unutulmuştur (Türkyilmaz, 2009: 6-7). Heraclitus, Parmenides ve Anaximander *phusis*'i varlığın hakikatini düşünmekle eşdeğer olarak, *aletheia* ile ilişkili anlamda kullanmıştır. Bu nedenle, ilk metafizikçiler sorgulamalarını var olanlara doğru yönetmekle, *phusis* ile *techne* (sanat, fen, yapmaktan haberdar olmak, bilerek yapma) arasında ayırım yaptılar. Platon ise, *phusis* ile *idea*'yi aynılaştırdı. Böylece, varlık meselesinin, var olanda ve zihinde yeniden yapılandırılmasına neden oldu. Böylelikle¹ *logos* var olanlara göre tümceler ve bilgilerle doldu. Hakikat ise bu önermelerin doğruluğundan ve tümcelerinin gerçeklerle örtüşmesinden oluştu. İnsan, akıl ve dile sahip bir hayvan olarak, *logos*'ta nitelendi (Ahmadi, 2012: 81).

Varlığın doğaya dönüşümünde, varlığa dair boyut yitirildi. Heidegger Metafiziğe Giriş'te, Yunanca'dan Roma'ya çevrilen ve nakledilen tüm eserler açısından bu durumu göstermektedir. Heidegger'e göre bu yitirilme düşüncenin önünü tıkadı (1959a: 10-11). Antik Yunan düşünürleri varlığı doğal süreçler üzerinden tecrübe ile edinmemişlerdi. Onlar varlığı, *poesis* olarak, yaradılış düşüncesi çerçevesinde ve kendini ortaya çıkartan bir mahiyet içinde veya *phusis* olarak algılamışlardı. Antik Yunan düşünürlerinin dili bu durumu anlatmakta hiç de eksik kalmadı. Bu düşünürler, hem şiirsel hem de felsefi bir dili kullandılar. Oysa kelimeler tecrübelerden ortaya çıktı. Antik Yunan düşünürlerinin sözleri ve yaşamları aynılık içindeydi. Bu kavramların Latince'leri ve değişen halleri ise, daha en başta içinde taşıdıkları anlamsallıktan, haliyle de 'yaşam'dan yoksundu. Heidegger, Batı düşüncesinin köksüzlüğünden bahisle, bu kopuşu² kastetmektedir (1991Cilt1: 169-170).

¹ Bazı araştırmacılar, Heidegger için bu değişimin belirleyici olduğu tespitini paylaşmaz. Bu yaklaşımlara göre, Latince anlamıyla *natura*'nın da varlık anlamında kullanılmış olduğu söylenebilir (Fontanier, 2000: 84; aktaran Ahmadi:80).

² Bu noktada, *aletheia*'nın *veritas*'a, *logos*'un *ratio*'ya, *theorein*'in *contemplati*'ye, *energeia*'nın *actualitas*'a dönüşmesi, örnek olarak sayılabilir.

Antik Yunan'dan Latince'ye geçiş Heidegger için oldukça belirleyici bir anlam kaybını ifade eder. Heidegger'e göre asıl kaybolan, varlık ile insan arasındaki birebir ilişkinin anlamıdır. Bu nokta bilimsel ve teknik açıdan daha sonraları belirleyici olur. Dilin açığa çıkartıcı kullanımı, yerini araçsal bir yaklaşıma bırakır. Teknolojik nihilizmin temelleri de aynı bağlamda öne çıkar. Böylece, gerçeklik öznenin önüne koyulur. Öznenin görevi, nesnelere yeniden görünüş atfetmekle sınırlı kalır. Bu durum ise ancak "fizik matematik"¹ ile oldu. Böylelikle varlık insanın tahakkümüne müsait bir enerji kaynağına dönüşür. Araçsal akıl ise, hesaplama görevini üstlenmiş olur. Heidegger'e göre inhitat'ın ve bu düşüşü bu noktada, yani varlığın tarihi unutulmuşunda bulmak mümkündür. Dil, metafizik bir anlama her zaman açıktır. Bunu değiştirmek mümkün müdür? Heidegger'e göre evet. Heidegger, varlığa dair soruşturmayı başlatmakla yola devam eder. Doğaya yaklaşımımızı değiştirmek, bu durumdan kurtulmamızı sağlayabilir. Heidegger bu yolda akılsal, araçsal ve hesaplayıcı düşünmeden kopmamızı ister (1999: 63).

Heidegger düşüncesinde insan'ın nasıl bir sorgulama yoluna girmesi gerektiği ve sorgulamaya başlaması için gerekenin ne olduğu önemli hususlardan sayılmaktadır. Bu nokta, düşünme-dil-varlık-insan arasındaki ilişkileri ifade eder. Düşünme Heidegger'de özgün bir insan etkinliğidir. Bir başka deyişle, eylemenin özünü ve cevherini, düşünme ile ilgisinde ortaya koyar. Eylemenin özü aslında bir "yerine getirme", "bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirme", "görülüşüne ulaştırma"dır. Varlığın özüne ait gizemli bir durum ifadesi, dil veya sözle ortaya çıkışla açıklanamaz. Dolayısıyla, yanıtı bulunamayacak olan bir gizemdir söz konusu olan. Heidegger'in düşüncesinde teknolojinin karşı konulmazlığı ve buna dair *apokaliptik*² bekleyiş, varlığın bu unutulmuş ayırımına aittir (Akdeniz, 2012: 46).

Heidegger, fenomenoloji'sinde, varlığın bir fenomen olarak, kendini ifşa etmesi ve açmasını bekler. İfşa etmeyi, açıklanışı çözen Dasein³, bir *Existre*, 'kendi dışına çıkan' olarak varlık sorusunu sorabilir (Towarıncki, 2003, 56). O, asıl soruyu hiç bir zaman

¹ Bu bağlamı açısından matematik, gerçek ve fizik çerçevesinde yerleşen, sınırsızların hesaplamasına yaklaşımdan sınırlıların etrafında dolaşıp duran bilim olarak tanımlanır.

² Kapalı, anlaşılmaz, karanlık (söz veya yazı) anlamında kullanılmaktadır.

³ Bu nokta, Marx ile Heidegger arsında Dasein konusundaki bir eyleme farkını ortaya koyar. Bu açıdan, Heidegger'in ontik ile ontolojik arasında yapmış olduğu ayırım, ontolojik olanın Dasein'in hermeneutiğinden dolayımlanmasıyla ilişkilidir (Ergül, 2014: 300).

Dasein yönünde ve Dasein'a yönelik olarak dile getirmez. Heidegger Dasein'ın varoluş tarzları içerisinde temel soruya yönelir ve varlığı sorgular. Bu açıdan önceki hümanist düşünürlerden farklı tavır sergiler. Heidegger, varlığa ilişkin olarak felsefede bulunan üç yargıdan bahseder. İlk olarak, varlık tüm kavramların temeli olarak görülür. İkinci olarak, varlık kavramı tanımlanamaz bulunur. Son olarak; varlık, kavramların en kendiliğinden anlaşılır olanı olarak tarif edilir (2008b: 2-3). Heidegger tüm önyargılara karşı çıkarak, 'Varlığın anlamı nedir sorusunu?' sorar. Ama bu soru üzerinden Heidegger, ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını da inceler (2008b: 11).

Soru sorma hali, bir şeye yönelik arayışta bulunmak, soruşturulan meseleyi muhatap olarak kabul etmekle bağlıdır. Bu sorgulama süreci içinde 'sorulup bulunmak istenen', esasen sorunun içinde gizlidir, örtülüdür. Kendini gizler ve ancak doğru sorgulama yapıldığında ortaya çıkar. Heidegger için öne çıkan temel soru varlığın anlamının ne olduğuna dairdir. Heidegger'e göre bu soru felsefenin temel disiplinlerinin oluşumunda belirleyici olmuştur. 'Varlığın anlamı nedir?' sorusu, ancak özel bir yöntemle cevaplanır. Heidegger, bu imkanı yöntemsel olarak hermeneutik-fenomenolojide bulur. Bu yaklaşımda *logosun* aracını dilsellik teşkil eder, ondan dolayı dil¹ ve varlık arasındaki ilişki temeldir: "Dil, varlığın evidir". Dolayısıyla, "düşünme varlığı düşünmektir" (Cahoone, 1996: 297-299). Ancak bu sayede, "bulutların göğün bulutları olması gibi, dil de varlığın dili olacaktır" (Cahoone, 1996: 313).

Varlık ortaya çıkışından farklı bir tarz değildir. O, sadece insana açılandır ve bu da daima sınırlıdır (Verneaux, 1994:). Heidegger Batı felsefesi² ve Husserl bağlamında bilinç karşılaştırmasına benzer şekilde, varlık ve varolan'ı kendi felsefesine yerleştirir. Fenomenoloji, Varolanlar'ın varlığının bilimidir, ontolojidir. Varlığın anlamının sorusu

¹Özellikle, Heidegger, Nietzsche ve Wittgenstein'in düşüncelerinde dil, batı düşünce tarihine yönelik eleştirilerde, ön planda yer almaktadır, öyle ki modernite'de "akıl belirleyiciliği" yerine "dilsel farklılıkların belirleyiciliği" düşüncesi gelişmektedir (Çelik, 2012: 9).

²Derrida, Heidegger'den etkilenerek metafiziğe farklı yaklaşımlar sergiler. Batti metafiziği için *Söz* çok önemlidir ve dile gelme, ses, akıl gibi üsürler, öznenin burada lığı ile bağlantılıdır. Hakikat tasarımı böyle bir mevcudiyet tasarımı ile düzenlenmiştir ve Batı metafiziği bir 'mevcudiyet metafiziği' dir. Oysa sesin önüne ve konuşmacının mevcudiyetinin karşısına *yazarın yokluğunu* koyar. Heidegger'in metafizikte gelenekselleşmiş indirgemeciliğe, yapmış olduğu eleştirinin, işte bu kökensel ayrımın unutulması ve varlığın mutlak bir bulunuş olarak saltıklaştırılmasına yönelir. Batı metafiziği varlık ile var olan arasındaki ilişkide kaçırıldığı husus nedir? bu husus ise: varlık kendini var ederken veya varlaşırken (presence), buradalaşırken dolayısıyla açığa çıkardığı ayrımı saklaması, bunun üstünü örtmesi ve gizlemesidir (Akdeniz, 2012:14).

ise öncelikle hermeneutik bir sorudur veya sorundur. Dasein ancak hermeneutik ile ele alınabilmektedir.

Varlık ve insan arasındaki bağ öncelikle düşünme tarafından gerçekleştirilir. Böyle bir gerçekleştirme ise dil ile ilişkilidir. Düşünme, Heidegger açısından, “varlığın hakikatini dile getirmek için, kendini varlığa kullanır”(Cahoone, 2008: 300). Düşünme, varlıktan olageldiği ve aynı zamanda varlığı dinlediği için varlığıdır. İnsan ve varlık arasındaki ilişkiyi bu çerçevede anlamak gerekir. Çünkü var olanlar arasında “yalnızca insan varolmaktadır”. Oysa varolanlar arasında “varolma özelliğine sahip tek varolan” olarak insana düşen ödev, düşünme etkinliğini yerine getirmektir. Dolayısıyla bu anlattığımız özelliğinden ötürü, insanın “varlığın sedasına” kulak vererek düşünmesi, “varlığın inayetini yankılandırması” ve varlıkla kendi özü arasındaki ilişkide “varlığın koruyuculuğunu üstlenmesi” gereklidir.

Heidegger’e göre var olanların deneysel araştırılmasının (bilimsel söylemin), deneye tabi tutulmayanların araştırması (metafizik konular) karşısında hiçbir öncelik ve üstünlüğü yoktur. Sonuç itibariyle modern bilimin temeli metafiziğe dayalıdır. Sorular sorulduğu zaman; soru soran bile metafizik konusu içine ve dolayısıyla var olanlar kapsamına dâhil olur ve böylece aşkınlaşır (Heidegger, 1995: 10; 1998f:82). Heidegger, değişimden önceki eserlerinde metafiziği tamamen bozmaya niyetli değildir. Ama sonradan metafiziğe kesin bir karşı çıkış söz konusu olur. *Hümanizm Üzerine Mektup*, bu açıdan önem taşır. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Dasein’in günlük kullanım dilini, problemleri açığa çıkarmak için yeterli görmemiştir. Heidegger, sonraki eserlerde metafiziğin en radikal ortaya çıkışını varlığın unutulması olarak ortaya koyar. Varlığı idea, cevher, temel, asıl sübjektivite, tecrübeden önce olan, gücün istenci olarak anladığımız için metafiziğin diliyle karşılaşmak kaçınılmazdır.

Heidegger açısından, varlığı yokluktan ayırmamız gerekir. Varlık her zaman huzurda olandır. Oysa varlığı hazır olan olarak ele almamız ve var olanı, varlığın en bütüncül, tamamlanmış zuhur şekli olarak algılamamız metafizik düşüncenin tam da kendisidir. Bu nedenle Heidegger, var olanların mahiyetini temel bir mesele olarak ele alır. Heidegger açısından metafizisyenler hep farklı şekillerde var olanları tevil edip, ruh, madde, enerji, oluş, hayat, istenç, cevher veya ebedi dönüşten bahsederler. Dahası, varlığı her tartışmadan ayrı tutup bir kenara atarlar (1998f: 232). Bu noktada dört temel

soru öne çıkar: (i) insanın mahiyeti nedir? (ii) var olanların varlığı nedir? (iii) var olanların hakikatinin cevheri nedir? (iv) insan var olanların hakikatinin anlamasına nasıl bir ölçü bulur? Metafizisyen en fazla ikinci soruda kalır. Oysa metafiziği anlamak için, metafiziği aşmamız gerekir. Heidegger ikinci ve dördüncü soruyu sormakta bir sakınca bulmaz. Dolayısıyla, bu soruları soran temel ontolojiye yönelir.

Heidegger, bu noktada, Aristoteles'in (1988) ilk felsefe bahsini öne çıkarır. Aynı şekilde Heidegger, Kant'ın da varolanların nihai temelini anlama peşinde olduğunu belirtir. Bunun içinse teolojik bir bilime ihtiyaç vardır. Ve bu da ilk felsefe olarak adlandırılır. İlk felsefe, bilimdir. Ancak bu öyle bir bilimdir ki, hissi dünyanın (*mundus sensibilis*) ötesine geçer. Kant bu noktada, metafiziği tecrübeler imkânının dışına çıkmak olarak değerlendirmiştir. Heidegger, Boomgarten'den aktararak metafiziği "tanıma bilimi" olarak algılar, oysa tanıma konularının farklı olduğunu da belirler. Heidegger, varlığı var olanlardan ayrı düşünme konusunda Aristoteles'i eleştirir (Heidegger 1982: 33-34, akt. Ahmadi, 2012b).

Varlık ve Zaman'da metafizik, geleneksel felsefi söylemin iç meselesi sayılmaktadır. Ancak, Heidegger metafiziğe dair "*Fenomenoloji'nin Temel Problemleri*" adlı eserinde, varlık meselesi ile onu ortaya koyan geleneksel ontolojileri eleştirmiştir. Heidegger, Kant'ın varlık'tan anladığını, geleneksel metafizik bağlamında eleştirir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Kant'ın zaman şemasını eleştirmiştir (2000b:45). Buna göre, insan kendi varlığının araştırılması için dış dünyayı kenara koymak durumunda kalır (250). Oysa dünya Kant için hep bir araştırma mevzusu olarak durur. Şeyler de her zaman el altında hazır olanlardır (387). Bu açıdan, Kant dünyada var olmanın anlamını tamamen anlamış ve içselleştirmiş değildir. Heidegger, Kant'ı farklı bir bağlamda ele alır (1962: 208). Buna göre, Kant'ın eserlerinde, idealizmin tıkanıklarını aşmayı görürüz. Bunlara dayanarak metafizikten yeni anlamlar çıkartabiliriz.¹ Buna göre Kant, metafizik'ten bir anlama meselesi olarak bahsetmiş ve anlama yetisinin gücünü araştırmıştır. Oysa aşkın bir *episteme*, varolanı varolan içinde araştırmaz, daha ziyade, onun *ilksel varlığını anlama imkânını* araştırır (1962: 20). Heidegger başka yerde Kant'ın numen kavramını böyle inceler. Buna göre numen, kendinde şeydir. O halde, zuhur edilişin farklı şekliyle başka bir şey değildir. Zuhur ediliş kipinin ötesinde yeni bir şey yoktur, yani,

¹ Heidegger Kant'ın düşüncesinin başlangıcını farklı bir metafiziğin başlangıcı olarak değerlendirir (Heidegger, 1962).

zuhur etmenin arkasında ve ötesinde farklı şey yoktur. Bu noktada bahsi geçebilecek temel mesele, gizli ve açığa çıkmayandır. Kant'ın numen'ı bu soruyu ortaya koyar. Ben nasıl, benim dışımda olan var olanı, benim yaratmadığım var olanı tanıyabilir ve ondan sezgi yolu ile haberdar olabilirim? (1962: 43). Bu soru bizi çaremiz olmadan sezgi ve tahayyüle yönlendirir.

Heidegger 1949 da *Metafizik nedir?* Adlı eserinin girişinde Descartes'ın Picco'ya yazdığı mektuptan alıntı yapar. Böylece, onun felsefeyi bir ağaca benzetmesini ve köklerini metafizik olarak değerlendirmesini aktarır. Ağacı ve dallarını ayakta tutan nelerdir? Bu açıdan, metafiziğin temeli nedir? Öyle gözüküyor ki, Descartes bunlara cevap aramamıştır. Oysa varlık yerine her zaman varolanlar sorgulanmıştır. Bu nedenle varlık örtülü kalmıştır (1998f: 277-278). Heidegger, değişim dönemindeki eserlerinde tarihsel yaklaşımla şu sava varmıştır: Varlık tarih boyu farklı anlamlar kazanmış ve o anlamları kaybetmiştir. Batı metafiziği, varlığı idea ve huzur anlamları içinde hep üretmiştir. Bu nedenle, düşünür, varlığı incelediği zaman, onun tarihini de incelemelidir. Bu nokta da ise metafiziği, Batı düşünce tarihinin temeli olarak görmek lazımdır (Heidegger: 1991cilt1: 202). Modern tarihin ana temalarını anlamak ve onun cevherini bilmek, örneğin teknolojinin cevherini anlamak ve incelemek, nihayetinde metafiziği çözmeye yoluna gider. Asıl mesele, bu nedenle, metafiziği aşmamızdır. İnsan'a dair yeni bir bakış ve uygarlık için yeni bir başlangıç ancak böyle mümkün olabilir.

Heidegger Kant düşüncesinin yeni bir yorumunu sergiler. Bu yorum, hem yeni-Kantçıların hem de Alman idealistlerinin yorumlarından farklı olmuştur. Heidegger, Kant açısından var olanın hem kendi tarihi, hem de imkânları içinde şekillenişini belirtir. Kant'ın meselesi, buna göre, insanı tanıma yolunda kesinliğe ulaşmak değil de, insanın cevherine dair bir soruşturma olarak serimlenir. Heidegger'e göre bu nokta, ontolojik söylem içinde yerleşmiştir. O halde, Kant'ın asıl planı epistemolojik değil de, ontolojiktir (1982: 188-235). Böylelikle hem insanı hem de metafiziği kendi felsefi düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda, örneğin sonlu olmayanların, ne düşünceye ne metafiziğe, ne de felsefeye ihtiyaçları vardır. Sonlu olanlar için ise metafiziğe ihtiyaç vardır. Zaman ve düşünsel imkânlarımızın sınırları bu durumu belirler. Bu durumda, aşkın olarak nesnelere el altında hazır görmek belirleyici bir haldir. Heidegger böylece, iki tür metafizikten söz eder. Birincisi, ontoloji öncesi metafiziktir. Bu, tecrübe edimlerimizde ve var olanları anlamamızda bize yardım eder.

Bu tür bir aşkın anlayış nadiren bize açıktır. İkincisi ise; ontolojik metafizik, yani filozofun aşkın olandan ve varlık'tan çıkarsadığı betimleme olarak geçer (Ahmadi, 2012: 93). Bu iki metafizik şekli de ontik bakıştan farklıdır.

Heidegger'e göre, başlangıcı Platon ve Aristoteles'te kadar giden "teknik düşünüş" ten sıyrılıp yeniden özlü düşünmeye dönmek zordur. Ancak bu yönde çaba harcamak da mutlaka gereklidir. Düşünmenin özünden uzaklaşıp *techne*'ye dönüşmesinin başlangıcı çok eskiye dayandığına göre, onu yeniden başlatmak için çok çaba sarf etmek gerekir. Heidegger'e göre, o dönemde düşünmenin *techne* olma özelliğiyle ele alınması ve bilmenin 'teorik' bir etkinlik sayılması, düşünmeyi bir *techne* meselesi olmaktan kurtarmaz. Böyle bir etkinlikten söz etmek, felsefenin bilimler karşısında ayakta kalmasını sağlayabilmek için önem taşır (İyi, 1999:30). Heidegger 1938, Nietzsche üzerine verdiği bir derste şöyle bir uyarıda bulunur:

Bugün varolan, varlığı her zamankinden de fazla tehdit ediyor. Gözümüzün önünde oluşan görülmemiş dönemecin ne yöne gittiğine hala, hiç aldırış edilmese de "matematiksel doğa Tasarısı"nın dünya çapında yayılımı, teknikleşmiş bilimlerin modern dünyanın felsefesi haline gelmiş yalınkat dilinin genel kabulü göz önüne alındığında insanı gelecekte nelerin beklediği daha iyi kestirilebiliyor (Akt. Towarinki, 2003:26).

Modern dünyanın felsefesini farklı bir düşünce yoluna itmek, onun eski yapısına eleştiriler getirmek, ancak bunu yapı bozuma maruz bırakmakla olur. Heidegger de belli bir yöntemsellikte bu işe koyulur. Bu açıdan, Dasein'in varlığının yorumlaması olarak hermeneutik, varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğidir. Ancak yöntemsel olarak değerlendirdiğimizde bu yorum, ilk başta, bir olanaklık veya imkan meselesidir. Bilim ise bu yaklaşımda ancak teknik anlamda bir düşünmeye bağlanır (2008b:31-38). Hesaplayıcı, bilen, sonuca varan düşünme geleneği bu noktada ayırd edilmelidir. Varlık nedir sorusu, klasik betimlemelerden daha farklı bir şekilde Heidegger'de açığa çıkar. Bu çerçevede, 'olanın, olan olarak düşünülmesi', metafizik geleneğinin adıdır. Bu nokta, sonraları, teknoloji meselesinin epistemolojik ya da ontolojik çerçevesi açısından olduğu kadar etik, siyasal ve toplumsal bağlamı açısından da belirleyici olacaktır.

Heidegger için Varlık metafizik düşünmeden geri çekilme olarak açıklanmaktadır (Valllega, 2003: 56). Varlık, metafizik düşünme içinde hakikatin yitimi değildir. Heidegger açısından, metafizik düşünme, varlığı dile getirmektir. Heidegger'de, Olan'ın çeşitli açıklamalarını arayan metafizik düşünme, bir tözsellik düşüncesi içinde gelişir

(1994: 8). Olanın varlığı metafizik düşünümde bir özdeşlik ilişkisinde görünür. Oysa, Heidegger’de olanın olan olarak ele alınması ve olanın aynılaştırılması, nesne ve ona ilişkin düşünce ile çerçevenir. Bilim ise bu konumda, olana yönelik bir araştırma olarak ortaya çıkar, ilkelerini belirler ve sonuçta bu ilkelerin ışığında varolanı sabitler (durağanlaştırır). Heidegger, bilimi olana yönelik bir yorum olarak değerlendirir. Ona göre metafizik ontoloji ve teoloji üzerinde yükselir ve onto-teoloji ile de ilişkilendirir (1997: 39). Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçiş, metafiziğin görevidir.

Heidegger’de Bilim, belli bir yol içinde var olan her şeyin bize sunulmasıdır. Aslında bu yol çok belirleyici bir yoldur. Real-olanın teorisi, bilimdir (1998e:14). Heidegger metafiziğin *onto-teolojik* süreci bir tamamlanmış olan kurgusu, bitmiş bir yol olarak görmez. Teknolojik düşünmenin ardındaki metafiziği de böylece kavramaktadır:

Nasıl canlılar tasarımını, biyoloji diyerek adlandırırıyorsak, tekniğin özünün egemenliği altındaki var olanı sergileme ve biçimleme yoluna da teknoloji diyebiliriz. Bu deyişin, atom çağı metafiziğini betimlemede kullanılmasında hiçbir sakınca yok, metafizikten metafiziğin özüne atılan geri adım teknolojiden ve çağın teknolojik betimleniş ve yorumlanışından yola çıkılarak, çağcıl tekniğin ilk elde düşünülmesi gereken özüne atılan adımdır (1994: 37).

Heidegger metafiziğin geleneksel çizgisinde geçirdiği yolun temelini ve köklerini, Yunan felsefesinde arar. Varlığın unutulmuşluğunun kopuş noktasını, Parmenides’ten Platon’a geçiş olarak değerlendirir. Platon’un hareket noktası, dış dünyadan değil düşünmeden başlar. Hakikatin kavranması, salt düşünmeden geçtiği takdirde mümkün olur. Varlık ve düşünme ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. Parmenides ise gerçekliği ve hakikati ebedi istemirli bir “bir” olarak ele alır (Capelle, 1968: 141). Bu ikili olan ilişkide gerçekleşir. Düşünme-varlık ilişkisindeki geleneksel yorum, modern çağda özne-nesne durumuna dönüşür. Rasyonalizm ve Ampirizmin temellerini oluşturan bu söylem, belli bir hiyerarşi içinde Batı metafiziğini oluşturacaktır (Heidegger, 2000a: 145). Dolayısıyla nesne, öznenin bir tasarımı olmuş ve varlık ise öznel bir gerçeklik olarak düşünülüp ortaya çıkmıştır.

Platon kendi düşüncesi içinde varlığı ‘olan’dan ayırmıştır. Zamandan bağımsız olarak, onu, kendi anlamından arındırmıştır. Böylece, Plato varlığın hakikatini bir bilgi kuramı

formuna yani doğruluk¹ öğretisine indirgemıştır (1998b: 181). Sonraları, modern bilim doğruluktan son bir hakikat anlayışını çıkarmakla, metafiziğin son haline gelir. Yaşam alanının her bir yönü bilimle alakalı olduğundan, sanayi, sanat, eğitim, siyaset ve her şey bu metafizik anlayışla temellenir ve böylece kesinleşir. Yunan düşüncesindeki bilim anlayışında bu kesinlik görülmemektedir. Çünkü, orada insan nesneye sahip değildir (Genç, 2008: 3).

1.1.2.2 Metafizik ve Hiçlik

Metafizik nedir? Metafizik söylem içinde *yokluk*'u araştırırken, tamamen düşüncemizin ve istidlal akışının dışına çıkarız. Bu durum, modern bilimin yöntemselliğine karşıdır. Bilim bir özel ilişki (*Bezung*) ile varolanlara ve dünyaya bağlanır. Her bilimsel eylemin ve projenin içinde bizim özel yaklaşımımız (*Haltung*) nesnelere ve şeylerin ortaya çıkışına imkan sağlamaktadır. Oysa modern bilim, kendi metafiziksel temellerinde bir varolanı betimlediğinde insanı, bilen ve tanıyan özne olarak merkeze alır.

İnsan, nesnelere ilişkide olduğu zaman onlar için tanınma ve ortaya çıkış imkânı sunar. Dolayısıyla bu ilişki bir huzura gelme veya huzurda bulunma ilişkisidir. Masadan bahiste; masanın burada olmasından, huzurda oluşundan bahsedebiliriz. Gecenin huzurda bulunmasında da, gündüzün yok olmasından yola çıkarız. Dolayısıyla bu istidlallerde biz bir nevi *değilleme* ve yokluk (hiçlik, konu edinmeme durumu) ile karşı karşıya geliriz. Dasein da, sürekli *olarak kanıtlanması gereken bir durum* ile karşı karşıyadır. Bu durum, Heidegger'e göre temel tecrübeden (*Graunderfahrung*) imkân bulur. Ancak, bu temel tecrübe yokluk'un bir var olan gibi var olmasından değil de, yokluk'un yok olmasından gelir. Çünkü yokluk, 'yok' eder². Burada yokluk, temel bir tecrübe olarak 'endişe, tedirginlik' hali olarak öne çıkar (Heidegger, 2012b: 121-122).

¹ Heidegger'de açıklık; açıklık olarak hakikat (truth), gelenek içerisinde salt yargının doğruluğu, nesnesine uygunluğu (correctness) olarak yorumlanmıştır. Burada öne çıkan nokta, nesneye ilişkin tasarım ve nesnenin kendisi arasındaki uygunluktur (1998b: 188). Heidegger hakikatin gizli kalmış ve açığa çıkmış olmakla ilgili olduğunu ileri sürer. O tasarım ve nesnesi arasındaki uygunluk ilişkisinin öne çıkmasını, Batı metafiziğinin en temel yanıtlarından sayar ve Platon'u bu temelin kuruluşunda etkili bulur.

² Analitik felsefe geleneğinden gelen düşünürler bu noktada temel bir itirazı öne taşırlar. Yokluk meselesi kesinlik olarak mantığın Carnap açısından ele alınışında kırılmalı bir noktaya işaret eder (Carnap, 1978:

Kant'daki numen-fenomen ayrımı, Heidegger'e göre bir dış-görünüş yanılığsından ibarettir. Heidegger'in terminolojisinde hiçlik, fenomenin ötesindedir. Hatta varlık, hiçliktir. Fenomen bir şeyin kendi kendisini göstermesidir. Fenomen, fenomenolojikanlamda, "kendini gösteren"dir; haliyle de, neredeyse 'varolan'ın varlığı demektir. Heidegger'e göre ontolojinin mümkün kılınması sadece fenomenoloji ile olur (Gürsül, 2013: 41). Bu nedenle, Heidegger varlığın unutulmuşunun temellerine dönerek, metafizik-ontoloji tarihini *destruktiona* uğratar ve varlığı hermeneutik-fenomenolojikbir yöntemle yeniden ele alır. Onun düşüncesinde metafiziği aşmak, değinilmeyen konulara değinmektir. Dolayısıyla gizli kalanı açığa çıkarmak, önce hiç kavramıyla yüzleşmekle olanaklıdır. Bu olanak da zaman çerçevesinde gerçekleşir. Sonlu olan ve sonlu olmayan arasındaki fark, ölüme doğru gitme durumu ve bunun farkındalığı dolayısıyla zaman anlayışında kanıtlanmıştır. Varlığın zamansallığı, bu açıdan, varlık ile hiçliğin buluşma noktasıdır.

Heidegger özne nesne ikiliğinin bu bağlamda aşılmasını fenomenolojikyöntemle öngörür. Bu ise ancak gerçek anlama ile gerçekleşir. Ona göre bilimler bugüne dek hep açıklama yoluyla varlığın neliğini cevaplamaya çalışsalar bile, asıl mesele varlığın anlamını anlamaktır. O Dasein'in (orada varlığın) ruh halini ortaya koyan varoluş tarzına 'fırlatılmışlık' der. Bu hal onun yazgısıdır ve Dasein kendisini dünya içinde fırlatılmış olarak bulur (Gürsül, 2013: 42). Heidegger'e göre her ne kadar varlıksız varolan, varolansız da varlık düşünülemezse de; varlık, varolanın bir özelliği veya niteliği olarak sayılmaz. Heidegger, 1920'lerin sonlarında, 'nesnelci' bilim ve teknolojinin ve bunların teknik örgütlenişinin, üniversitelerde temel sorunun unutulması ile ilgili olduğunu savunur. Temel sorulardan birisi Varlık (das Sein) ve onun öteki yüzü olan Hiçlik (das Nichts) üzerine yapılan sorgulamadır (Nalbantoğlu, 2006: 394). Bu iki soru arasında modern teknoloji ve bilimin özellikle kaçındığı ise, hiçlik sorusudur.

Heidegger "bilim hiçlik hakkında hiç bir şey bilmek istemez" savında bulunur (1994: 27). Bu açıdan, tüm varolanlardan tamamıyla başka ve farklı olan varlık, hiçlikle bir araya geldiğinde, varolan olmayandır. Fakat bu hiç, özünü varlık olarak sürdürür (Heidegger, 1994: 49). Metafizik düşünce ise varlığı kaybetmiş, gerçekliğin anlamını

23-25; Philips, 1998). Bu nokta, tam da Heidegger'in ve hatta metafizik ve pozitivist yaklaşımları eleştiren Wittgenstein'in (2000) yaklaşımlarında parantez içine alınan bir durumu açığa serer.

varlık olmayanda, dolayısıyla da hiçlik olarak bulmuştur. Oysa hiçin varlığının neresine ait olduğunu düşünmemiştir.

Metafizik Nedir adlı eserinde hiçin soruşturmasını yapar. Burada, “niçin hep varolan vardır da hiç yoktur” sorusu öne çıkar. Düşünmenin ilk adımını metafizik olarak kabul edersek, metafizik düşünüşte “varolan olmayan ve varlığın kendisi olarak anlaşılan hiçin unutulmuş” olduğunu söyleyebiliriz (2002b: 24). Hiç’i varolandan farklı olduğu için nasıl bir anlayış içinde anlamalıyız? Heidegger’e göre hiç, hiç eder. Mantıksal olarak baktığımızda hep bir şeyi düşünmekte olan klasik metafizik ve neredeyse şimdiye kadar sahip olduğumuz en özgün düşünmek kipimiz, hiç’i düşündüğünde kendine aykırı olan bir davranış sergiler. Dolayısıyla mantıksal süreçte, hiçi kökünden kavramak için aracımız anlama yetisi ve yolumuz düşünmedir. Peki bu çerçevede, hiç’i nasıl nesne leştirmek mümkündür? Bu soru kapsamında hiç, bize neredeyse yasaklanmış olur.

Heidegger düşüncesinde hiç’i salt bir “değilleme” veya “inkâr etme” olarak anlama yetisine indirgemek zordur. Çünkü hiç değillemeden daha köklüdür. Değilleme, hiç’in bir alt kategorisine yerleşir. Anlama yetisi olarak değilleme’nin imkanı ve anlamının özü, hiç’e bağlıdır. Eğer herhangi bir şekilde hiç’i sorgulamak istersek, o önceden bizim bilinç ve anlamsallık kavrayışımıza verilmiş olmalıdır (2002b: 31). Anlama yetisinin iktidarı, burada bir şekilde yıkılmaktadır. Evet bütün varolanlar için geçerli olan, hiçe bağlı olmak, kökensel düzen anlamında hiçin alt kategorisinde bulunmaktır. Dolayısıyla bu durum anlama yetisi için de geçerlidir. Öyleyse Dasein varlık’a, zaman’a ve hiçe kökensel olarak bağlı¹ olduğu için, bu fenomenlerin alt kategorisinde yerleştiğini söyleyebiliriz (Heidegger, 2002b: 35-40).

Metafizik *physis*’ten öteyi, varolanların ötesini araştırmak anlamına geldiğinde, hiçe işaret etmektedir. Hiçi soruşturmak etrafında oluşan düşüncelerde, varlığı varolan olarak düşünmek ve onun ötesine geçmek önemli hususlardandır. Heidegger’e göre her metafizik sorunu, iki özelliği taşımalıdır: (i) hem metafiziğin tamamını, (ii) hem de soruyu soran Dasein’i kapsamalıdır. Dolayısıyla bu sorgulamada, insanın soru içine

¹ Var-olma (Da-Sein) hiç ile özsel bir ilişkiye işaret eder. Varolan, hiçte bütünlüğünde bulunur ve değillenir. Hiç insanın Dasein olarak kendi-olmasının, var-olma’sının olanağıdır. Var-olma özü itibarıyla hiçin içinde olmaya işaret eder. Hiçin içinde olmak ise Dasein’in özgür olmasını sağlar çünkü hiçin içinde açıklık vardır ve açıklıkta özgürlük vardır (Taşkın, 2013: 64).

alınmasını öngörmelidir. Oysa, Heidegger açısından da varlık ve hiçlik hakkındaki¹ sorular, metafizik mahiyet taşımaktadır (2002b: 40-45).

Varlık ya da açığa çıkmanın kendisi düşünülebilir değildir. Heidegger bu konuda erken Yunan düşünürlerinden esinlenerek kendi anlayışını ortaya koyar. Ona göre, açığa çıkan varlığın kendisinin alanında her ne var ise, ‘olanlar’ın tanımlanma bağlamının ötesine geçerek açılırlar. Heidegger bu alanın düşünülmesinin, her türlü varolan şeyden önce geldiğini belirtir. Burada belirleyici olan; başlangıcından teknolojik kökenine kadar geniş bir alana yayılan ve uzun yıllar boyunca düşüncenin temel yönlendiricisi olan metafiziktir. Diğer yandan Heidegger, açığa çıkmanın kökensel anlamı ve açığa çıkma ile açığa çıkarıcı arasındaki ayrımın unutulması önerir (2003a: 90).

Varlığı varolan olarak tanımak, filozoflar tarafından ontolojik farkları inkâr etmek demektir. Heidegger değişimden sonra bu tarihi çizgiyi, o büyük yanlışın yapılmasının tarihi olarak, değerlendirir. Hegel ve Nietzsche gibi bazı düşünürler, varlığı, varolan olarak değil de ‘oluş’la karşılaşmışlardır. Bu karşılaştırma için öne çıkan nedenler ise şöyledir: “eğer varlık her zaman bir hazır olan, mevcut olan olursa, oluş ile çekişmekte ve zıtlıkta bulunur”. Heidegger, *Nietzsche* kitabında bunu ontolojik farklılığın inkârı olarak değerlendirir (Ahmadi, 2012: 224).

Metafizik Nedir adlı eserinde Heidegger, varlık ve hiçlik’i sorgular. Burada Heidegger, aşkın olana değinirken, felsefesinin ontoloji olarak kalmasını önerir. Hiç’e yönelik sorgulama, *Varlık ve Zaman*’da Dasein’in sorgulamasına kaşılık gelir. Bu iki türden sorgulama, varlığın hakikati üzerine düşünmeyi geçişi sağlamaktadır. Her ikisi de onun temel ontolojisi ile ilişkili sayılmaktadır. Burada ilk adım olarak düşünme ele alınır. “Metafizik nedir?” sorusunu Heidegger, varlığın hakikatini açığa çıkarma meselesinin tam ortasına yerleştirir. Heidegger için kesinleyici, yüklemel, tanımsal ve sınıflamacı Batılı metafizik söylemi ile nihilizm üzerinden tarif edilen hayat üzerindeki rasyonel-teknolojik efendilik istenci arasında süreklilik vardır. Kartezyen *ergo*’da istençli egemenliğin bütünsel bir programı mevcuttur. Metafizik kanıt ve sistemleştirme

¹ Heidegger, Hegel’deki “Saf Varlık ve Saf Hiç aynıdır” tümcesini bir nevi başka bir yönden doğrular. Varlık ve hiçlik belirsizlik ve dolaysızlıklarında, üst üste geldikleri için birbirlerine ait değildirler. Belki varlık özünü sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini hiçe bırakan varolmanın akışında kendini açığa çıkardığından, birbirlerine aittirler (Taşkın, 2013: 66).

teknikleri bizi, ‘varlık sorusunu düşünmekten’ ve düşüncelerimizi hayatı soruşturma tınlamasına¹ dönüştürmekten alıkoyar (Heidegger, 2003a: 91-92).

1.1.3 Hakikat

Heidegger’de Varlığın hakikati, Descartes’ın meşhur ağaç ve köksellik tasviri üzerinden tarif edilebilir. Metafizik’ten beslenen felsefe, dolayısıyla felsefe ağacının kökü olarak metafizik bu açıdan önem taşır. Felsefe ağacında, varlık hakikattir. Metafizik ise var olanda takılır kalır ve varlık olarak varlığa yönelmez. Ağaçtaki kök olarak metafizik, güçlerini dallara ve gövdeye yönlendirir. Kök ne kadar toprak unsuruna bağlı olursa da yine de ağaca aittir (Heidegger, 2002a: 8). Metafizik, varlık ve felsefe arasında bir köprü oluşturmaktadır. Metafiziği kapsayan felsefe aslında varlığı kapsamaz hale gelir ve böylece varlık ona açılır. Tarih boyunca metafizik için, Anaximander’den Nietzsche’ye, varlığın hakikati örtük kalmıştır. Metafizik, varlığın hakikati hakkındaki soruyu sormaz. Çünkü metafizik, varlığı sadece var olanı, varolan olarak tasarımladığında düşünür. Metafizik, varolanı düşünme biçimiyle; bilmeden, varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmaktadır (2002a: 11-12).

Heidegger’e göre Parmenides’te düşünmenin anlamını yanlış anlamak, felsefe tarihinde köklü bir etkiye neden olmuştur. Heidegger, terimlerin köklerine indiğimizde farklı anlamları çıkarmakla bu yanlış anlamayı çözebileceğimizi öngörür. Böylece, Heidegger “düşünce ve varlık aynı şeydir” önermesindeki anlamı şöyle dile getirir. Düşünce; kavramak, kabul etmek, onaylamak, bir şeyin o şey olmasına izin vermek veya varlığa gelmesine tanıklık etmektir (2000a: 146). Varlık ile düşünmenin örtüşmesinin nedeni birlik düşüncesinde saklıdır. Heidegger burada, eşitlik biçiminde farklı olmama durumu formunda bir aynılığı kastetmez. Dolayısıyla o karşıt olanların ve farklı konumlarda bulunanların birliğinden bahseder (2000a: 147).

Yunancada varlık ilk baştan *physis* ile anılmaktaydı. Zamanla anlamı tahrif edilen *physis*, doğa ile sınırlandı. Heidegger ise *physisi* varlık olarak ele almayı önerdi. Böyle bir varlık anlayışı, açığa çıkma ve anlama olarak ortaya konulur (148). Anlama ise insanı ortaya çıkartır. Çünkü o varlığa aittir ve insan olma bu varlık sürecine dahildir.

¹ Tınlama, soru ve varlık arasındaki ayrımı hatırlatmak için kullanılır.

İnsanı varlık'dan ayrı bir töz olarak görmek, varlık üzerinde deneyimlerimizi yanlış bir yola yönlendirir. Heidegger'in varlığın unutuluşundan kastettiği, işte bu yâdsımadır. Heidegger “düşünme ve varlık aynı şeydir” önermesini, “düşünme (kavrayış veya anlayış) ve varlık karşılıklı olarak birbirine aittir” ile değiştirmekle, düşünme ve varlığa farklı anlamlar kazandırmıştır (2000a: 154). Düşünmenin farklı anlamları barındıran bir özelliği Plato ve Aristoteles'de *Logos* ile ortaya çıkar. Logos ise yargı, akıl, tanım, kavram, sebep ile ilinti olarak ele alınır. Bir şeyi görünür kılmak da, logosun anlamlarından sayılmaktadır. Dolayısıyla görünür kılınanın bizatihi kendisi anlamına gelen *legomenon* (*hupokkeimenon*'u kasteder) söz ve mevcut *zemin* ilişkisini öne çıkarır. Burada *ratio*, zemin ve akıl anlamında, neredeyse bir şeyle *ilişkilenmişlik* ile anlamsallığa ulaşır. Oysa ki ilişki ve bağıntı anlamını kazanan logos, içindeki anlam dünyasını göstermemektedir (Anlı, 2009: 92). Bu dizilime dayanarak, *physis* ile *logos* birlikteliğini düşünürsek ve bu birlikteliği tözsel olarak ele alırsak, onca açılım imkânı içinde, varlığın tek bir açılımının olduğunu ortaya çıkartırız. Geleneksel metafizik bunu yapmaktadır. Bu yaklaşım, tek bir söylemin olduğunu söyler. Heidegger *physis* ve *logos* arasındaki bağlantıyı kökensel olarak kabul eder. Böylece, varlığı bir nevi açılma olarak, *physis* biçiminde değerlendirir (2000a: 130). Heidegger'e göre *logous*, toplayıcı etkinliği açısından değil, yaratıcı bir '*bir araya getirme*' özelliği olarak önemli sayılmaktadır. Batı metafiziğinin eleştirisindeki kilit nokta böylece oluşmaktadır (Akt. Sümer, 2011: 150).

Ön anlayışlarımız bizi sürekli sonsuz anlayışlar dairesine sokar. Kant, hakikat sorusuna temel bilimcilerin meselesi olarak yaklaşır. Kant düşüncesinin kilit noktası, sorunun soruluşuna daırdır. Heidegger de bu noktada, Kant'a yakın olduğunu düşünür. O da bu hakikat sorusunun önemine değinir. Ama Kant, aynı Descartes gibi hakikate dâhil geleneksel metafizik hükmü kabullenir. Gerçek olan için söylenen tümce ve önerme ile gerçek arasındaki tatbikin ve örtüşmenin olmasını hakikat olarak algılar. Oysa hakikat; düşüncelerde, düşüncenin söyleme geldiği dilde ve tümcelerde aranmalıdır. Hakikat kendinde görünecek bir şey değildir. Genel anlamda hakikat, bilinecek bir şey değildir (Kant, 1984: 139). Heidegger'e göre, Kant'ın temel yaklaşımı yeni ufuklar açmışsa da, temel olarak antik Yunan düşüncesi sınırları içerisinde kalmıştır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da hakikatin tanımı açısından üç noktayı önemli görür: (i) yargı ve ifade olarak hakikat, (ii) yargı ile nesnesi arasındaki mutabakat, (iii)

Aristotelyen yaklaşım dolayısıyla hem yargı hem mutabakat¹ olarak ele alınan hakikat. Dasein bu tasavvurların içinde önemli role sahiptir. Oysa Heidegger onun eksistensiye anlamını *Varlık ve Zaman*'da böyle belirtir: “dasein hakikat içinde vardır” (2008b: 225). Dasein için hakikat yolunda varoluş, dört aşamaya aittir: (i) açılanmışlık; ihtimam-göstermeklik, dünya-içindeki var olanlarla beraber var olma, (ii) fırlatılmışlık, (iii) tasarım; dolayısıyla kendi varlık imkânına yönelen açılmalı varoluş, (iv) düşkünlük; varlık imkânlarının tasarımı olarak anlama ve neredeyse kendini burada kaybetmişlik. Bunlara ilaveten Heidegger şu cümleyi de ekler: ‘Dasein hakikatsizlik içinde vardır’. Dasein, açılanmış olduğu takdirde kapalı da olmaktadır (2008b: 234). Bu savlardan dolayı hakikati hep var olanlardan çekip çıkarmak gerekir. Heidegger’e göre var olanlar, mahfuzluğun, korunmalığın içinden sökülüp alınır. Onca hakikat fenomeninin eksistensiye-ontolojik yorumu iki anlamı öne çıkarır, (i) Dasein’in açılanmışlığı ve (ii) onun hem hakikatte hem hakikatsizlikte oluşu (2008b: 235). Hakikatin var olabilmesi Heidegger’e göre, Dasein’in var olmasıyla mümkündür. Hakikat var olduğu müddetçe Dasein onunla asli bir ilişki ve irtibat içindedir. Hakikat olduğu müddetçe; varlık, ‘var’ olabilmektedir (242). Varlık ile hakikat arasında anlama aracı olan Dasein en üst işlevselliği yüklenmektedir. Dasein’in varlığı, dasein’sal olmayan varolanları karakterize etmesine dayanarak ve varlık hallerine göre (el-altında olmalık, mevcut-oluş, gerçeklik) tehdit altındadır da.

Örtülü olmayan, Yunanca sözcüğü olan *aletheia*, hakikat anlamına gelmektedir. *Alethes* hakiki anlamına gelirken, *aletheuion* doğru söylemek ve sadık olmak anlamına gelir (Heidegger, 2001: 29). Bu sözcüğün kökü, *Lethin*’e varır. Bu da kaçmak, gizli kalmak olarak geçer. *Lehte*² Yunan edebiyatında hep unutmak anlamında kullanılmış ama asıl anlamı yine gizli kalmak olmuştur. Yunanca da ‘a’ ‘değilleme’de bulunma anlamına gelir. Bu nedenle, *a-letheia* gizli kalmayan ve unutulmayan olarak Heidegger düşüncesinde temel taşlardan sayılmaktadır. Aristoteles için *aletheia* hakikat anlamında geçer. Bu da felsefenin *hakikat bilimi* olarak adlandırılmasına yol açar (Aristoteles, 1974: 108). Bu sözcük *Varlık ve Zaman*’da varlığın ‘örtülü-olmama’sı veya açılanması, şeyleri unutulmuşluktan kurtarıp gizlilikten açıklığa kavuşturmak anlamında ele alınır

¹ Heidegger’e göre mutabakat’ın (örtüşmenin) minvallerinden biri de eşitliktir (2008b: 230).

² Öyle bir akan çay ki ondan geçtiğinde var olanlar olum ve yokluk yurduna ayak basıp ve unutuluyorlardı (Ahmadi, 2012b: 52).

(2000b: 262) Açığa çıkma, hakikate kavuşmanın temel ögesidir (Heidegger, 1999: 237). Heidegger ilk yazılarından itibaren, hep *entdenkea*'dan, hicap'ı kenara çekmekten ve açığa çıkarmaktan bahseder. Ancak, Heidegger için gizleme de büyük önem taşır. Onun için hakikat bir zihinsel, dilsel yargı ve hükümler kümesi değildir. Dünya da bir bütün olarak, kendi bütünlüğünde gizli değildir¹. Tanımlamalarımız, önermelerimiz ve söylemlerimiz içsel duygular ile birebir alakalıdır. Doğru olanların varoluş tarzlarının hakikati; düşünceler ve yargılarda değil, dünya ve var olanlardadır.

Heidegger var olanların açığa çıkışlarından bahseder. Var olanlar, kendi içlerinde örtülü olmayanlardır. Onları tümcelerle ve önermelerle beyan etmek imkânsızdır. Olaylar ve var onları bizim için gizli olanlardır. Ama biz kendi çabamızla o perdeleri bir kenara atmaya düşünürüz. Dasein hakikat olmayanda ve gizlilikte yaşar. Fırlatılmış ve dünyaya düşmüş Dasein, şeyleri yanlış yorumlar. Hakikat olmayan, hakikatin gizli halidir. Burada gizli kalan da varlıktır (2000b: 33;319). *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, hakikati yalnızca açıklık değil, açılımın ve şeylerin açıklığının imkânı olarak ele alır. Plato'nun mağara alegorisinin tam tersine Aristoteles'teki anlamını kullanarak, hakikati salt ışık olarak görmez. Onun düşüncesinde hakikat açıklığın yarı gölgesinde durmaktadır. Platonun ideası da buradan kaynaklanır. Bir şey, salt ışık altında olur ve hakikati ortaya çıkar. *Idein*, görmek anlamıyla bakış ve var olanın örtüşmesini sağlamaktadır. Bu nedenle de, var olanın varlığını unutmaktadır. (Heidegger, 1999: 231; 1991 cilt1: 4-171). Yunanca'da *homoiosis* olan örtüşme, Latince *adequatio*, eşitleyici anlamına dönüşmüştür. Dolayısıyla, gerçek yaşam alanı ile açıklık, inkâr edilebilir ve hakikat² yeniden görünüşe veya *represent*'e dönüşür.

¹ Dünyadan kastettiği konum üzerinden Heidegger, ister istemez metafiziğe yönelmektedir. Heidegger bu dünyaya özne gözünden bakmak istemez, ama yine de onun düşüncesindeki metafiziği aşma çelişkisi, kendisini burada göstermektedir. Dasein ister istemez kendi bütünlüğünde gizli olmayan dünyayı, özne gözüyle anlar. Burada Heidegger'in kastettiği, içindeki var olanlar hariç bir dünyadır.

² Arapça'da hakikatin kökünde hak kelimesi yatmaktadır, 'Ben'in dışında gerçek olan ve var olan, bizim ona ilişkin anlayış ve idrakimiz bile o gerçek ve nesnellik ile örtüşendir, oysa hak hem dışsal gerçeklik için ve hem bir doğru olan önerme için de kullanılır. Oysa ' yer güneşin etrafına dolaşır' dediğimizde hakiki bir söz ve yer küresinin hareketinin hakikat olduğu doğrultusunda konuşmuşuz. Almanca hakiki ve hakikat(wahr, Wahrheit) iki anlamda kullanılır: hakiki olan, asıl olan demek(örneğin gerçek altın ve sahte altın) ve doğru yargı ve söylem yerine kullanan hakikat(örneğin elimde bir altın olduğunda benim şöyle bir söylentim olur: elimdeki sikke altındır). Hakiki olan bir çok kültürde ikinci anlamda kullanılmaktadır. Ama bu altın'ın varlığının hakikatine hiçbir ilişkisi yoktur, biz böyle yaklaşım ile onu bilemeyiz (Ahmadi, 2012b: 53)

Tümceler, önermeler, yargılar, hükümler, ifadeler ve cümleler onları yorumlamaksızın, hakiki ve doğru sanmamaksızın, hakikatin gerçek konumunu (yeri, *Satz*) göstermezler. İfadeler hakikatin mekânı ve konumu değildir. Tersine, hakikat ifadelerin mekânıdır (akt. Ahmadi, 2012b: 54). Bu nedenlere dayanarak hakikati sezgisel bilincimizle aramalıyız. Düşüncemizde hakikat, ifade ve yargının yaradılışına yardım edendir. Ama duruma yapısal olarak baktığımızda, ifade edilmeden ve anlamadan önce, etrafımızdaki dünyanın ve var olanların bize açık olmaları gerekir.¹ Bunun için bilimsel kuramlar, yargısal ve mantıksal ifadelerden ziyade, nesnelere yönelmektedir. Kartzyen ve Husserlci yöntemle elde edilen ifadeler hakikat değildir. Hakikati aramak, belki de örtülü olmayanların, şimdiye kadar tanınmayan alanlarda aranmasını gerektirir². Yanlış'ın vuku bulması da, ancak hakikat alanında imkân bulur. Oysa hakiki olmayan örtülü olma anlamındadır. Hakikat olan ise örtülü olmayan anlamındadır. Önerme'nin hakiki olması şu anlama gelir: önerme var olanı kendinde olduğu gibi örtülü ve kapalı olmayan olarak saklar. Bu nedenle, hakikat meselesi mantıksal bir alanda ve tamamen kuramsal bir çerçevede ortaya atılmalıdır. Bu meseleye Heidegger aynı Yunanlılar gibi *aletheia*³ olarak, dolayısıyla da örtülü olmayan olarak yaklaşır (Heidegger, 2000b: 261). Ancak bir ön varsayımlar kümesine ihtiyaç duymakla, açıklığa çıkma da söz konusu olabilir. Hakikat kategorisinde olanlar, ön-anlaşmalar ve mantığın temelini oluşturan yasalara dayanarak, gerçek olan ve önermelerle hakikat ilişkisini gösterememektedirler. Gizli olmamak ve gizlilikte olma, Heidegger'e göre insana ait bir durum değildir; dolayısıyla insanın eylemi ve anlaması sonucu ortaya çıkmamıştır. Ancak onun için temel olandır. Dasein'in açıklılığın dünyadır. Ondan dolayı Dasein açıklığa yol açandır (1976: 43-49). Gizli olmamaklığın⁴ genelinde ve çerçevesinde örtülü olmamak, bir

¹ Bir kitap aramak için bir odaya giriş yapıyoruz, oda olmasından haberimiz var, orada bir masa olduğunu biliyoruz, kitabın masanın üzerinde olduğunu görüyoruz, çok eşyaların arasında kitabın orda olmasının imkânını da biliyoruz, o an diyoruz: 'oh, kitap masanın üzerinde' bizim bu doğru ifademizin söylemesinden önce bu hakikat vardı (Ahmadi, 2012b: 54)

² Tanınmayan alanlarda, örtülü olmayanları aramak, sade ve elverişli bir dil ile potansiyellerimizi aktüel duruma getirmek, demektir.

³ Heidegger Yunan *logos*'unun başkalaşimleri ve ussal yönünün kazandığı zafer üzerine düşünürken, öğrencilerine *lumen rationale*'nin, dolayısıyla us ışığının olabilmesi için öncelikle *aletheia*'nin ve varlığın açıklığının gerekli olduğunu anımsatıyor. Heidegger'e göre düşünce sözcüğünün doğruluğu, ancak bulunuşun ve varoluşun *açıklık*'ında olanak kazanmasının ne anlama geldiğini soruşturma göreviyle, karşı karşıya olduğu zaman doğrulanır ve tespitlenir (Towarnicki, 2003: 35).

⁴ *Unverborgenheit*'in kökü *verbergen*'e dayanmaktadır ve oda gizli tutmaktan ibarettir, aslında barındırmak anlamında *bergen*'e dayanır, yuva vermek, yuvada barındırmak, iskan ettirmek, mesken vermek. Heidegger bu sözcükleri sürekli ilk yazılarından beri kavramaktadır, 1915'deki makalesinde,

form olarak sayılmaktadır(203). Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu formu, açığa çıkarmak anlamında kullanmıştır. Perde arkasında ve gizli olmasalar, varolanlar açıktırlar. Heidegger 1924'de hakikati doğru ve yanlış önermelerden bahsetmekten ziyade örtülü olmayan bir durum olarak ele alır. *Varlık ve Zaman*'da anlamı birazda olsa değiştirir. Dasein'in örtülü olmayışından, dünya ve varlığın örtülü¹ olamamasına geçiş yapar. Heidegger başlarda, insanı daha çok açığa çıkmış olan ve dünyayı da örtülü olmayan olarak kullanmıştır (1985a: 252). Belki de Heidegger için asıl ve temel hakikat, varlığın örtülü olmamasıdır. Dolayısıyla dasein'in ontolojik konumuna dayanarak her zaman, hakikat varlığın açıklığında onunla karşı karşıya gelendir. Şeylerin ve nesnelerin dünyaya açılması henüz onun için bitmemiş ve tamamlanmamış durumdadır. Dasein bu durumu hem gizlilik, hem de açıklık içinde algılamaktadır. Dünyanın Dasein için açılması, bir odaya giriş yaptığımız zaman kapının açılışı gibidir (*Offenheit*). Bu kapı öyle bir kapıdır ki, Dasein ona doğru gitmekle, ona açılır. Örneğin mum gibi. Zira, mum yanarken etrafındakileri ışık ile aydınlatır. Dolayısıyla Dasein ışık saçar (*gelichtet*) ve kendi varlığında ışıktır (Heidegger, 2000b: 71). Işık ise insanın dünyaya ve dünyanın insana açılışına bir araç olarak yardım eder. Bu bağlamlar içinde Heidegger, insani bilimlerden sayılan psikoloji ve psikanalizi ve hatta fizyolojiyi eleştirir. İnsana bir ten olarak baktığımız ve onu uzmançasına araştırdığımız zaman, mumun içindeki maddeyi analiz etmiş gibi oluruz. Oysa bu durumda, ışığı ve ışığın yayılmasını kayda almıyoruz. Bu öyle bir ışıktır ki, karanlıkta mumun görülmesine imkân sağlar..

Hakikatin temeli nedir? Bu soru Heidegger için belirleyicidir. Heidegger'e göre "bir önermenin hakiki olması ve kesinlikte olması için, son analizde hakikatin temelinde dönmelidir" (Heidegger, 1984: 149). Metafizikte nesnenin örtülüğü bir hakikat meselesi olarak ele alınmaz (157-158). Dasein da, var olanlar ile ilişkiden sonra kendini varolan gibi tanır. Dolayısıyla o bile varolanların temeli ve hakikati olamaz (2000b: 32-33). İlk aşamada, dünyada olan şeyler açığa çıkar, 'örtülü olmayan'ların tavırları bilinir. Bu durumda temel taş, örtülü olmamak ve varlığın örtülü olmamasıdır. Hakikatin anlamının

1919 derslerinde, 1922 Nikomakhos derslerinde, 1923-24 kışında, hepsi felsefi olarak şekillenmişler (akt. Ahmadi, 2012b: 56).

¹ 1923 yazında Yunanca kaynaklarına değinmemeksizin işlendi ve Dasein'in kendine ait olduğu ve keşfetmek gücüne sahip olduğuna dahil önermelerde bulundu (Heidegger, 1976: 36-99).

unutuluşundan sonra varlığın örtülü olmaması unutulur. Yunancadan Latinceye geçerek *aletheia* kavramı, *veritas* olunca, *aletheia*'daki 'a'nın deęilleme¹ tavrı ortadan kalkar.

Gizletmek ve açıklık kavramları Heidegger'de çok önemli sayılmaktadır. Heidegger Yunanlıların *aletheia*'daki 'a'dan² değilleme olarak kastettiklerini oldukça önemser. Dünya, ilk baştan ve bir çok konumda bizim kontrolümüz altında olmayandır (2000b: 265). Başka bir alatımla, ilk baştan gizlemek (*verdecktheit*) ile karşı karşıya olunurken, sonraları hakikati keşfetmek söz edebiliriz. O halde, mutlak bilinç ve hakikatle dünya içinde değiliz. Örtülü olmayan olarak hakiki olmak, bize dünya içinde ontolojik olarak var olmak ile mümkündür. Dolayısıyla hakikatin ilkel fenomeninin temeli Dasein'dır (261). Heidegger, bu noktada, derslikteki siyah tahtayı örnek verir. Birisi bunun siyah olduğunu söylerse, onun sesine veya söylenişine dikkat etmeksizin, direkt tahtaya bakmakla ona yöneliriz. Peki, tahta var mıdır? Rengi siyah mıdır? Görüp de düşündüğümüz zaman önermenin anlamını biliyoruz. Oysa fenomenin idraki için ilk başlangıç noktası, her şeyden önce kendini gösteren şeye dönmektir.

Önermeleri anlamamız için anlamlı seslerden ve fonetikten fazlasına ihtiyacımız vardır. İnsanın önermeleri üretmesi süreci sadece var olanlar ile ilkel bir ilişki içinde olmakla değildir. Belki de, bu durum, bizim var olanlar içinde bir 'var olan' olmamızdan kaynaklanır. Diğer taraftan 'var olan' olmamız yetmez, bir şeyle uğraştığımız ve onunla

¹ Değilleme tavrı *a* eki sayesinde gerçekleşiyordu. Böylece, 'örtülü olan'a, örtülü olmayan olarak anlam kazandırılıyordu. Ancak *veritas* ifadesi bu anlamı içermez. *Ver* ifadesi ise 'yeniden diriliş' durumuna işaret etse de, artık Yunancadaki anlamından uzaklaşılır. Fransa'cada *verite* veya Latince *veritas*'ı duyduğumuz zaman 'önermenin gerçek olan ile örtüşmesi' anlamı öne çıkar. Heidegger'e göre ise, bizim hakikat olarak adlandırdığımız temel tecrübe, açıklanış, açıklık ve *ereignes*'in ışığı anlamından yoksundur (Ahmadi, 2012b: 59).

²Heidegger'i hakikat konumunda en ciddi şekilde eleştiren Freidlander olmuştur, tarihsel dilbilimciliğini kullanarak, *Platon'a bir Mukaddeme* kitabında, *aletheia*'nı *a* ve *lethein*'den oluşmamasına işaret eder, Yunanlıların edebi metinlerinde örtülü olmayan anlamını taşımamasını söyler, daha geniş ve söylemin doğruluğu, bir şeyin varlığının gerçeği, inançlar ve bilinçlerimizin doğruluğu ve asaleti, anlamlarında taşımamasını söyler. Hakikat Hezyod eserlerinde, unutmayan birisi olarak ve Hümer şiir lerinde ise örtüşmek ve doğruluk anlamını verir. Bu anlamlar açıkça Platonun yazılarında kullanılmışlar ve Heidegger açıkça Platonun mağara benzetmesi örneğindeki epistemolojik yaklaşımlarını göz ardı etmiştir, bunu Freidlander söylemektedir. Oysa Freidlander'e göre örtülü olmayanı hakikat yorumu olarak kullanmak, bizi çağımızdaki öznellikten kurtarmaz, örtülü olmayan şey belirleyenin (özne veya insan) gözüne göre örtülü olması gerekir (Freidlander, 1958: 210-229). Bu ise kant'ın bakışından aşkın öznenen fazlasına çıkamıyor. Oysa Heidegger, özne merkezli inancı ret etmesinden dolayı Yunanlıların metafizik anlayışlarını hakikate göre daha derin tespitleri barındıran bir anlayış olarak, açıklamaktadır. Heidegger'in önemli sorusu şudur: nasıl oldu da *aletheia* insanın gündem tecrübelerinde yaşanan gerçekler dizisinden ve örtülü olmayan anlamından, önermenin gerçekler ve doğruluk ile örtüşmesi anlamına geldi? (1984: 130)

çalıştığımızda belli bir önermeyi daima üretmemiz mümkün olur (1984: 125-126). Bu nedenle ortak şeyler ve ortak eylemler içinde bulunduğumuz zaman, Dasein'a gönderme bulunuyoruz. Heidegger referans'ın olunuşunu ortak bir toplumsalın içinde gerçekleşmesi savındadır. Bu durum hakikate dair bir belirlenimi ifade eder. Başka bir ifadeyle, bu gönderme, ön varsayımlarımızın nasılinı belli edendir (1988b: 270). Heidegger'e göre insan her zaman hakikat içinde olmayabilir, ama her zaman hakikat doğrultusunda olmalıdır (1988b: 263).

Heidegger'e göre hakikat önerme ve gerçek arasındaki zamansal olmayan değildir. Hakikatin evrensel itibari Dasein'ın, var olanları kendilerinde keşfetmeleri ve onları öylece bırakılmalarıdır. (1988b: 270). Bu durum, hakikatin öznel olduğunu göstermemektedir. Hakikat ve varlık ilişkisi Dasein'la birebir alakalı değildir. Heidegger dönüşüm döneminden sonra dünyanın açılımlılığını, varlığın hakikati olarak adlandırmıştır. Ona göre var olanlar Dasein'dan özgündürler (1988b: 271; 1985: 168-169). Bu varoluş, varlığı, düşünen bir var olan için anlamlı kılınmıştır. Neredeyse varoluşların hepsi Dasein önünde tanımlama imkânı bulup anlamlı olurlar. Bu anlamsallık içine girme süreci, sadece fenomenolojik gösterim ve onun yapısının yorumu ile olur (1985a: 217). Heidegger'in vardığı sonuç, bizi ikili bir çelişkiye götürür: (i) kendi içlerinde, Dasein olmasa bile, 'var olan'lar vardır, (ii) var olan, Dasein olana kadar vardır; dolayısıyla ilkel hakikat, Dasein'a bağlı değil ama, gerçek Dasein'a bağlıdır (1988b: 255).

Önceden var olan hakikat, nasıl anlamlı duruma gelir? Heidegger'in zaman meselesine yaklaşımı burada onun önemli sayılır. Heidegger'e göre, zaman Dasein'a aittir. Dasein'ın çıkışı ile zaman ortaya çıkar. Doğa zamansal değildir, Dasein'den önce varolamaz (1985: 232). Dasein var olduğu kadar, zaman kendisini zamansal kılar. Oysa zaman ve varlığı Heidegger'in dönüş döneminden sonraki varsayımı gibi, bütün bir anlam içerisinde farz edersek, durum değişir.

Dasein'ın açılımından varlığın kendisine doğru, geçişi sağlayan unsur, düşünme tarzının değişimidir. Bu geçiş veya dönüş, *Kehre*¹ olarak açığa çıkar. Bu düşünüş varlığın kendi

¹ Heidegger *Kehre*'yi ilk kez 1928'de *Mantığın Metafiziksel Temelleri* dersinde Marburg üniversitesinde kullanmıştır. Önceden bu sözcük *die Kehre* olarak Alman felsefesinde kullanılmıştır. Örneğin Marx kendi işini ilk yazılarında ve *Kapital*'in girişinde *umkehrung* olarak değerlendirmiştir. Bu *umkehrung* Hegel'in idealizminin altüst olması olarak değerlendirilmiştir. Heidegger ise alt üst etmekten değil değişimden bahsetmiştir. Onun *Kehre* anlayışındaki anlamsallığı başka düşünürlerde bulabiliriz. Örneğin

olma olayına dolayısıyla içindeki tüm kökensellik ve tarihselliği ile dönüşü anlatır. Sözü geçen dönüş kavramı, Heidegger düşüncesinde *ereignis*¹ olarak da geçer. *Ereignis* ise onun düşüncesinde ‘dilsel-düşünsel’ bir mahiyettir. Heidegger *Felsefeye Katkıları* kitabında, bu değişimin kaynağını kendisi ile birlikte sürükleyen ve kendine bir zaman-mekân aralığı açması biçiminde açıklar (Heidegger, 1999: 22). Dolayısıyla dönüşü, varlığın tarihi ile ilişkide olması olarak görmek yerinde olur. Böyle bir tarihselliği varlığın tarihi çerçevesinde görmek, düşünüş tarzının alt üst olmasından farklı ve daha önemli görünmektedir. Dönüş öyle bir hareketlilik ve dinamiktir ki, varlığı huzur ve cevherle (*Ousia*) aynı anlamda anlamamızın yerine; bizi, yeni bir anlayış olan, yokluk üzerinde temellenmemize yönlendirir. Bu içsel bir harekettir. Dolayısıyla epistemolojik çerçevede kendini anlatması zordur. *Dasein*² düşünüşle ve dönüşle kendinden uzaklaşır. Tarih “mümkün olan”a dönüşür, yani imkânlar tekrarlanır veya döner. Bu değişim, varlığın anlamı üzerine veya varlığın hakikati üzerine ortaya konulur. Platon’un mağara alegorisi, bizim varlık üzerindeki hakikat anlayışımızın değişiminin temellerini gösterir. Varlığın açıklanışından ve dolayısıyla açıklığından gizlenişine bir dönüştür bu süreç. Dönüş ise varlığın tarihinde hakikatin açıklığı ve gizlenememesinden, metafizik çağda varlığın gizlenmesine anlam kazandıran yeni bir başlangıca geçiştir. Metafiziğin sonunun başlangıcı; “cevheri bulma arayışının olayı”nın hakikatidir. Bu da, cevheri bulmanın hakikati olarak değerlendirilir (Ahmadi, 2012b: 65).

Heidegger’e göre Batı metafiziği, zaman dışı hesaplayıcı düşünme ve teknikleşme ile krize düşmüş durumdadır. İnsanı merkeze alan, salt bilme kaygısı, düalist ayrımlar içinde bir anlama ufku ve düşünme biçimi geliştirmiştir. Oysa, artık varlığın sesine kulak vermek gerekir. Epistemolojik değil ontolojik düşünmek, bu varlık-dil ilişkisi içinde mümkündür. Eskiden açığa çıkma ve gizleme, *aletheia* ile varlık-doğruluk (bilgi)

Sartre düşüncesinde geleneksel metafiziğin cevher ve varlık anlayışının alt üst olması *umkehrt* olarak adlandırılmıştır. Diğer taraftan *Nietzsche* de derslerinde, Platonik düşüncenin alt üst olmasından bahsetmiştir. Nietzsche aynı metafizik çizginin devamında olduğundan, değişim ve dönüşüm anlamını alt üst olma ile aynı manada değerlendirmemiştir. Heidegger’e göre dönüş, eski hareket’ten kurtuluş değil; bir yoldan alınan tecrübelerle oradan ayrılmak ve yeni yola geçmek ve orada devam etmektir. Eski yol henüz oradadır ve tamamen yanlış bir yol olarak değerlendirilemez (Grondin, 1987: 12-13; akt. Ahmadi, 2012).

¹ Olay, hadise, ‘kendine ait eden’ olan olarak olay, olagelen (Ahmadi, 2012: 165).

² *Dasein*, varolanlar içinde varlığı sorgulamaya imkân bulan tek bir varolandır. Hakikatin anlamı, varlığın anlamı olarak, *Dasein*’in anlamsal dünyasının dışında yer alır. Heidegger’deki bu tespit, varlığın hakikatini ve varlığı insan’dan daha üstün göstermektedir.

bütünlüğünün hatırlanmasına yönelik bir düşünme biçimi ortaya koymuştur. Heidegger bu doğrultuda hakikat eleştirisine yönelmiştir.

“Olan” in belirlenmesi ile birlikte olanın denetlenmesi de söz konusudur. Bu denetimin alanı Varlık ile insan arasındaki bağın alanıdır (Tonyalı, 2005: 15). Varlık ile insan arasındaki ilişkide, insan bir özne olarak açığa çıktığında, neredeyse metafiziğin sorunu ortaya çıkar. Varoluşta insan bir eyleyen, yapan ve yapı kuran olarak yorumlandığı zaman, varlık unutulur. Heidegger’e göre bu ilişki tamamen varlığa aittir. Teknoloji ise son aşamada olanı belirterek onu insanın denetimine sunar (1994: 16). Heidegger bu ilişki için şunu ifade eder: *“kendi özünde teknoloji, varlık tarihinde ve unutulmuşlukla duran varlığın hakikatinde bir yazgıdır”*. Heidegger teknolojik düşünmenin böyle bir altyapı üzerinde geliştiğini ve yaygınlaştığını, şimdilerde de düşünmenin tek biçimi olma yolunda ilerlediğini söyler.

Heidegger, varlığın tarihsel alanında kendini açma biçiminin ve bu biçimin yönünü belirleyen teknolojinin, tarihsel olarak geri çekilme döneminin somut birer ürünü olduğunu düşünmektedir. Varlık geri çekilir ve bu da “olan” olarak, açılan şeylerin içinde gerçekleşir. Dolayısıyla varlığın yerine nesnel düşünülür ve hesaplanabilir veya biçimlenebilir bir yapıda açılır. Bu durum, gerçekliğin salt olarak, bilinebilir bir gerçeklik biçiminde anlaşılmasının temelidir. Heidegger bilinebilir olanı; açık, seçik, kesin olarak düşünüldüğü için “sadece matematiksel olan bilinebilir” ifadesiyle değerlendirir (Zimmerman, 1979: 139). Onun düşüncesinde, *“düşünmenin ögesi olarak varlık, düşünmenin teknolojik yorumu tarafından terk edilmiştir.”* Dolayısıyla bu aşamada gerçeklik unsuru bilinebilir ile özdeşleşir. Bilinebilir olan ise, neredeyse hesaplama aracı ile bilinmektedir (1998c: 240). Hesaplanmanın özü (varlığının özü, hakikati), hesap edilebilen şeyler olarak her şeye hâkim olma isteğidir (akt. Tonyalı, 2005: 20).

Heidegger metafiziğin hakikat düşüncesinde teknolojik çağın kaynağını sorgular. Bu çağın özlü meselelerinin temelinde hangi hakikat yorumu yatmaktadır? Heidegger’in varlığın anlamı olarak yorumladığı Zaman’ın metafizik tarihi içinde yitimsizlik olarak düşünülmemesi, varlığın bilgi kuramı temelinde açıklanmasını getirir. Böylelikle

olan'lar; ölçülebilir, hesaplanır,¹ sabitlenebilir ve bilinebilir olur². Bilim anlayışındaki hakikati keşfetme ile teknolojik düşünme arasındaki bağ nerede kurulur? Doğruluk, metafizik geleneğin hakikatidir. Bu aşamada önerme ile nesne arasındaki uygunluk, öznel meselesine ulaşır. İnsan merkezli düşünmenin sonucu, hakikatin bilgi'nin bir özelliği olarak anlaşılmasıdır. Heidegger'e göre: "eğer hakikati (aletheia), doğruluk (truth) olarak değil de açıklık (unconcealment) olarak çevirirsek, bu çeviri gerçekçi olmakla kalmaz; doğruluk (correctness) olarak belirlenmiş olan hakikatin sıradan kavranışını da yeniden düşünmeye yönlendirir" (1998d: 144).

Heidegger'de doğruluğun gerçekten imkan bulması, hakikati araştırmanın son aşamasını oluşturur. Oysa hakikatin cevheri nedir? Bu, önceden açılan ve kendini gösteren, zuhur edendir. Cevher, yeniden görünüşe gelenleri bir araya toparlayan, gizli olmayanların alanına bırakıldır. Heidegger'in düşüncesinde özgürlük bir açıklığın ve açıklılığın alanına bırakılmışlıktır. Dasein ise bu özgürlüğe aittir (Bimel, 2010: 121-125).

Varlık ve Zaman'da Düşünüş dasein'dan başladığı zaman hakikat yönüne gider. Ancak, Dasein'in kendi varlığı hakikat ışığında düşünölmeye elverişlidir de. Heidegger'in hakikat üzerine yaklaşımları ikili bir anlam taşır. Dolayısıyla varlık üzerinde sorgulama ve hakikat üzerinde sorgulama hep beraber yürür. Bu doğrultuda Heidegger'in meşhur bir sözüne değinebiliriz: "hakikat'in cevher ve mahiyeti, cevher ve varlığın hakikatidir" (Bimel, 2010: 131).

Peki Heidegger'in hakikat tarifi, metafiziğe yaklaşır mı? Heidegger, hakikat üzerine yeni bir kuram üretmemiştir. Heidegger, daha çok ontolojik farkın unutulmasına işaret etmiştir. Heidegger 'örtülü olmayan' a yönelik dikkatimizi çektiğinde, varlığın yeni anlamını keşfetmeye yardım etmiştir. Metafizikte hakikat, önermelerin hakiki olmaları durumu ile örtüşme esasına denk gelir. Heidegger ise, örtülü olmayanın keşfedilmesinden sonra, soruşturmanın biteceğini söylemez.. Onun düşüncesinde tarihsel ve gerçek hayatın dışında bir varolan, her şeyi tanıyan ve nesnelere önünde

¹ Matematik alanındaki bu önceden belirlenmişlik, bilimin özünü oluşturan evrensel işaretler, kurallar, formüller ve semboller sayesinde nesnelere ve ilişkilerine yönelik denetleme mümkün olur. Heidegger bu hesaplayıcı düşünmeyi teknolojik düşünmenin eleştirisinde ve onun temeli olarak gösterir (Özlem, 1990: 190).

² Buradaki 'bilme'nin anlamı, modern çağın bilim anlayışıdır.

gören, dolayısıyla da amacı dünya ve şeyleri tanımak ve keşfetmek olan bir özne yoktur.

1.2 VARLIK VE ARAÇ ANALIZI

1.2.1 Techne ve Aktüalite

Heidegger'in varlığın hakikat yapısı doğrultusunda açığa çıkana yönelmesi, bir nevi "dünya"ya yönelime işaret eder. Bu ise tarihselliği içinde barındırır. Heidegger yaşanan dünya tarzlarını, zamansallık içinde inceler. Bu zamansallık içinde, tarihsel insanı Holderlin'den beslenen bir hakikat tarifi üzerinden anlar. Diğer yandan, politik açıdan insanların içine düştüğü totaliterliği de eleştirir. Tektipleştirici politik tarifler, bu açıdan, Batı metafizik geleneğin çerçevesinde değerlendirilip eleştirilir. Heidegger, Batı metafiziğini hesaplanabilirliğe dayalı ve hükmedici bir anlayışı ortaya çıkaran bir temel olarak görmektedir. Metafizik, teknolojik ve ideolojik bağlamlara da açılan bir eleştiri konusudur.

Modern tekniğin yükselişi, totaliteryanizm tehlikesini dehşet verici biçimde açığa çıkartmıştır. Heidegger geç çalışmalarında dikkatini, öncelikle, bu tekniğin veçhelerine yöneltir. Heidegger, teknik çağında eleştirel bir pozisyon alır. Dolayısıyla Heidegger politik etkinliğin analizinden ziyade, sanat eserinin analizine yönelir. Heidegger, sanatın veya geleceğin sanatının imkânlarına ilişkin sorular sorar. Dolayısıyla, Heidegger'in izlemiş olduğu düşünme yolu bütünüyle dikkate alınmalıdır. Bu da sadece teknik çağın, sanatın imkânlarına ilişkin sorular sormakla olmaz (Pöggeler, 1994: 70-75).

*Techne*¹, eski Yunan düşüncesinde öne çıkan kavramlardandır. Bu kavram, öncelikle el sanatlarını kapsayan yetenek, beceri ve zanaat anlamında kullanılmıştır. Bir şeyin öne çıkması, görünüm bulması, hep *techne*' ye aittir. Becerisini ve davranışını ortaya koyabilen ve yaptığı işi bilen ve bir şeylerden başka şeyleri açığa çıkarabilen ise *tekhmites*'dir. Technites, zanaatkâr demektir. Techne, bilmek ile ilişki içinde olan bir sözcüktür. Bilmek ise bir çalışmanın biçimlenişinden önce, geleceğini görebilmek

¹ Bu sözcüğün kökenine indiğimizde, Hint-Avrupa dillerinde ağaç işçiliği ve marangozluk anlamına geldiğini görürüz. Latince'de inşa etmek, düzenlemek, yapmak, dokumak, olarak bu sözcük, Antik Yunanda ise *tehton*, mimar ve marangoz anlamını taşır. Techenye ait olan *tekhnikon* da sanatsal beceri ve yeteneğe gönderimde bulunur (Schadewaldt, 1979: 159-172).

demektir. Kastettiğimiz çalışma bilim ve felsefe olabileceği halde bir söylev veya bir şiir de olabilir. Sanat *techne*'dir. Ama teknoloji (*technik*) değildir. Sanatçı da *technites*'dir; ne teknisyen (*techniker*), ne de elişişi olan zanaatkârdır. Önceden görme, üstün bir bilme tarzını talep eder.

Heidegger varlık meselesini de içine alan teknoloji meselesini, varlıkla karşı karşıya gelişi açısından ve insan hayatı üzerinden incelemiştir. Kökeni "*Tekhne*" sözcüğüne uzanan teknoloji, kendi içinde bilmektir. Jean-Pierre Vernant'ın deyimi ile, belirli bir yolla sağlıklı bir görünme ya da bir evin görünüşü gibi bir *eidōs* ortaya çıkarmayı amaçlar. Descartes'daki gibi *tekhne*'yi bilmek, zanaatı bilmek demektir (1983: 260). Heidegger modern çağın sorunlarında olan teknolojik ortamı, özellikle teknolojik düşünmeye karşı bahsettiğimiz *physis* yani *varlık-doğa* anlayışıyla irtibatlı görür. Heidegger'e göre "*Physis en yüksek anlamda Poesis'tir*" (1998a: 63). Çünkü var olan şeylerde, doğada bir çiçeğin kendi içinden patlayıp çiçeklenmesi gibi, açığa çıkmaya ait bir *energeia*'ya çevrilecek kadar potansiyel vardır. *Tekhne* kavramı bugünün modern teknolojiyi anlamamızı daha da kolaylaştıracaktır.

Tekhne Heidegger'in anlattığı gibi bir bilgi türüdür ve beceriye ya da inşa etmeye yönelik bir bilgiyi anlatmaktadır. Heidegger'e daha fazla bilgiye ve deneyime sahip olanlar, *techne*'ye de sahiptirler. Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* eserinde '*techne*'yi yapma ediminin yanında bir bilme biçimi olarak da değerlendirir (1992: 139-203). Heidegger'de *techne*, aynı zamanda bir sanat yapıtında açılanan bilgidir. Bu bağlamda onun temel ontolojisine dayanan metot açısından bakıldığında *techne*'ye yönelik bir soru öngörebiliriz: gerçekten *Tekhne* ontolojik bir açılım sunar mı? Sanat olarak *techne* açılanırsa, sanat ve teknoloji arasındaki ilişki dolaylıdır olur. Heidegger, *techne*'nin ikili anlamını ortaya çıkarmaktadır. Böylece, pratik olanı teorik olanla beraber ortaya getirmekle, *episteme* ile alakalı olan *techne*, *ortaya-açığa* çıkarma anlamıyla, *poesis* ile *meydana getirme* noktasında ilişkilidir (Zimmerman, 1990: 230-231). Sanatçı'nın sergilediği yapıt ve eserin temeli, açığa çıkma'nın kökeni olarak başka şeydedir. Sanatçı, o yapıtın kaynağıdır. Bütün bunlar hepsi varolan her şey, ister kendiliğinden doğada ortaya çıksın, isterse bir sanatçı eliyle zanaat olarak açığa çıksın, mevcut-olma durumundan mevcut-olmamaya doğru, mevcut-olmayandan mevcut-olmaya doğru açığa çıkarak kendi görünüşlerine ulaşır.

Quigley, “*Sanat Eserinin Kökeni: Bir hülasa*” adlı makalesinde, hakikat ve eser arasındaki ilişkiyi inceler. Burada öne taşınan soru şöyledir: “hakikat nedir ve nasıl bir şeydir ki sanat olarak zuhur edebilsin?” Kökenini anlamak için, eserin kendisi değil onun yaradılış sürecini bilmemiz gerekir. Onun için araç gereç, eser ile aynı şey değildir. Ne var ki her ikisi de içinde bir şey “vücuda getirme”yi barındırır. Ama bu içlerindeki farkları gizli tutmaları için yeterli değildir. Araç gereç *vücuda getirme* ile, sanat eseri *meydana getirme* arasındaki fark, *yapma* ile *yaratma* arasındaki farkın çizgisinde barınır. Birinci aşamada zanaat nesnesi anlayışı ile bir (sanat) eseri anlayışı arasında önceden açık bir ayırım yapmak gerekir. Heidegger’e göre antik Yunan’da zanaat ve sanat için aynı sözcük (*techne*) kullanılmıştır. Her ikisinin üreticilerine *tekhmites* denmesine rağmen, zanaat nesnesi ile sanat eserinin aynı şey demek değildir. Heidegger, bu farkı *techne* kavramında saklı duran şeyi daha yakından yoklayarak çıkarmaya çalışır (Aydoğan, 2008: 327). Bir sonraki aşamada *techne*’ye bir bilme tarzı olarak işaret eder. Grekler, bu tarzı, vücuda gelen şey olarak, açığa çıkmış ve gizlilikten sıyrılanı, bilme yeteneği olarak anlamlandırmışlardır. Burada sanat eserindeki ve kendi varlığı içinde barınan *energeia*, zanaatkârın yapısı önünde kendinin farkına varır. Üçüncü aşamada, sanatkar zanaatkarlığıyla değil belki bir şeyin belirişi ya da fiziksel gerçekliği içinde varlığını ortaya çıkarışıyla bir *tekhmites*’dir. Ama bu durum henüz yeterince zanaatkâr olanı açıklamaya yetmez. Dördüncü süreçte, *tekhmites*’in açığa çıkarılması, *phusis*’in (kendiliğinden gelişme) bir örneği olarak nitelenir. Ama yine de açıkça ortaya konulmaz. Burada *energeia*’nın *aktüalite*’ye dönüşmesinde son adım atılmaktadır. Fakat zanaat eğer imal etmeden farklı olarak, yaratmanın doğasının anlaşılmasına anahtar değil ise, nedir? Heidegger’in iddiasına göre, yaratmanın doğası eserin doğası tarafından belirlenmektedir. Bu kendi başına *aktüel* duruma gelme imkânı demektir. Eserin yaratılması gereksinimi olsa bile, yaratma eylemi “eserin eser-varlığı” bakımından tarif edilmelidir (Aydoğan, 2008: 328-329). Bu da, yokluk ve değillemeyi tekrar gündeme getirir.

Yokluk, değilleme anlamında her zaman anlamsal olarak dilimizin imkânlarından sayılmaktadır. Söylemlerimizdeki metaforlar, değilleme olmaksızın, işlevsellikten sıyrılır hale gelir (akt. Ahmadi, 2012b: 126). Oysa bu işlevselliğin arka planı mantığın oluşumudur. İmkânlarımızı ortaya çıkartan ise budur. Bu bağlamda bize gizli olmaktan çıkış yönünü gösteren şey ise bu değillemeleri kullanmaktır. Bu imkânı sağlamak bizim

enerjimizin açığa çıkmasına da yardım eder. Dasein her zaman hakikat’de olmaktadır ve var olanların hakikat içinde oluşlarına imkân sağlar. Modern bilim anlamında bilim, ontolojik altyapılara pratik deneyimleri kayda almadan önem verip hakikate değer atfeder. Sonuçta nesnelere her günkü yaşam alanımızın dışına çıkmaktadırlar. Her günkü yaşam faaliyetlerimizden farklı olarak bilim, bizim hayatımızdan ayrı ve farklı olan yasalar üretir. Bizim en sade araçlarımızı araç olmaktan uzak tutar. Onları “el-altında-bekleyen” değil “el-altında-hazır” olan olarak değerlendirir. Pratikten uzak düşen bilim, nesnelere tali olarak anlayabilir. Modern bilim anlayışı, nesnelere bakan, göz altına alan, kontrol eden ve onları tekrarlayan bir yol olarak geçer. Heidegger’e göre böyle bilim anlayışı, doğadan kimi kabulleri ele alır ve onları kavramsallaştırır, deney yapmadan kabullenir ve gerçeği matematik yasalara çevirir (Heidegger, 1976: 27, Akt. Ahmadi, 2012b: 338). Doğa’ya böyle bir bakış, mümkün olan bir plandan (*Entwurf*) başka bir şey değildir (Heidegger, 1968a: 291).

Heidegger modern anlamın, “mevcut olan”dan gelen çerçevesini, eski Yunan’daki anlayıştan daha üstün olduğunu düşünmez (Heidegger, 1977a: 117) . Heidegger için aktüalite, Aristoteles’teki hareket ile ilgilidir. Yunanca’da *kinesis* ve Almanca’da ise *Bewegung olarak geçen hareket*, Heidegger’de *Weg* sözcüğünden esinlenerek hareketli olmayı kasteden bir anlamda kullanılır. Burada, *bevegen* ise, yolu açmak, yol bulmak, bir yolu açmak anlamında kullanmıştır (1971a: 91). Heidegger hareketten bahsettiğinde Aristoteles’in hareket tanımında, kendi kavramını köklendirmektedir. Aristoteles hareket (*kinesis*) anlamını *Fizik* kitabında açıklamıştır. Heidegger ise bu kitabı temel ve gizli kalan kitap ve hiçbir zaman yeterince Batı felsefesinde araştırılmayan bir yapıt olarak değerlendirmiştir (1998f: 185). O Yunan düşüncesinde, *phusis*’in varlık anlamında olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak, daha önce bahsettiğimiz gibi bu kavram Roma’ya geçişiyle değişikliğe uğramış ve *natura*’ya dönüşmüştür. Heidegger’e göre Aristoteles doğa meselesine eğildiğinde, şeylerin ve “olan”ların doğasında olanları ve onların temelinde yatan cevherin araştırmasını kasteder. Bu bağlamda *phusis* bir taraftan önceki düşünürlerin özel ve temel ontolojik düşüncelerine atıfta bulunur. Diğer taraftan ise sonraki zamanlarda modern anlamların ortaya çıkışına yardım eder. Dolayısıyla *phusis*, “olan”ların ve nesnelere dünyasının, insan önünde dizilişine dönüşmesidir (Ahmadi, 2012: 342).

Aristoteles'in *Fizik* kitabında her cisim'in hareketi kendi içinde barınmaktadır. Bu hareketin nedenini, dışsal bir öge taşımayan ve kendi içinde saklanan olarak değerlendirir. Hareket, nesnelerin dışında vücut bulamaz. Nesnelerin dışında hareket yoktur ve hareket ettiren ancak bir şeyin hareketine neden olur. Aynı zamanda hareket bir amaca doğru gerçekleşir. Aristoteles'e göre hareket, eylem doğrultusunda olmak ve bir gaye ve amaç içinde bulunmaktır (Aristoteles, 1998: 85). Cisim'lerin hareketi *katha aura* ve kendilerine dayanaraktır. Bir nesne ve "olan" için sükûn ve duraklık doğa'sının tersi olan durumdur. Dolayısıyla yukarıya ve aşağıya doğru hareket etmek, doğallıktır. Bu hareket çerçevesinin dışında kalan ise, doğa'ya ters gelendir (388). Nesnelerin ve "olan"ların konumları, onların hareket amaçları sayılmaktadırlar. Her cisim, türüne dayanarak belli bir amaca sahiptir ve ancak o amaca doğru hareket eder. Bir nesne veya cisimin nereye gittiği, onun ne olduğunu belirler (Heidegger, 1971a: 94-96; akt. Ahmadi 2012b: 343).

Heidegger'e göre Aristoteles ontolojik farklılıklar meselesini kendi düşüncesinde önemli sayar. Aristoteles'de hareket demek, özsel, cevheresel veya nitel bir değişim demektir. Bu değişim, bir şeyin oluşu ve var olması veya yok olması gibidir. Bir şey değiştiği zaman onun içindeki *dunamai* bir *energeia*'ya çevrilir. Bir mermer taş parçası, ihtişamlı heykele çevrildiği zaman, önceden bir heykel olarak da var oluşu değişmez. Ancak mevcut imkânlardan birine doğru yönelir. Örneğin bir tapınağın direği veya bir heykel olma imkânı arasından birine çevrilir. Form değişince imkânlarından birisi ortaya çıkar ve içindeki bir amaca, *telos*'a doğru onu gerçekleştirir. Bu ikisinin arasındaki mesafe ve istikamet ise *zaman*'dır. Hareket zaman'da olur. Zaman ölçülebilir ama başka bir hareketi gerçekleştirmek için yine tekrarlanması gerekir (Aristoteles, 1998: 95). Aristoteles için önemli olan burada nitelikli değişimlerdir. Bu husus, Heidegger'in Aristoteles'den esinlendiği temel durumu gösterir (Heidegger, 2000b: 473). Heidegger, Aristoteles'in hareket anlayışına karşı çıkmıştır ama diğer taraftan Newton'un¹ yaklaşımını da benimsememiştir. Heidegger görüşünü temel ontolojisi içinde şekillendirir. Dasein hareket etmek için ilk başta "var" olmaz. O kendi hareketi

¹ Newton fiziği ile hareket, dışsal nedenlerden dolayı bir gerçeklik olarak açıklanır. Aristoteles düşüncesindeki yerdeki cisimler ve gökteki cisimler arasından fark kalkar ve *konum* daha önemsizleşir. Amaç bir cisim'in cevherine göre değişime uğramasıdır. Mekânlar ve zamanlar ontolojik olarak aynıdır. Zamansal ve mekânsal belirlenim dışarıdan imkân bulur. Bu da; doğa, eşya ve nesnelere bir evrensel tasavvur oluşturmuştur (Ahmadi, 2012b: 344).

ile ve kendinin hareketi ile var olur. Dasein fırlatılmışlığında ‘var olan’ olur. O, zaman ve tarihe sahip bir “var olan” ve bir olaydır (2000b: 219). Heidegger’e göre Dasein’ın tarihselliğinin araştırılması, onun oluşuna bağlıdır ve bu araştırma ise hareket ile tamamen ilişkilidir (1976: 62). Heidegger burada Aristoteles düşüncesine dönüş yapıp ve ontolojik meseleleri öne çıkarır. Burada önemli mesele varlığın cevherinde hareketin yapılanmasıdır (Heidegger, 1987: 40).

Heidegger’e göre hareketin türleri vardır: (i) mekaniksel hareket. Maddi eşyaların ileri itilmesi örneğin bir mermi üzerine ani baskı yapılırsa darbe şeklinde onu harekete geçirir, (ii) bir süreçliliği başlatmak, cereyan ettirmek (*vargengs*), süreci açığa çıkartmak, (iii) doğal hayatta büyüme ve çürüme olarak hareket, (iv) nedensellik veya olagelmeye imkân vermek (*folgenlassen*), (v) hayvanların davranışları, (vi) Dasein’ın davranışı, (vii) hareketin karma formları (1987: 44). Bunların içinde ve karma olarak belirtilen hareketlerin içinde, öğrenme sürecimiz gerçekleşir. Dasein önemseme durumunu hep içselleştirdiği zaman, ihtimamda olduğu zaman hep değişik durumlarda hareket eder (*benommen*). Bu farklı hallerde olma ise, onun “varlığı görmeme”sinden kaynaklanır (*Sinsblinheit*) (Heidegger, 1998f:202; Akt. Ahmadi, 2012b: 346).

Dasein pratik konularla alakalı bir yaşam sürdürmektedir. Gündelik hayatı araçlarla ve el-altında-hazır olanlarla birebir ilişkidir. Oysa Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Dasein’ın zamansallığından ve aşkınlığından bahseder. Heidegger tecrübeden alınan deneyimlere önem verir (2000b: 409). Doğa, bir doğal güç olarak ortaya çıkar ve onun tikel unsurları bir el-altında-amade (bekleyen) olana dönüşür (2000b: 100). *Metafiziğe Giriş* derslerinde *techne* kavramına yoğunlaşan Heidegger, *phusis* ile *techne* ilişkisini ortaya koymuştur. Bu da bir tür bilme ve *episteme* meselesine, Aristoteles’teki pratik bilgi formu olarak yaklaşmayı beraberinde getirmiştir (Ahmadi, 2012b: 307).

Heidegger açısından varlık en az dört temel minval üzerinden kendini dışa vurur: (i) töz (*ousia*), (ii) imkân (*dunamis*), (iii) fiililik/edimsellik (*energeia*) ve (iv) hakikat (*aletheia*). Heidegger için Aristoteles’in önem taşıması, hareketin yorumu ile *dunamis* ve *energeia* veya potansiyel ve aktüalite ilişkisinden gelir. Mevcudiyetin imkân bulma ile ilişkili sorunu ise, potansiyel ve aktüalite ilişkisinde belirir. Heidegger açısından Aristoteles, hareket halinde oluşu, varlığın temel kipi olarak değerlendirmiştir (Yalçın, 2014b: 29).

Heidegger'in tekniğin özünü araştırır. Çünkü teknik, tekniğin özüyle aynı şey değildir. Teknik insanın araç kullanarak bir şeyler yapmasıdır. *Aristoteles'in Nikhomakhos'a Etik* adlı eserinde, Zanaat (*techne*) bir işin (*ergon*) maddesi (*hule*) olmaksızın *logos*'udur. Rastlantı (*tukhe*) sonucunda ortaya çıkanlar için de durum aynıdır. Onlar da zanaatın izlediği aynı süreçle ortaya çıkarılır (1997: 640a31-34). Bu açıdan Aristoteles bağlamında, (bütün) doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasını düşünüş (*noesis*), öteki parçasına üretim (*poiesis*) denir, başlangıç noktasından ve biçimden hareket eden düşünüşdür, düşünüşün vardığı sonuçtan çıkan ise üretimdir (Lokach, 1980: 10).

Heidegger varlığın anlamını sorgulamaya çalıştığında, mevcudiyet metafiziğini eleştirmeye yönelmiştir. Heidegger, tarihi kendi kanatları altına alan kuramsal çerçeveyi yıkar. Klasik metafizik düşünce içinde yerleşen modern bilim anlayışı da bu noktada Heidegger'in eleştirisine tabi olur. Heidegger'de bilim, reel olanın teorisisidir. Bu da, bir nevi çalışma sürecidir ve Aristoteles'te *energeia* ile anlatılır. Heidegger bu kapsamda şunları açıklar:

Reel olan, çalışmanın, çalışan şeyin alanını gerçekleştirmeye çıkarır... Çalışmak ise yapmak anlamına gelir. Peki, yapmak ne anlama gelir? Bu sözcük "dhe" kökünden gelir; Yunanca "thesis" sözcüğü de bu kökten gelir. Bununla birlikte, yapmak sadece insan etkinliği anlamına gelmez; her şeyden önce eylem ve fail-olma anlamında, etkinlik anlamına gelmez. Gelişip-büyüme de, yani doğanın (*physis*) hüküm sürmesi de bir yapmadır. Ancak daha sonraki bir zamanda *physis* ve *thesis* sözcükleri karşıt hale gelirler ki bu da ancak aynılık belirlediği için, sırası geldiğinde mümkün hale gelen bir şeydir. *Physis*, *thesis*'tir: kendisinden hareketle öne bir şeyi koyma, buraya bir şey yerleştirmek, bir şeyi buraya ve öne çıkarmak, yani mevcut olmaya çıkarmaktır (1998e: 17).

Heidegger'e göre *energeia*, çalışma içinde süregitme olarak anamlanır. Roma'ya aktarıldıktan sonra bu kelime *actio* olarak ortaya çıkar. Ama burada, sonuç anlamında zuhur eder. Sonuç sürecin sonunda ortaya çıkan veya ortaya çıkarılan olarak kendisini gösterir ki bu da reel olandır. Buradaki ayırım, *energeia*'yi nesnellik alanına götürür. Yapan ve edeni ayrı alıp, onlara bir öznellik atfeder. Bu ikili etkileşimde, olgusallık reel olanı bir ikili anlam içinde formüle eder. Bu formülasyon ve teorikleştirmedir. Dolayısıyla teori kavramı burada öne çıkar. *Theoria* ise Heidegger'in terimin köklerine inmekle ulaştığı şu anlama gelir: "...*theoria* mevcut olan şeyin gizinden-çıkmasına saygı dolu bir kulak vermedir" (1998e:23). Yunanca'da teorinin anlamı, kendini açığa koyana saygıdır. Oysa Roma'da *contemplation* olarak *theoria*'nın anlamı: "bir şeyi parçalayıp

bölmek ve kapatmak” demektir (1998e: 25). Almanca’da ise bu sözcük, bir şeyin üzerinde çalışarak emin olmak ve böylece onu sabitlemek ve manipüle etmek anlamına gelir. Teori modern bilimde reel olanın sabitlenmesi ile uğraşır.

1.2.2 Poesis ve Aletheia

Yunanlılar her tür açığ serme ve inşa etmeyi *Poesis* olarak değerlendirirler. Burada mevcut olan şey, mevcut olmayandan çıkar, bu ise *poesistir* (Heidegger, 1997c: 13). *Sanat Eserinin Kökeni* adlı makalesinde Heidegger, nesnenin özü ve hakikatinin sanat eserinde kendini gösterdiğini belirtir. Oysa hakikatin özü, bu ortaya çıkışla çelişkedir. Zuhur oluşun ve ortaya çıkışın niteliği, mevcut olandadır ve bu nitelik hakikatin özünde değildir. Çünkü o kendini geri çekmektedir (Bimel, 2010:140). Bu bağlamda Heidegger üç noktadan bahseder: (i) “ben”in dışındaki şey, doğal olarak orada ve dışarıda var olan nesne veya eser; (ii) insan vasıtasıyla araç için yaratılan, yapılan, ve kullanmak için orada olan ; (iii) ‘eser’ olarak ortaya çıkan yapıt. Heidegger kesin bir hakikati oluşturan cevapların değil de, düşünce için yeni bir yol bulma peşindedir (Bimel, 2010: 143).

Heidegger ‘temel ontoloji’ üzerine yoğunlaştıktan sonra, el-altında olanlar ile *episteme*’nin salt hesap-kitaba indirgenmesi üzerinden modern teknoloji ve bilim eleştirisine varır. Böyle bir dünyada *kurtarıcı güç* arayışı, sanat meselesine eğilmesine zemin hazırlar. Böylece, *poesis-techne* meselesi bağlamında, s hakikat ve hakikat-olmayan, uyumluluk ve şiddet, zorlama ve aşırı zorlama, yeryüzü ve dünya arasında olmak kavramları öne çıkar ve bu çatışmanın (*polemos*) içine yerleşir. Grekler *phusis*’i sadece güneşin doğuşu, denizin dalgalanması, bitkilerin büyümesi, insanın ya da hayvanın doğması gibi doğal olayların toplamı olarak değil; bütün bunları ortaya çıkaran, görülebilir kılan varlığın kendisi olarak görürler. Onlar varlığı doğal olgulardan değil, temel şiirsel (*poetic*) ve düşünsel yaşantılardan geçerek ele alırlar. Oysa hem yeryüzünü, hem cenneti, hem taşı hem bitkiyi, hem hayvanı hem insanı dolayısıyla insan ve tanrıların üretimi olarak tarihi de içeren varlık, *phusis* ve bütün bunları ortaya çıkaran bir güç ve bu gücün etkisiyle olagelen bir oluştur (Heidegger, 1997: 143).

Varlık ve Zaman’da dünyanın dünyasallığını nitelediğinde Heidegger, Dasein’ın etrafındaki dünyayı onun özelliklerinden sayar. Heidegger düşüncesinde araç, bir fayda

merkezinde nitelenir. Araç güvenilir olursa dünyanın¹ yer olma vasfını el altımızda bulundurur mu? Heidegger'e göre bu soru, bizi kendine özgü bir tecrübeye ve *phusis*'e götürür (Bimel, 2010:142-143) .

Zuhur alanına ayak basmakla eser veya nesne, hakikat veya *aletheia* alanına ilişkin bir açığa çıkış ve inkişaf söz konusu olur. Heidegger'e göre eser'de olay gibi bir hadise oluşmaktadır. Bu olay, sanat eserinde hakikatin ortaya çıkışıdır (1971a: 36). Oysa sanat eserinde bir şeyi bir araç olarak, eserin özü bağlamında anlayabiliriz. Diğer taraftan sanat eserinde bir şey nasıl varsa öyle el altında bulunur. Aracı anlamamızda yardım eden tek unsur, sanat eseridir. Oysa sanat eserindeki araç, yeniden görünüme getiren niteliktedir ve onun başka bir örneğinde bunu böyle nitelendiremeyiz.

Yunanlıların *phusis* adlandırdıkları yer, Heidegger düşüncesinde sanat eseri üzerinden ele alınır., Sanat eseri, dünya² ve yeri birbirine yakınlaştırır (145). Bu bağlamda eser, yeryüzünü yeryüzü kılandır. Varlık, gücünü göstermek için açık bir yer gereksinir. İnsan da dünyadaki-varlığına yine varlık tarafından atılmıştır. İnsan yeryüzünde varlığa en yabancı konuma sahip olan sayılmaktadır. O, varlığın içinde bir açıklık, bir uçurum, bir yarıktır. Varlığın gücünün ortaya çıktığı, fakat aynı zamanda, varlığın kendisini açabilmesi için kendisine karşı zor kullandığı bir açıklıktır (Heidegger, 1997:143-144). Dasein, bu zorlama sayesinde tanış olduğu şeyleri yapıp eylediği, gözetdiği, kurduğu, kolladığı için insandır.

Varlığın, kendini gerçekleştirebilmesi, iş içinde ehlileşmesi ve böylece şeylerin bütünüyle açılması için Dasein; kendisinin ötesine, dolayısıyla da, varlığa doğru sürülür. İnsan güçlü olana karşı şiddeti farklı yöntemlerle kullanır. Şiirsel konuşma, düşünme, inşa etme ve eylemenin şiddetini kullanırken insan, *dünya* kurar ve bizzat bu *dünyanın* içinde kendisini bulur (Heidegger, 1997: 144). Fakat bu inşa etme, kurma, eyleme, yaratma ve şiirsel konuşma insanın yetilerinin sonucu değildir. Bunlar insana kendini açan şeylerden gelen güçlerin, insanı ehlileştirmesi ve düzenlemesidir. Peki bütün bunlar nerede toparlanır? Bunlar, *phusis* içinde verili olanın ötesine belirli bir anda, ortaya çıkarmanın (*poesis*) bir türü olan bilgi anlamındaki *techne* içinde toplanır.

¹ Burada Dünya geçici olarak doğa anlamında kullanılmaktadır.

²Heidegger yer metaforunu kullanarak metafizik dilden uzaklaşmayı öngörür. Bu bağlamda yer Yunanlıların *phusis*'ine işaret etmektedir, yani hakikat'in gizli yönüne (Bimel, 2010: 165).

Techne bu aşamasında böyle tasvir edilir. Varlığı örtülülükten çıkarıp, var-olan bir şey olarak açılmaya zorlayan dünyadaki varlıkların en yabancısının eylediği bir şiddet haline gelir. İnsan *techne* ve *poesis* aracılığıyla buradalaşmamışın, buradalaşmasına; varolmayanın varolmasına (*phusis*) katılır (Heidegger, 1997: 144). Diğer yandan, *phusis* de bir tür açığa çıkarma, ortaya koymadır. Hatta *phusis*, en derin anlamı ile *poesis*'dir (Heidegger, 2000b: 114).

Heidegger'e göre Dasein kendine özel bir inkişaf içinde dünyayı tanımaktadır. Böylece, Heidegger açısından, Dasein mevcut olanlarla ilişkiler içinde ve onlara dayanarak düşünmelidir. İnsanın kendisini ve diğer varolanları anlaması bir açılmaya bağlıdır. Heidegger'e göre sanat eseri dünyanın açılışını açık tutmaktadır. Dünyanın inşası sanat eserinin temel özelliklerinden sayılır. Dünyanın inşasının bir başka özelliği ise; düzene sokmak, ortaya atmak ve görünüşe çıkarmaktır. Bu özellik pratik bir anlamın ortaya çıkışını gösterir. Sözü ettiğimiz anlayış, sanatsal deha değil makine eksenli bir üretim anlayışıdır (200b: 146). Dolayısıyla bir aracın üretiminde kullanılan madde, zaman sınırına tabi olmayan açılışını ve zuhurunu kendi işlevselliği için gizlemekte veya geriye çekmektedir.

Vücut bulma ve ortaya çıkış, açıklığa çıkma, varlığın hakikati, *aletheia* yi hepsini aynı anda düşünmemiz çok önemlidir. Varlık kendi içinde ilişkiseldir, varlığın hakikati kendini gösterdiği zaman, 'orada-oluş'u İnsan olarak gerçekleştiği zaman, Dasein veya eksistensdir. Bir tek insan böyle bir varoluş tarzına sahiptir. O, kendi özünü ve kaynağını böyle oluşla muhafaza etmektedir. İnsan olmanın özelliklerinde varlığa yakın olması bakımından insanın düşüncesi, açılmaya meyillidir ve tarihseldir. Heidegger kastettiği kipte ortaya çıkan düşünceyi böyle açıklar: düşünce düşündüğü zaman eylemdir ve muhtemelen sade ve en yüce eylem de budur. Düşünme, insan ve onun nasıl oluşu ile alakalıdır. Dil ve varlık birbirlerine bağlıdır, oysa dile getirilen şey varlığın nasıl tecrübe edildiğidir. Diğer taraftan zanaat veya teknolojinin anlamı araçsal anlamlardan farklıdır. Heidegger'e göre düşünüş bittiği zaman kendi alanını terk eder. Bu yüzden kendi yerine *techne*'ni bir güvenilecek inanç olarak bırakır. Bu inanç, araç gereç, bir eğitim ve öğrenim aracıdır. Hatta bu, kaybolan hakikatin yerini de tutar. Dolayısıyla düşünme, önce bir gündelik araştırma faaliyeti olarak ortaya çıkar. Daha sonra ise, kültürel iş anlamında yerini bulur (Bimel, 2010:182-184).

1.2.3. Episteme ve Nedensellik

Descartes düşüncesinde epistemolojik hakikate göre şekillenen dünya tasarımı, Dasein'in dünyaya atılmış olma halinden önce verilmiştir. Tanrı destekli *cogito*'yu, bu tasarım esas almaktadır. Epistemolojik anlamda tanrı destekli dünya ilişkisinde, *cogito* dünyaya önceldir. En önemli fark ise Descartes ve Heidegger'in insan ve dünyaya, özellikle de varolanlara yaklaşımlarında görülür. Descartes için dünya mekanik bir gerçeklik olarak ben'in düşünüşünün önüne koyulmuştur. Oysa deneyden önce bir an içinde, ben'in düşünce imkânına sunulan bilme yöntemi; Descartes'ı, "zihin'den daha kolay bilinecek hiçbir şey yoktur" önermesine yönlendirmiştir. Descartes matematiksel fiziği, düşünen ben üzerinde kurmuştur. O matematiğin sunduğu olanakların, duyulardan kopmuş halde, salt bir akılla bilenebileceği savına dayanır. Descartes'ın kuşku sınırı ise, yine *cogito* dur (Aşkın, 2010: 6; Descartes, 2007: 30). Heidegger'e göre; Descartes, ortaçağ ontolojisine dayanır ve madde-ruh sorununa çözüm getirmez.

Heidegger'e göre, bizim duyularımızla ne anladığımız ve hangi hislere kapıldığımız önemlidir. Heidegger bu yolda beş farklı aşamadan bahseder: (i) Tecrübe ilk başta bizim istencimiz dışındadır, biz istemeden bizde zuhur eder, hatta keşfolunması bile bizim amaçlarımız içinde yer almaz bazen; (ii) Biz aktif bir tecrübe peşinde olarak yola çıkarız, bir amaç yolunda işe devam ederiz; (iii) Biz bir şeyin arkasından gideriz, farklı konumlarda nasıl tecrübe edileceğini öngörmeyi bekleriz; (iv) Nedensellik eksenine dayanarak tecrübeleri deneriz; (v) Modern tecrübe içinde temel eylem olarak ölçeriz ve bu süreçte nitelikten öteye geçmeyiz. Oysa ki, Kartezyen düşünce matematiksel yöntemlerle nesnelere kabullenir ve bilimsel olarak ölçer (Ahmadi, 2012b:336).

Bilim anlamsal olarak matematiksel bilgeliğe dönüşür ve tecrübe içerikli anlamsallığını kaybeder (Heidegger, 1999: 113). Tecrübe ise tarih boyu farklı anlamlar yüklenmiştir. Yunanlıların ağırlık, cisim, madde, alan, tecrübe, deney, ölçüden anladıkları ile modern yöntemin "tecrübi olan" dan anladığı çok farklıdır. Bunları, doğru veya yanlış değil de, farklı anlama biçimi olarak değerlendirmemiz gerekir (Heidegger, 1977b: 117). *Varlık ve Zaman*'daki metafizik tanımlamasında, varlığı varolanlara dönüştürür. Bunlar da, el-altında olanlar olarak ele alınırlar (2000b: 250). Tecrübe metafizikten daha geniş ve çarpıcı bir mahiyete elverişlidir, zira, biz varlık'dan tecrübe ediniriz (Heidegger, 1968: 150). Bilgelik, bilinç ve bilim zihnimize sonradan ilave olan şeyler değildir. Haliyle,

dünyada var oluşumuz bizim nesne ve özne ayrımı yapmamıza da gerek doğurmaz. Daha derin bir anlamı göstermek istersek eğer, Dasein'ı *dünya* olarak tarif edebiliriz. Dasein'ın vücudu, cismi ve alanı onun varoluşundan ayrı değildir. Bunlar içinde yapısal bir birlik vardır. Dasein, eyleyen, düşünen ve anlayandır. Dolayısıyla her tür tanıma eylemi, Dasein'ın varoluşsal yapısı içerisinde gerçekleşir. Zamansal olarak ve çok önceden bu varlık dünya ile iç içedir (Heidegger, 1985a: 161). Varlık üzerinde sorgulama, bundan dolayı, kendi konumumuza ışık tutma çabasını yansıtır. Metafizik bilim anlayışı, aşkın öznenin dünya üzerinde aşkın anlayışından farklıdır. Tanınan ve tanıyan cevherleri açısından aynı temeldedirler (Ahmadi, 2012b: 338).

Heidegger'in ontoloji üzerine görüşleri, onun temel düşünme çizgisini oluşturmaktadır. Heidegger, ontoloji bağlamında bilim meselesini incelemiştir. Böylece terim olarak *epistasthai*'nin edilgenlik tavrını ortaya koyan Heidegger, kökü meşhur *episteme*'ye dayanan bu sözcüğü epistemoloji olarak çerçevelendirmektedir. Bu terim Yunancada zirvede bulunma veya yolu ayırt etme¹ olarak geçer. Bu yüzden *episteme* veya bilim yol ve yönün tanınması olarak anlam kazanır (1995: 32). Aristoteles bu sözcüğü bilgelik olarak kullanmıştır. Heidegger için büyük filozofların hiç biri *epistemolog* değildir. Descartes ontolojiden, insanın tanıma gücünün işlevini anlamaktaydı. Kant için de aynı şey geçerliydi. Heidegger düşüncesinde ise bilim meselesi fenomenoloji ile ilişkilidir. Heidegger, doğa bilimlerini eleştirmek için bu yöntemi kullanmıştır (Ahmadi, 2012b: 350-351).

Heidegger için anlama, yani *Verstehen* belirleyici bir önem taşır. Bu terim, daha önceki kullanımlarıyla, yol bulmayı ve yeni planların ortaya atılışını ifade eder. Bu haliyle, ontolojik bir bağlamı vardır. Heidegger'in uzmanlaşmaya dayalı olmayan bir anlama veya farkındalık olarak ele aldığı *erkennen*, özneye bağlı bir çerçeveyi sunar. *Das Wissen*'i hakikat'in korunması olarak ele alan Heidegger, *Erkennen*'i hakikatin beyana, söze geliş hali olarak algılamıştır (1991 cilt1:3-5). Bugünün teknolojik durumunda, bilgelik anlayışı kategorik bilgilere dayanır ve hızlı erişim ya da herkese açık anlama gibi öncüller, sadeleşmiş ve kısa zamanda anlaşılır hale çevrilmiş olanın, bilime inancın ve bu bağlamda anlamanın yanı sıra *erkennen* (tanımak) halinde bir iktidarın belirleyici olmasına yol açmıştır (Heidegger, 1999: 84).

¹ Oysa Almanca'da ise *vorstehen*, yükseklikte durmak anlamında kullanılmıştır.

Heidegger metafiziğin aşılması meselesine bu sorular çerçevesinde bir anlama problemi olarak yaklaşmıştır. Bu açıdan Aristoteles'ten etkilenen Heidegger, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde, *techne*'yi yalnızca fen, el-becerisi veya uzmanlık olarak değil, yaratımın bilgeliği olarak ele almıştır. Bu bilgelik insanın varlığın anlamının keşfetmesine ve bulmasına yardım eder. Bu nedenle, yol gösterici olur. *Wissen*'in Yunancası *eidēnai*, başlarda görme, sonraları ise bilme olarak anlam kazanır. Burada tanıma ve anlama, kendini gizleyen ve örten için bir yol bulmak veya yol açmak anlamında öne çıkar (Heidegger, 1991 cilt1: 81; Ahmadi, 2012b: 358).

Heidegger teknolojiye ilişkin soruşturmasında ve metafizik eleştirisinde, neden ve nedensellik üzerinde düşüncelerini açıklar. O, nedenselliği araçsallığa bağlar; “amaca giden yolda araçların kullandığı-araçsallığın bulunduğu-her yerde nedensellik vardır” ifadesini kullanır (Heidegger, 1977b: 6). Böylece Heidegger, “neden” kavramını açıkladığında, araç ile tamamen ilişkili bir tanıma ulaşır. Heidegger, modern teknolojik anlayışı, bu nedenle, bir açığa çıkarma olarak görür.

Heidegger, Aristoteles üzerinden bir nedensellik okumasına bağlanır. Heidegger bu konuda kendi kavramlarına başvurur ve terminolojinin köklerine iner. Nedensellik, Latince’de düşmek anlamını taşıyan *cadere*, *causa* ve *caus* ile bağlantılıdır. Bu düşmek hali, bir şeyin meydana gelmesine neden olan yolu anlatır. Latince’de meydana getirme ve neden arasında yakınlık olmasına rağmen; Grekçe’de *aition*, “başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey”dir (1977b: 7).

Heidegger’e göre sorumlu olmak ile nedensellik arasında aidiyet ilişkisi barınmaktadır. Bu konuda verdiği örnek her şeyi detaylıca ortaya koyar: gümüş kâse (kadeh) örneği. Burada kâse ile gümüş birbirlerine borçludurlar, kâse yapıldığı süreç, görünüm amacı için kendinde bir sorumluluk taşımaktadır. Oysa görünüm de onlara borçludur. Hepsi karşılıklı birbirlerine borçludurlar. Nihayetinde, her üçü de; kâse, gümüş ve görünüm oluşlarını gümüş ustasına borçludurlar (1998a: 47).

Bu durumda sorumlu olmak nedir? Bizi kullanışa, ve oradan bir şeylerin kullanımına götüren soru, araçsallık ve nedensellik arasındaki bağın oluşumuna yardım eder. Buradaki sorumluluk, Kant’ın da vurgu yaptığı ahlaki sorumluluk değildir. Bu durum, Heidegger için bir şeyi görünüşe çıkararak bir haldir. Sorumlu olmanın temel özelliği, bir araya gelerek tamamlanmadır. Sorumlu olmak, şeyin ortaya çıkmasına neden olmaktır.

Teknolojinin araçsal yönünü incelemek için bu neden kavramı incelenmelidir. Özellikle teknolojinin araçsal aklın bu tarz düşünmesi, genel düşünüşü hep nedenler peşinde olma ve nedenselliğe götürmektedir. Ama burada yine sorular aklımıza dizilir. Bir taraftan amaca götüren araç, ‘neden’den başka bir şey değildir.

Sorunu çözmeye dair bir nedensellik arayışı içinde olmak Dasein olarak varoluşsal özellikler arasında sayılmaktadır. Varoluşsallığımızda sorunlarla karşılaştığımızda, onları çözmeye doğrultusunda hep araçlara ve onların nasıl ve nedenlerine yöneliriz. Düşünce tarihine baktığımızda da gelenekleşen düşünce tarzını, dizgelere uyarlanmış ‘nedensellik’ anlayışını görmekteyiz. Sorun çözmeye istikametinde yine aynı aracı kullanarak nasıl modern teknolojik düşünceyi aşabiliriz? Heidegger, şeylerin açığa çıkma biçimlerinden sayılan teknolojiyi, onu oluşturan dili aşarak geçmemizi savunur. Heidegger’e göre modern dönemin açığa çıkma biçimi teknolojidir (Tonyalı, 2005: 36). Modern çağın teknolojik açılımının temelinde nedensellik düşüncesi vardır. Ondan dolayı Heidegger teknolojiyi eleştirmek için araçsallıktan ve nedensellikten başlar. Yine belirlediğimiz gibi Yunan’dan Roma’ya geçişte kavramlar kendi anlamlarını değiştirdikleri zaman çağımızın nedensellik anlayışının temellerini oluşturmuşlardır. O yüzden “*aition*” Yunandaki anlamından, Roma’da “*causa*” olarak ele alınmıştır. Burada, *causa efficiens*, diğerlerinin önüne geçen bir anlamda ele alınmıştır. Böylece, faal olma kavramı salt etkisellik içinde düşünülür. Sonuç olarak eylem-yapım aşamasında, insan merkezi bir konuma sahip olur. Bu düşüncede hiçbir şey, kendisi olduğu gibi açılmaz ve sürekli eyleyen, eylem yapan insan ve bilim tarafından müdahalede bulunulur. Bu bağlamda insan ve bilim, nesnelere kendilerini gösterme süresinde denetim altında tutarak, üzerlerindeki kullanım alanlarını arttırmayı amaçlarlar (Alderman, 1978: 45). Bugün bu yöntem her yerde gördüğümüz ve kullanılan bir yöntemdir. Heidegger düşüncesinde bunu aşmak için, en başta onu oluşturan dili aşmalıyız.

1.2.4. Teknik-Amaç ve Araçsallık

Şüphe, Yunan düşüncesinde, doğru bilgiye ulaşmayı sağlayan bir araç değildir. Belki de, doğrudan bir amaçtır. Doğru bilgi ise gerçek olan ile tümceler arasındaki aynılıktır. Böyle bir yorum, Yunancadan Latinceye geçişte yerleşir. Dünya-içinde var olan Dasein karşılaştığı her şeyle kendi arasındaki ilişkiyi karakterize etmektedir. O, bütün varlıkları kendi çevresine dâhil eder ve hepsini bir araç konumuna getirir. Çekiç örneği Heidegger

açısından bu konuya dair önemli örnekler arasında sayılmaktadır. Teknik olarak çekiç, kullanmadan önce epistemolojik bir anlayış içindeyken, kullanımdan sonra tamamen Dasein'in ilgi alanına geçer. Çekiç, artık elde hazır olan olmuştur (Heidegger, 2000b: 98). Oysa, epistemolojik anlayış, bir şeyleri ve dünya içinde nesnelere ilişkilendirerek, onları hangi amaçla kullanacağını belirler. Bu tarihi bilgelik ve kavramsallık, dünya içinde her tür aracın, araç olarak kullanılıp kullanılmayacağını belirler. Dasein'in bu ilişkileri elde tutması ve dünya-içindeki araçların neye-doğru olduklarını anlaması önemlidir. Bunların ilişkiselliğinin bilmesi, Dasein'i beklentiye sokmaktadır. Bu beklenti de zamansaldır. Böylece, bu beklenti Dasein'in ilgi duyduklarını şimdiye taşımaktadır (2000b: 404). İlgi duyduğu şeylerle gündelik yaşamında kendini anlamaktadır. Bu ise onun otantik¹ olmayan zamansallığını yansıtır.

Bilinç ve ego, zamansallıkla birbirlerine ilişkilidir. Oysa varlık ve Dasein aynı durumu yaşamaktadır. Ontolojik altyapıda eğer *techne*'nin etimolojik köküne inersek, o bizim bilincimizle ilişkidir. O, *poesis* olduğu takdirde tamamen bir açığa çıkış olur. *Techne* bir bilme tarzını işaret eder. Greklere göre bilmek vücuda gelen şeyi "açığa çıkmış" ya da "gizlilikten sıyrılmış" doğası içinde vücuda gelen şey olarak görmektir. Esas olan da, gizlenmiş olan varlığın örtüsünü kaldırmaktır (*aletheia*). *Techne* bir yapma-imal etme biçimi değil, fakat "bir şeyin varlığını ortaya çıkarma" ve kendi belirliği içinde vücuda getirme meselesidir. Heidegger tekniğin özüne ilişkin bir irdelemede, tekniği insanın araç kullanarak bir şeyler yapması olarak ele alır. Oysa tekniğin bu şekilde araçsal olarak belirlenmesi, kökü Aristoteles'e dayanan nedensellik tasarımına dayanmaktadır. Dolayısıyla bir *techne*, bir yapım ya da yaratım olduğundan, meydana çıkartıcı ve gizliliği kaldırıcı bir edimdir (Ökten, 2004: 95).

Fenomenolojik bir yordamla, Heidegger *Gestell* kavramına kurucu bir önem yükler (Yalçın, 2015a, 151). Teknoloji'nin özünü sorgulamakla, sanatı da sorgulamaktadır Heidegger. Bu sorgulama, Heidegger'e göre düşünmenin yoludur. Bu yol da, en başta *dil*'den geçer. Teknoloji'nin özü, tekniksel ve teknolojik değildir. *Techne* hem zanaat işlerine hem sanatsal eylemlere atfedilir (*Poetic*). Şiirsel olduğu için, içinde yaratılış vardır. Platon'dan başlayarak, ayrıca, episteme sözcüğü ile irtibat içinde olmuştur. Tanıma, marifetli olmak dolayısıyla bu tür bir bilme ile ilişkilidir. Sorun çözen bir bilme, inkişaf etmektir bu bilme. Aristoteles bu iki durum arasındaki farkı şöyle anlatır:

¹ Otantik sözcüğü, eskiden beri mevcut olan özgün özellikleri ifade eder.

“açığa çıkarmanın yolları farklıdır, techne bir nevi *Aletheuein*’dir, önceden, belirlenişi farklı formlarda, idealarda oluşan yeni şeylerde açığa verilir ve inkişaf edilir. Buradaki teknoloji inkişaf türlerinden birisi sayılmaktadır. Hakikat bu alanda kendisini göstermektedir” (1988: 54).

Heidegger bu konuda doğa ve yeni teknolojiler arasındaki ilişkiyle alırken doğanın istismarına değinir. Ona göre, modernlikle birlikte doğa’ya taarruz edilmektedir. Eskiden, kullanmak bir nevi korumak anlamı taşımaktayken; şimdilerde düzenleme vasfı kazanmaktadır. Bu süreç, doğa’ya egemen olma anlamını taşımaktadır. Heidegger metafizik ve teknoloji arasındaki ilişkiyi kendi eserlerinde bu bağlamda incelemiştir.

Heidegger, modern insanın düşüncesinin, bilimsel keşiflerdeki tüm üreticiliğine karşın aynı zamanda ne kadar da tek boyutlu olduğunu gözlemleyerek hesaplayıcı etkinliğe değinir. Ölçen, sayan ve muhasebe eden etkinlik, bu alanın sınırlarını çizer. Bu nedenle araştırmalarımızda ve girişimlerimizdeki o araçsallık, belirli koşulları göz önüne alarak belirli sonuçları amaçlar hale gelir. Araçsallık her an yenilenen ve gittikçe daha verimli beklentiler getiren ve aynı zamanda daha ekonomik olanakları hesaba katan bir mahiyet içermektedir (Towarinki, 2003: 42-43). İşte bu araç meselesinde, aracın ne olup olmadığını tartışan ve farkında olma sürecini aşan flozoflardan birisi Nietzsche’dir. Nietzsche, Platonculuk karşısında eleştireldir. Ama Heidegger’e göre, Nietzsche sonuçta Platonculuğa yenilmiştir. Heidegger’e göre, büyük bir metafizisyenden başka bir konumu olamayan son metafizisyen Nietzsche dir (Heidegger, 1991 cilt1: 3-10). Tam da bu yüzden, onun var olanlar üzerine fikirlerinin eleştirisi Heidegger için önemlidir. Nietzsche varolanlara ilişkin durum, ilk baştan sanat ile bağlanır. Tasavvur olarak sanat, Nietzsche için güç istencine kaynaklır eder. Onun düşüncesinde, asıl hakikatin etkileri önemlidir (1991 cilt1: 218). Heidegger’e göre Nietzsche’nin önemi, kendi metinlerinin içeriğinde değil de, düşüncelerinin yönünde ortaya çıkar. Ne var ki, Heidegger’e göre Nietzsche varlık meselesini tamamıyla ortaya koyamamıştır. Heidegger tam da bu durumda onun düşüncesini yetersiz görmüştür. Nietzsche için gücün istenci, var olanların temel özelliklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Nietzsche için var olan, nasıl olursa olsun, gücün istencidir (1991 cilt1: 18). Bunun karşısında Heidegger çok net bir şekilde şunu sormakta tereddüt etmez: “...herkes Batı felsefesinin sonunda, hem gerekli ve hem yapabilir bir halde felsefi olarak şunu sormalıdır: belirleyici mesele, ‘var

olanlar ve onların zuhur ediş ve formları hangi temel ve kipe dayanır?’ sorusu değil, belki de, “varlığın kendisi hangisidir, nedir?” sorusudur” (Ahmadi, 2012b: 236).

Bu noktada yine amaca ve araçsallığa dönmekte yarar var. Amacın peşinde olduğumuzda, neye göre amacı belirlememiz gerekir? Teknikleşen düşünce, burada kendini göstermektedir. Mantık, bilim, matematik, fizik, ölçmeler hem de her şeyi ölçmekle ilgilidir. Bunlar bir yaşam kipi yaratmak, açılım yapmak, açığa çıkarmak, göstermek sorularıyla nasıl ilişilenir? Heidegger, Nietzsche’nin sonsuz ve ebedi dönüş kavramını bu çerçeve içinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla, onun için böyle bir dönüş böyle bir sistemde mecburen barınır ve yükselir.

Teknik dünyası, hızlı şekilde ve çok ağır formda gün ışığına çıkarken, varlığın son barınağı da ‘istenç istenci’ olmuştur. Sürekli dilimize giren ve sorularımızın başında olan ‘nasıl’ işte burada bu amaca varmanın araçlarını sunar. Bu da tekrar tekrar, metafizik döngüye girer. Araçsal akıl bunu aşmak için elinden geleni yapar ve etrafındaki her şey araçlara dönüşür. Bundan sonraki gidişatı doğru olarak değerlendirmek, dünya tarihinde nükleer gücün ve genetiğin sahneye çıkışıyla ve bilime ve onun teknisyenlerine karşı takınacağımız tutumu belirlemek için bu noktaya dikkat etmek gerekiyor (Towarinki, 2003: 44-45).

BÖLÜM II

TEKNİĞE İLİŞKİN SORUŞTURMANIN KAYNAKLARI

2.1. DÜNYANIN GÖRÜNTÜSÜ VE TEKNOLOJİ

2.1.1. Teknoloji'den Yeni Anlayış

“...tehlikenin bulunduğu yerde kurtarıcı güç ortaya çıkar” -*Holderlin*
(Heidegger, 1977b; 34)

Teknoloji ontolojisi Heidegger düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Bizim varlık ile aramızdaki bağ, bazen çoğul ve bazen tekil anlayışla gerçekleşir. Bu nedenle, teknoloji meselesi ele alınırken bu yönlendirmeler ele alınmalıdır. Heidegger bu konuda teknolojiden makinesel bir anlayış çıkarır. İki unsuru da barındıran teknoloji anlayışı, kendi zaman diliminde ancak dönüştürme ve değiştirme işleviyle öne çıkar. Sonraları ise, iki unsura, üçüncü bir unsur ilave olur. O da, yaratılış ve araştırma unsuru olarak devreye girer. Bugün, bu yaratılış ve araştırma çerçeveli teknoloji, yeni düzenin önemli hususlarından sayılır hale geldi (Basiri, 2009: 7-8).

Heidegger hakikat, teknoloji ve gerçekler arasındaki ilişkiden hareketle, insanın teknolojiyi bir gaye için kullanmasını istemiştir. Onun için insan bu gayeye yöneliktir. Bu gaye ise, hakikattir. Diğer taraftan, bilim filozofları meseleye daha farklı yaklaşırlar. Bilim felsefesine göre gerçekler ve teknoloji, iki temel unsurdur. Amaç ve gaye, teknolojiyi ele getirmektir. Haliyle de, insanı ve onun hayat hakkındaki algılarını teknolojik çerçevede değerlendirir. Bu ise, hakikatin inkişafı yerine, doğaya hakim olmak için kullanılır. Maddenin tanınmasının önemli bir mevkisi olan çağımız, fizik biliminin yükselişiyle canlanmıştır. Teknoloji ise fiziksel bilimlerin kalkınmasına öncelikle yönelmiştir.

Heidegger teknolojiyi geleceğe doğru yöneliminde değerlendirir. Demek ki, analitik felsefeci determinizm tehdidi altındadır. Varoluşçu filozof ise, sanrılar (halüsinasyonlar) ile boğuşur. Diğer taraftan teknoloji üç farklı şekilde ayrılır: (i) enformasyon, (ii)

kütle ve (iii) enerji. Kütle, değişimin yeri; enerji, değişimin gücü; enformasyon ise değişimin yönlendiricisi olarak ele alınmaktadır (Basiri, 2009: 9-18). Teknolojiden yeni anlayış iki tanım için de yerleşir: (i) gerçek ve hakikatin inkişafı ve (ii) tahakküm kurmak için bir makine formuna bürünmek. Hem teknolojinin insana hem de insanın teknolojiye tahakkümü aynı bağlamda değerlendirilebilir. Bu nokta ayırd edilemezse, gerek siyasal gerek sosyo-ekonomik olarak belirlenimcilik riski ortaya çıkar. Teknolojinin anlaşılması, varlık doğrultusunda kurtarıcı bir tavır ile ilişkilendirilirse, bu insan ve teknoloji arasında yeni bir ilişkiye konu olabilir.

Heidegger dünya ve görüntüsünü tasvir ederken, teknoloji ve modern bilim üzerine düşüncelerini sergilemeye başladı. Bu noktada Heidegger, teknolojik nihilizmin anlaşılması için de temel teşkil eder. Heidegger, modern çağı “hakikat”ın bir ufku olarak tanımlar. Böylece özel bir duruma girdiğimizi söyleyerek, bu durumu Latince bir sözcükle “*imago ideaque mundi*” ve Almancası “*Weltbild*” ile, yani “*dünya görüntüsü*” olarak açıklar. Bir ufuk içinde yerleşik anlam, Heidegger’in hermeneutik çerçevesini de belirler (Ahmadi, 2012b; 289). Onun düşüncesinde, “*Neuzzeitlichen*” sözcüğünün anlamı modern çağ olarak geçer. Dünya, insan için böyle bir çağda görüntüye çevrilmiştir. Tarihsel bir içten boşalmanın bir simgesi, modern çağın temel davranışı olarak özetlenir. Heidegger dünyanın görüntüsünü, hakikat’in yorumlamasında, yeni imkânların başkaldırması, dünyanın anlaşılmasının ve sonuçta “varlık”ın anlaşılmasının bir formu olarak değerlendirir (1977b; 128). Dünyanın görüntüsü, hakikati anlamamızda yeni bir alan sayılmaktadır. Biz modern çağın cevherini düşündüğümüz zaman, dünyanın görüntüsü ortaya çıkar. Heidegger bunu bu şekilde açıklar: “dünya’nın anlamı, *Varlık ve Zaman*’daki evrimi ile varlık için açılım meselesi ufkunda anlaşılır. Bu mesele temel soru ile yakından ilişkilidir ve var olanların anlamına değil varlığın anlamına bağlıdır” (Heidegger, 1977b; 141).

Modern anlama mantığı görüntü temellidir. Modern çağın en önemli ve temel olayı, görüntüsellik ve dünyanın bir görüntü olarak serimlenmesidir (1977b; 134). Bir şeye tabi olmak, araştırmanın konusu hâline gelmek, denetim altında olmak; söylemek, beyan etmek ve yeniden görüntülemek çerçevesinde anamlanır. Yeniden görüntülenen dünya, insan gözünde görüntü üreten nesne (*subjectum imaginum*) haline gelmiştir ve dünya ‘ürün’ veya ‘yeniden üretilen’ olandan başka bir şey değildir. Dasein yeni ufuklar

açmak için bu teknolojik yapıyı yeniden ve baştan kayda alır. Doğa ile zorunlu ilişkiler içinde olan insan davranışları eyleme yönelir (Basiri, 2009: 35).

Bilim çağımızdaki anlamıyla teknolojik olandır ve eylemsel yönüyle pratiğe çıkar. Aslında pozitif özellikleri içinde barındıran eylemsel bu yön, Heidegger’de kültürel açıdan teknolojinin tehlikeleri, müphemliği ve gizemi olarak vurgulanmaktadır. Aslında Bu da teknoloji ve beşerin geleceğine dair karamsar bir tablo sunar. Heidegger’in çıkış yolu, tamda tekniğin içinde barınan sanatsal yöndedir. Bu bağlamda teknolojiyle karşı karşıya gelme, onun mahiyetiyle özdeşleşen bir alanda vuku bulmalıdır. Sanat diğer taraftan teorik yöne de sahiptir. İkili bir yönelimsellik, *Varlık ve Zaman*’da vurgulanan bilim ile aynı kategoride yer alır. Sanat, yaratılış gücüne sahip olması için, mahiyet olarak indirgemeye karşıdır. Onun dünyalarının sayısı sınırsızdır. Heidegger’in eylemsel olana ihtimamı varlığın örtülü kalması tehlikesine karşıdır. Dolayısıyla bu ihtimam çağımızın ihtiyacı olan tek bir unsur değildir. Belki de, her zaman sanatsal olan, gizlenme ve örtülü kalma meselesi bağlamında dengeleyicidir (Etemad, 2010, 84-91).

2.1.2. Modern Dünyanın Görüntüsü ve Bilgelik

Modern insan bir geçiş döneminde yaşar. Nereden nereye geçiş yapıyoruz? Neyi terk edip neye kavuşuyoruz? Bugünün imkânları bize tarihi bir bütün olarak görmemizde yardım eder. Metafiziği geride bırakmak, yeni bir başlangıçtır. Bu, varlığın unutulmasını bir mesele olarak öne çıkarır. İşte “varlık” mefhumunun gizemi (*Geheimnis*) de tam olarak burada belirir. Heidegger bize bu gizemi açar. Sanat, düşünce ve siyaset ile ilgili meselelerle de ilişkili bir açığa sermedir bu (Heidegger, 2014: 137; Ahmadi, 2012; 290). Heidegger, bizi unutulmuş genel tarihsel durumumuzdan ve asıl ihtiyaçlarımızdan haberdar eder (Heidegger, 1999; 15-16). Bu temel durumlar; kendimizi ve asıl tecrübemizi anlamamıza davet eder. Biz bu durumda tarihsel bir ana açılırız.

Değişimden sonraki eserlerinde Heidegger, ‘*endişe*’ kavramına tarihsel bir anlam verir. Buna göre, dünya sadece ‘ben’ için değil, ‘biz’ için de anlamını kaybetmektedir. Heidegger, “*endişe*”yi tarihsel fırlatılmışlığımızın korkusuna dayanan bir tedirginliğe bağlamaktadır (Heidegger, 1998f: 134). Heidegger bu durumu, zamanımızın önemli ve

asıl meselelerinden biri olarak açıklar. Bu korku hâlleri karısında, Dasein stratejik bir durum sergiler. Bu, durum ise düşünceyi şekillendirir (1999: 119). Evet, korku modern çağ'ın stratejik durumudur. Henüz post-metafizik çağın nasıl bir stratejik duruma sahip olacağı konusunda fikir sahibi olmaksızın güçtür.

Dünya görüntüsü ne demektir? Burada temel olan, *weltanschauung* sözcüğü iki bölümden oluşur: *Welt* dünya ve *anschauung* ise görmek ve görüş anlamındadır. Bizim bilgeliğimizin kaynağı, “dünya”yı görmekten gelmektedir. Heidegger'e göre Dilthey ve diğer filozofların söylemlerindeki dünya görüşü ancak bir mecaz olarak ele alınmalıdır (Ahmadi, 2012b: 291). Heidegger çok açık şekilde “görüntü”yü başka bir anlamı kullanarak, “dünya her zaman herkes için bir görüntü olmamıştır” açıklaması üzerinden ele alır. Dünya, görüntüye çevrilmenin imkânını kendinde barındırır. Dolayısıyla herkes için, dünya ile karşılaşmanın tek yolu dünyayı bir görüntü olarak kabul etmekten geçer. Bilimsel söylemde ise ilk başta dünya, görüntüye çevrilir.

Dünya görüşü, bir nevi yaşam tarzıdır ve konumumuza bir bakıştır. Diğer taraftan dünya görüntüsü, bunun tam tersidir. Dünya görüntüsü, “modernite”nin bir eseridir ve genel olarak teorik-bilimsel bir görüştür. Bu durumda dünya, kendi gerçeğinin dışındadır. Dünya görüntülerini anlatan metafizik diller, her zaman aynı görüşleri sergilemezler. Ama bunların ortak bir dilleri vardır. Böylece kendi ortak yönlerini kabul ederek birbirleriyle tartışma içinde olurlar. Peki, dünya-içinde-var-olmanın temel olarak bir dünya görüşüne ihtiyacı yok mu? Dünya görüşü ile Dasein'in aşkın oluşunun ilişkisi nedir? Dünya görüşü felsefe ile nasıl bağ kurar? Bu sorgulamalar Heidegger'i bir sonraki aşamada dünyanın anlamının yeni bir boyutunu ortaya koymaya yöneltir (Heidegger, 1998f; 128). Heidegger, Kant'ın “aşkınlık” kavramını sorgular (1998f:130). Felsefe ile dünya görüşü Heidegger düşüncesinde birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklıdır. Bu ikisini birbirlerine yakınlaştırmada kullanılacak her türlü çaba ise, yenilmeye mahkûmdur (Heidegger, 1999; 28). Heidegger için dünya görüşü, tecrübe edinmenin alanını daraltır. Oysa felsefe tecrübe için yeni alanlar açmaktadır. Dünya görüşü bir yolun sonu olarak kesinleşirken, felsefe her zaman yolun başlangıcındadır (27).

Heidegger'e göre dünya görüşü özgür iradeyle seçilir ve hatta kişiseldir. Bütünü ele alan dünya görüşünün, kendini anlamaya gücü yoktur. Çünkü anlamak için sorgulamak

gerekir. Dünya görüntüsü özel bir tarihsel konuma sahiptir. Mekanik yönleri güçlü olan modern bilim; teknolojiye ve makineleşmeye, sanatın tecrübe konusuna indirgenmesine ve kültür olarak insan eylemi ve değerlerin gerçekleşmesine bağlıdır. Dünya görüntüsünün gizli ideası, doğa ve fizik bilimidir. Bu bilim ilk bakışta dünyadan bir görüntüyü tasnif eder. Ama aslında o dünyayı toplam bir görüntü olarak ele alır. Dünyanın bir görüntü olarak ortaya çıkışı ise, “varlık üzerine bir bütünlük içinde oluşturulan temel karardır” (1977b; 132).

Dünya görüntüsü kendi temelinde modern çağa aittir. Orta çağlarda kimse dünyayı bir görüntü olarak ele almaz. O zamanlar insanlar, kendi konumlarını tanrısal düzene ait görüp davranışlarını da bu şekilde ayarlardı. İnsan varlık ile yakın bir ilişkide bulunurdu. Modernite öncesinde hiçbir düşünce sistemi, dünyayı bir görüntüye indirgemeyi ve zamanın mevcut sisteminin yerine geçmeyi düşünmezdi (Heidegger, 1977b; 141).

Eskiçağ insanı “tanıyan özne” konumunda olan bir insan değildi. Dünyanın, dünya görüntüsüne dönüşüm süreci, insanın özneye dönüşme süreciyle aynıdır. Dünyayı nesnel kümesi olarak görmek, kendi gözüne görüneni, bir görüntü olarak tasnif etmek anlamına gelir. Hümanizm, dünyaya bir görüntü merkezli yaklaşmanın zirvesidir. Heidegger bu bağlamda iki konumun ayrımını ele alır. Her analiz, felsefi sayılmaz. Felsefi analiz öyle bir analizdir ki dünyayı; insanın bilinci ve anlamı çerçevesinde var olanlar bütünü içinde anlamlandırır (Ahmadi, 2012b: 293; Heidegger, 1977b: 133). Heidegger ise dünyaya yorumlama yaklaşımıyla yakınlaşır ve onun arkasındaki gizli olan ontolojiye yeni bir boyut kazandırır. Dünya görüntü şeklinde anlaşılıp dönüştüğü an, insan yeni bir dünya görünüşüne sahip olur. Dolayısıyla insan dünyada öyle bir yer (*stellung*) alır ki, konumu (*stellen*) bile böylece belli olur. Bu bağlamda kullanılan son sözcük bizi beyan etmeye, yeniden görüntülemeye (*verstellen*) getirir. İnsan öyle bir varlık konumunda tanımlanır ki, her şeyi görüntü ve yeniden gösterilenler şeklinde anlamlandırır. İnsan, özne ve dünyayı görüntü olarak değerlendirdiği an farklı bir temele bağlanır. Dolayısıyla, insan, görüntünün düzenini düzenleyen birisine dönüşür (Ahmadi, 2012b: 294).

Dünyayı görüntü olarak görmenin temelleri, onu yeniden görüntülemekte gizlidir. Yeniden görüntüleme ise Platon’un ideasına geri dönüşü ifade eder. Yunan’da nesnel

ve dünya apaçık olduğundan; insan “varlık” gözüyle görülüp ve öyle anlaşılır. Ortaçağ’da ise dünya, tanrı için bir görünümdür. Modern çağda da insanoğlu, dünyayı bir görüntü olarak görmekte ve anlamaktadır. Ama işin tuhaf tarafı şudur: insan kendisinin bile görüntü olmasını anlamamaktadır. O yüzden insan kendini mutlak seyirci olarak görmektedir: “hümanizmin dünyanın görüntüye dönüştüğü yerde ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı değildir” (1977b: 133).

Modern çağ bilince dayanan bir çizgide kendi ontolojik ufuklarını geliştirmektedir. Bugün bu ontoloji bir araç olarak işlev görür ve bir planın hizmetindedir: “var olan her şeyi kontrol etmek”. Modernite açısından, teorik ve pratik temel birleşmiş durumdadır. Var olan her şey ‘ben’imdir ve ‘ben’im emrimdedir. Çünkü onu tanımaktayım ve bu da benim gücümdür. Bu noktada; “temel olay (event, ortaya çıkış, kendine ait eden, olagelmeye dair) dünyayı bir görüntü olarak yenmektir” (1977b: 134). *Gebild*, ortaya çıkan görüntü, dünyanın görüntüye çevrilmesi, insanın hesaplama, planlama, organize etme, paradigma oluşturma, kalıplanma ve çerçeveleme sayesinde “varlık”ın görüntüsüne dönüşmesine dairdir. Sonraları bu durum, *GeStell* olarak serimlenir.

Heidegger açısından “görmek” kendine özgü bir mahiyet taşır. Görmek, gündelik dilimizde bile bilgelik ile aynı anlama gelir. Aristoteles, “*Metafizik*” kitabının başında “görme”yi insan duyularının en yücesi olarak değerlendirir: “Bütün insanlar kendi cevherlerinde “bilme”yi (*to eidenai*) aramaktadırlar, bunun (göstergesi) duyuşal hislerimize olan ilgimizdir...görsel duyularımızı başka duyulara göre önem olarak birinci sıraya yerleştiririz. Bunun nedeni ise bu duyu bizi başka duyulardan daha farklı ve fazlasına dünyayı (şeyleri) tanımamız için yardım eder ve birçok farklılıkları ortaya çıkartır (Aristoteles, 1989: 3). Heidegger “görsellik” ve “bilmek” meselelerini aynı anlamda kullanan metafizik dile güvenmez.

Dasein uğraş vermekle birlikte teveccühü (*umgang*) bulur ve kaybeder. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da, nesnelere hangi işe yaradıkları için bakmayı, bir nevi ihtiyatlı bir bakış olarak değerlendirmiştir (2000b: 98). Heidegger her zamanki gibi etimolojik bakış açısıyla terimlerin köklerine inerek *Umsicht* (uyanıklılık ve ihtiyatlı) anlamını ortaya çıkartır. Böylece, neye ihtiyacımız olduğunu anlamamız için etrafa bakışımızın temel olduğunu belirtir. Heidegger, felsefenin görme çabasını böyle açıklamıştır (2000b: 147 ve 409). Heidegger bu konudaki kaynağın başlangıcını Platon’un “*eidos*” veya

“*idea*”sında bulmuştur. İdea, “*idein*” den yani görmek anlamından gelmektedir. Hatta “*theorie*” sözcüğünde Yunanca kökünde “*thea*” bakış ve vizyon anlamı taşımaktadır. “Varlık”ı idea olarak yorumlamak, bizim ‘var olan’ ları görmek ile onların varlıklarını anlamaya yol açmamıza neden olur. Bu nedenle Dasein, bakmak ve görmek için var olandır (Heidegger, 2000b: 175).

Heidegger’e göre görmek (eğer bir şeye doğru bir bakış yönelmek olursa) her zaman yorumsal (Hemeneutik) bir ‘anlama’dır (Heidegger, 2000b: 189). Biz, anlamının yorumsal yapısından kaçamayız.¹ Görmek ile bilgeliğin özdeşliği, Yunan’dan başlar. Heidegger’e göre bu durum, Yunanlıların başka milletlerden daha iyi görmeleri anlamına gelmez. Onlar; daha çok, varlığı huzur (*Anwesenheit*) olarak, “mevcut olmak” olarak yorumlarlar. Böylece varlık, kalıcı ve sabit (*Bestandigkeit*) olarak tanımlanmış olur (Heidegger, 2003b: 372; 1991 cilt1, 167). Görmek ve “bilmek” meselelerini aynı görme yaklaşımı, uzunca bir süredir belirleyicidir. Heidegger kendi felsefesinde bu durumu, işitme (örneğin varlığın sesini duyma) ile kıyaslar ve böylece daha düşük bir değer atfeder. *Metafiziğe Giriş* kitabında, Heidegger, düşünümün temel eylemini işitme olarak tarif eder (Heidegger, 1959a: 5b).

Görme’nin metafiziksel bir temeli vardır. O temel ise huzur ve sabitlenme ile aynı çizgide okunur. Görme sürecinde biz, kendimizi, bütünsel bir anlamda “görünecek şeyin önünde” buluruz. Böylece insan, her zaman farklı ve çeşitli ön kabuller veya ön bilgiler ile belli bir yorumlama eylemini, görmek olarak değerlendirir. Yunanlılar her zaman var olanların belli yönleri üzerine durup sonra “varlık”a yakınlaşarak var olanın tavrını keşfettiler. Bu tavır var olanın ve ontik olanın huzur bulduğu yer olarak tanımlandı. Bu durum, var olanın yeniden görüntülenmesiyle çok farklıdır. Heidegger *Temel Kavramlar* kitabında durumu şöyle açıklar: “yeni çağ olarak adlandırdığımız devir, bize araçsal tavrı hatırlatır. Ancak bizim anlamamız gereken şu ki, teknik, araç değildir, insan onu kullanarak şeylere, nesnelere hüküm sürüp kontrol edemez. Teknik her şeyden önce farklı yönleri arasından ...dünyanın belli bir yönüyle yorumlanmasıdır (1998g: 31). Bu noktadan hareketle Heidegger, aşağıdaki savda bulunur:

¹ Varoluşsal ve fenomenolojikanlamda “görmek” için bkz: D. M. Levin, *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*, London, 1988

Bugün bilim diye adlandırdığımız şeyin cevheri araştırmadır. Peki araştırmanın cevheri (özü) neye dayanır? Bilim kendisini doğa ve tarih gerçeği süreci içine yerleştirir... Bu alan içinde (örneğin 'doğa'da) belli planlamalar (tavırlar ve eylemler) temel ve sabit doğal olaylara dayanan bir altyapı içinde olagelir (Heidegger, 1977b: 118).

Doğanın nasıl ele alındığı, her şeyin ölçülebilir ve hesaplanabilir hâle gelişi açısından önemlidir. Modern bilim kesin yasalara dayanarak (sorgulamaktan fazla) daha çok bir uzmanlık alanı olarak öne çıkar (Ahmadi, 2012b: 298). Uzmanlaşma modern bilimin sonuçlarından birisi değildir. Aksine onun doğuşunun ön şartlarından birisi olarak görülebilir. Bilimsel araştırma konusu, ancak konu olarak değerlendirildiğinde farklı bilim dallarına bölünebilir. Diğer taraftan araştırma, eylemin açılımıdır ve bilgeliğe imkân sağlar. Bu bağlamda bilgelik, kazanma tavrı olarak dikkatli ve düzenli olmaya ihtiyaç duyar (Heidegger, 1977b: 118). Heidegger bir sonraki adımda şu önemli soruyu sorar: “var olanlardan hangi anlam ve hakikatten hangi alıntı, bilim’in araştırmaya dönüşmesi için bir neden oluşturmuştur? (1977b: 126). Bu soruya cevap bulmak, bir diğerini düşünmek için de önemlidir: “modern hayatta hangi neden her şeyi araçsal akla indirgemıştır?”

Her var olanın araştırma konusu olması için, öncelikle her şeyin nesne olarak görülmesi gerekir. Bilimi araştırma olarak değerlendirmenin temel koşulu her şeyin tanınan nesne hâline gelmesi ve bu durumun tanınmasının mümkün olmasıdır. Bu nesneleştirme, “hakikat yeniden görüntülenen bir inanılan”a dönüşmeden gerçekleşemez (Heidegger, 1977b: 127). Heidegger bu noktada şu ifadede bulunur: “genel olarak dünyanın görüntüye çevrilmesinin gerçeği, modern devrin cevherini aydınlatır” (1977b: 130). Bir başka ifadeyle “modern dünya üzerinde araştırma yaparken, modern dünya görüntüsünü sorgulamaktayız” (128). Her nesnenin yeniden görüntüye çevrilmesi ve her şeyin nesne olması, bizi ‘sonuç temelli’ bir sisteme götürür. İnsan kendini, her şeyi tanıyan ve her şeye tahakküm etme imkânını kendinde bulan bir özne olarak tanımlar. Oysa o her zaman araştırmanın sonucundan haberi olan birisidir.

İnsan kendini kendisi için özgürleştirdiği zaman, ‘Ortaçağ zincirlerinden kurtulabilir’ anlayışı modern devrin cevheri olarak geçer, gerçeğin de kendisini gösterebilir anıdır. Ama bu doğru tespit yüzeysel kalır, yanlış anlamalara neden olur ve bizim modern devrin temellerini anlamamıza engel oluşturur. Oysa sonuçta devrin cevherinin genişliği yargılarımızı sınırlandırır...Şüphesiz modern çağ, insanın özgürlüğü, zihinselliğe inanma ve bireye inanmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır... Ancak burada esas ve

temel olan şey içsel zihinselliğe ve öznelliğe inanma ilişkilerinin zorunluluğudur (Heidegger, 1977b: 127-128).

Bilim, araştırma'ya dönüştükten sonra her şeyi nesnelere indirir. Bu nokta, “hakikat”in kesin bilim olarak, temsilciliğin inancı mertebesine erişmesine yol açar. Dünyanın ufku o kadar değişir ki, her şey bir temsil ve “yeniden görüntü”ye dönüşür. Sembolleşmek ve görmek modern çağda insan ve dünya arasında kurulan ilişkiyi temellendirir. Dolayısıyla dünyanın görüntüye dönüşmesi, çağımızın en temel dönüşümlerindedir. Dünyada oluş alanında var olanlar “bir şey olarak” temsilleşip yeniden görüntülenirler (Ahmadi, 2012b: 300). Bu nokta, bizi Gestell’in modernite ile ilişkisine götürür.

2.1.3. “Ge-Stell” ve Modernite

Heidegger’in teknoloji meselesine yaklaşımı, teknolojinin cevheri ve metafizik temeline dair bir soruşturmayı kapsar.¹ Feenberg, belki de bu nedenle, Heidegger’i zamanımızın en büyük teknoloji filozofu olarak tarif eder (Feenberg, 1999: 183). Teknolojik dönüşümlerin hızı, Heidegger için adeta yeni bir insanın ortaya çıkışını beraberinde getirir (Heidegger, 1959a: 166).

Modern zamanlarlar birlikte teknoloji; hayatımızı, yaşam imkânlarımızı genişletmiş, kolaylaştırmış ve sadeleştirmiştir. Ancak bunun yanı sıra bu dönüşüm, ciddi krizlere de neden olmuştur. Modern insan sürekli yer (mekân) değiştirmektedir. Dahası, insan artık yaşam alanına dair doğru bir görüşe de sahip değildir. Yeryüzü, yaşam alanı yerine koyulup değerlendirildiği için, doğa da artık kaynak sağlama aracına dönüşmüştür. İnsanın yersizyurtsuzluğu da, böyle bir yaşam tarzının sonucudur (Heidegger, 1976: 243).

Heidegger için, düşünmek inşa etme imkânını da sağlar. Modern insan; herşeyi, sayılabilen, hesaplanabilen değerli bir var olana dönüştürür. Değişimin ilerlemenin hızına bağlı tutulmasıyla, adetlerin yenilenmesi meselesi kaybedilir. Çünkü değişim ancak kullanılabilen araçlar arasındaki farklarla sınırlanır. Yaşam kipleri, tarzları ve şiveleri o farklarla kendilerini uyum içinde tutmaya çalışmaktadır. Heidegger’de modern teknoloji, her şeyi işlenmemiş materyallere veya kaynaklara dönüştürmektedir.

¹ Fazla bilgiler için bkz: HERF, J, *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Rich*, Cambridge University Press, 1984

İnsan da, bu nesneleşme sürecinde adeta bir kaynağa dönüşmüş durumdadır. Teknoloji, bu nedenle, metafiziksel bir temele dayanmaktadır. Heidegger bu temeli, modern hayatın belirleyici içeriği olarak “Ge-Stell” olarak ifade eder (Ahmadi, 2012b: 301).

Teknoloji, kendi temelinde bir şeyleri yaratmak ve şeyleri yaratma yolunda bir araya getirilmiş belli bir fen, zanaat ve teknik kümesi değildir. Daha ziyade, nesnelere açığa çıkartma yoludur ve bu yol yapmaktan daha öncüdür (Heidegger, 1991 cilt4: 39). Heidegger *machenschaft* sözcüğünü inşa etmek anlamında¹ “teknik” sözcüğünün eşanlamlısı olarak kullanmaya başlamıştır (1991 cilt3: 174; 1999: 274). Heidegger için teknoloji’nin cevherinin anlaşılması bu açıdan büyük önem taşır (1977b: 5).

Teknolojiyi düşündüğümüz zaman en önemli mesele onun cevherini araştırmaktır. Teknoloji’nin cevheri teknolojik değildir (1977b: 4). Teknoloji insanın makineye yaklaşımını gösterebilir ama onun cevheri makinede bulunamaz. Makine ve mekanizm, teknolojinin ürünüdürler. Ancak bunlar, teknolojinin temeli veya cevheri değildirler. Heidegger’e göre teknoloji, “techne” ye bağlıdır. Bu ise, bir nevi bir araya gelme ve ortaya çıkarmadır, poiesis’tir (1977b: 13; 1959a: 159). Yapmak, üretmek ve inşa etmek teknolojinin asıl cevheri olamazlar. Bu cevher bir ‘ontolojik olan’dır. Dolayısıyla da, modern hayatın temelini kurar. Bu prensipten, dünyanın görüntüsüne ulaşılır. Heidegger bu cevheri “Ge-stell” olarak adlandırır.

Gestell, Almancada; iskelet, çerçeve ya da raf anlamındadır. Hatta dolaylı olarak, bu kavram konum anlamındadır da. Zamanla, Gestell’in çerçeve anlamı öne çıkar². Heidegger’de bu kavramın kökü *Stall*’den kaynaklanan, bir zamanlar konum ve şimdi ise sabit anlamında geçen kullanımdır. Sözcüğün “ge-” kısmı “birlikte, beraber bir yolda olmak” anlamındadır. Şimdi anlamı ise fiilin, eylemin ve olayın aydınlatıcısı olarak geçer. Heidegger *Gestell*’i genel bir isim olarak kullanmaya çalışmıştır. Heidegger’den önce Ernest Jünger³, teknolojinin temelini *Gestalt* olarak açıklamıştır.

¹ Aslında kökü “*machen*” e (bina etmek, yapmak) bağlanan bir sözcüktür.

² Heidegger, bu terimin tıpkı Platon’un idea kavramını kullanış biçimine benzer bir işleve sahip olabileceğini söyler. Platon, bir şeyin dışsal görünüşü anlamına gelen, günlük dilde kullanılan bu sözcüğü alır ve onu kavranabilecek her şeyin özünü dile getirmek için kullanır. Eğer Platon içinde idea, bütün anlamları mümkün kılan şey ise, modern insanlar için de çerçeveleme olarak teknoloji aynı işlevi görür (Heidegger, 2013: 124).

³ *Gestalt* genel mobilize etmeyi açıklamaktadır. Bir teknokratın nasıl da belli bir üretime doğru yöneldiği bu nedenle önemlidir. Ernest Jünger’in düşüncelerini detaylı incelemek için bkz: E. Jünger, *Mermer Yahılar*, Can Yayınları, İstanbul, 2000.

Jünger bu sözcükten teknolojik uygarlığın bugünkü konumunu kastetmiştir. Heidegger'in ise GeStell'den kastı, öyle kesin ve nihai bir formdur ki; bu form, bütün kaynakların, aralarında hiçbir fark bulunmadan, mobilize edilmesine imkân sağlar (Heidegger, 1958: 58).

Ge-stell, bütün kaynakların topyekûn üretim için bir araya gelmesidir. Bu çerçeve içinde, modern hayat alanımızın sınırları belli olmaktadır. Heidegger açısından *Ge-stell* adeta bir filmin arka planı gibidir. Bu öyle bir arka plandır ki, şeyler ve nesnelere kendinde barındırır, harekete geçirir, şekillendirir, düzenler ve bunlar içinde nesnelere ve şeyleri tarihsel ve anlatımsal olarak gösterir. Gestell, herşeyi anlamlandırır ve aynılaştırır. Bu açıdan Gestell, adeta “sözün temeline” benzemektedir. Heidegger için teknoloji kaynağın anlamını değiştirmektedir. O halde, “Ge-stell” bir temel olarak öne çıkar. Bu bağlamda, doğa topyekûn birikmiş bir kaynağa dönüşür. Teknoloji bu açıdan, fayda sağladığı süreç içinde vardır ve anlamlıdır (Ahmadi, 2012b: 304).

Heidegger'e göre örneğin çiftçi, tarlayı düzene sokar. Dolayısıyla bu faaliyet, tarlayı korumak ve onunla ilgilenmek anlamına gelir. Teknoloji bağlamında tarımla ilgili olanlar ise, toprağa meydan okurlar. Heidegger'e böyle faaliyetler sayesinde doğa düzene sokulmaktadır. Ekinlerin genetiğini değiştiren çağdaş tarım, bu yaklaşımı tam olarak yansıtmaktadır. Bitkilerin genetik yapısı “en az masrafla en çok kazanç elde etmek” amacıyla açığa çıkartılır (1977a: 297; 2013: 124-125). Örneğin, Ren nehri artık sadece su ve enerji sağlayan bir nehir olarak anlaşılmaktadır. Biz suyun enerjisini ortaya çıkarmak için barajlar inşa ederiz. Birer enerji kaynağı hâline gelebilirler diye farklı doğal kaynakların taşınması için nehirleri dönüştürür, düzenleriz. Böylece nehrin doğal güzelliğinden ziyade, çoğunlukla turizm endüstrisinin bir parçası olmasından memnun oluruz. Heidegger, teknolojinin her şeye yönelik anlayışımızı belirleyen bir çerçeve hâline gelişini şöyle betimler:

Modern teknoloji boyunca hüküm süren ‘açığa çıkarma’, meydan okuma anlamında bir saldırı karakterine sahiptir. Böylesi bir meydan okuma, doğada gizlenen enerji, açığa çıkarıldığında ortaya çıkar. Açığa çıkarılan şey dönüştürülür, dönüştürülen şey depolanır, depolanan şey sırayla dağıtılır ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulur (1977a: 197-198; 2013: 125).

Burada bütün anlama etkinliğimiz olan çerçeveleme, teknolojik bakış açısının bağlamı içinde olagelir ve biter. Heidegger için, bu çerçeveden kurtulmak ya da onun dışında yer

alan bir bakış açısı edinmek olanaklı değildir. Eğer bu çerçeve doğaya meydan okuyorsa, aynı zamanda insanlara da meydan okunmuş olur (2013: 125). Heidegger bu meydan okumanın etkilerini, insanoğlunun nihilizme kaymasında görür. Ama onun için Gestell her ne olursa olsun toplumsalın takdiridir. Teknoloji ve teknik düşünme, insanları belirli bir yöne doğru itmektedir (Basiri, 2009: 101).

2.2. TEKNİĞE İLİŞKİN SORUŞTURMA

2.2.1. Teknik ve Fen

Heidegger modern hayat ve araçsal yaşam üzerine eleştirilerine 1919'de başlar ve teknolojinin cevheri ile haikat arasındaki ilişki üzerinden kapsamlı bir soruşturma yürütür (Zimmerman, 1990: 35; Ahmadi, 2012b: 305). Daha sonra bu soruşturma, modernitenin üretim süreçlerine kadar uzanmıştır. Ne yazık ki, teknoloji üzerine olan denetimler bugün oldukça kifayetsizdir. Bu durumda modernitenin temelinde gizli olan aynılaştırma, ‘metafiziksel hareket ettiricilik’te barınır. Öz bilince sahip olan insanlar kendilerini dünyanın şekillendirmesine (*gestaltung*) adanmışlardır. Heidegger dünyayı bir amaç olarak kendi isteklerimiz doğrultusunda şekillendirmemizi Aydınlanma ve Rönesans’tan kalma bir kavram olarak ele alır. Bilim de dünyayı şekillendirme çabasıyla irtibatlıdır. Buna karşın felsefenin görevi, bilimin imkânında olmayan bir yolu bulmak neredeyse doğru yolu bulmaktır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in iş yapma, eylemi içinde olma doğrultusunda ele alır. Bu nokta, onun teknolojiye dair görüşleriyle yakından alakalıdır. Dasein onun düşüncesinde, daha çok pratik işlerle uğraşır, şeylerle değil. Her günlük yaşamı, araçlarla oluşan bir yaşamdır ki; onlarla çalışmak ve elde hazır olanlarla uğraşmak bu yaşamın temel belirleyicisidir. Onun gündelik işi ve eylemleri daha çok bu araçlarla, belli bir iş sürecinde içten içe alakalıdır. Dasein'in zamansallığı ve aşkınlığı bu çerçevede öne çıkar. Teorik olarak zamansallığımızdan alıntılarımız veya belli konumlarda el altında hazır olanlara göre düşüncelerimiz kuramın ortaya çıkışını etkiler. Heidegger tecrübenin ölçütlerini, bu nedenle, dikkatli incelememizi ister. Bu kriterler kendi süreçlerinde “karma ve tekniksel bir form bulabilirler” (Heidegger,

2000b: 409). Heidegger açısından “doğa, doğal bir güce ve el altında hazır unsurlara bölünmüştür” (2000b:100). Bu tespit, Heidegger’de *techne*’nin anlamı *poiesis* üzerinden bir açığa serme çabası içinde belirleyici olur (Yalçın, 2015a: 129).

Heidegger varlığı, *Poesis* olarak ele aldığı varlığın *techne* ile ilişkisini hatırlatır. Böylece, *techne*’nin anlamını bir tür bilgelik olarak betimler. Bu ise içinde düzenleme ve tahakküm ilişkisi taşır (Heidegger, 1959a: 16). Heidegger, teknik bilgeliğin denetimsiz kalışından yakındır. Başka bir yerde *techne* ve sanat’a dönerek, bilgelik ve bilmenin sadece görmekle değil, sezgiyi de içine alarak gerçekleştiğini söyler. Bu durum öyle bir sezgisel görüştür ki, görenin şimdiki anından daha ileriye gidecek bir anı yaşatır, neredeyse bu da tahayyül ve kurgu dediğimiz olguları ortaya çıkarır. Bu sezgisel tavır hem teknik üretim, hem de sanatsal üretimde geleceğe doğru gider. Pratik ve teknik güçlerimiz belli bir amaç doğrultusunda araçları kullanmada ve gizli olan şeyleri açığa çıkarmada yardımcı olur. Bu açığa vurma, aydınlatma insana özgüdür ama ona bağlı değildir (Ahmadi, 2012b: 307). Heidegger’e göre, insanı pratik eylemler ve pratik ilişki üzerinden değerlendirdiğimiz zaman, bilimsel yöntemden daha hakiki sonuçlara ulaşılabilir. Heidegger’e göre modern çağda tekniğin ilerlemesi ölçüsünde insanoğlunun pratik bilgeliği azalmıştır (2012b: 308).

Platon’un *Sofist* diyalogunda sanatlar ve teknik olarak zanaatlar ikiye ayrılmıştır. Birinci kategorideki sanat, bir şeyler ortaya koymayan, önceden mevcut olanları bir araya getirerek yeni düzene sokandır. İkincisi ise, eylem eksensidir. Yeni şeyler ortaya koyup *techne* ile birebir bağlantı içinde olur (Platon, 1989:1475). Diğer yandan Aristoteles, üretimsel eylemler ve faaliyetlere önem vermiştir (Aristoteles, 1971a: 21). Aristoteles için anlama yetisi insanın doğasında yerleşmiştir. Onların yardımıyla bedenün unsurlarını ya da eylemi öğrenip tanımamız mümkün olur. Aristoteles böylece insanın içindeki özel bir kuvvetten bahseder. Bu kuvvetin yardımıyla insan eylemlerinin ve amaçlarının sonuçlarından belli öngörüler tasavvur edebilir (Aristoteles, 2000: 84-88). Buna göre: “bütün yapım eylemleri, sanat (fen ve teknik) aracılığıyla, belli bir beceri veya düşünce aracılığıyla ortaya çıkar. Bunlardan bazıları kendi kendilerine veya tesadüfler aracılığıyla, aynı doğa aracıyla ortaya çıkanlar gibi, ortaya çıkarlar (1988: 226). Aristoteles’e göre; “ortaya çıkış ve yaradılış hareketlerinden bir kısmı düşünme ve diğer kısmı ise yapmak veya icat etmek olarak adlanır. Başlangıçtan, temelden ve formdan kalkan aşkın olan kısmı düşünmek ve düşünmenin bitiş sınırında olanı ise

yapmak, inşa etmek olarak adlandırıyoruz. Başka her şey için oluş bu iki ucun sınırında gerçekleşir” (1988: 227).

Yunanlılarda her tür açığa çıkarma ve yapma, *poesis* alanında yer alırdı. Poesis, bu nedenle en başta, örtülü olmayan, açığa çıkanlar anlamına gelir. Yapmak, örtülü olmayanın imkânının sağladığı çerçevede gerçekleşirdi. Heidegger nezdinde ise teknoloji; açığa çıkarma ve biraraya toplama anlamında olan bir süreçle, örtülü olmayanla alakalıdır. Dolayısıyla teknoloji'nin cevheri, bir nevi örtülü olmayana bağlıdır. Ancak bilgelik yani epistemenin modern formasyonu, bunu unutmaktadır. Çünkü episteme'nin böyle bir formasyonunda, bir araya getirme, toplama ve ortaya koyma, hakikat'in, 'örtülü olmayan' anlamıyla irtibatta değildir. Sonuçta teknoloji hakikat ile hiçbir ilişkide bulunmadan ortaya çıkar. Bu nedenle, kimsenin teknolojinin cevheriyle işi olmaz ve kimse de onu tanımaz (Ahmadi, 2012b: 309).

Yunanlılar “techne”yi açığa çıkartma anlamında kullanmışlar. Bunun örtülü olmamalık (*aletheia*) ile ilişkisi apaçıktır. Pratik hikmet ve teknoloji var olanları “örtülü” olmaktan kurtarı. Burada ise “yapma”nın sorumluluğu, “örtülü olmamalık” sınırında söz konusu olur. Modern fikir ve düşünce hiçbir şey için sorumluluk tanımamaktadır. Her zamanki gibi amaç, aracı mubah kılmaktadır.. Teknoloji'nin çerçevesi, kendisi için bir nevi hicap ve perdedir. Bu da, hakikati örtülü tutandır. Burada dünya madde gibidir, onu şekillendirip ondan faydalanmamız gerekir. İş yapmak ve emeğin yanlılığı ise, ancak bunların düşük verimlilikte olması halinde söz konusu olur. Varlığın tarihinde, varlığı bıraktığımız andan itibaren “techne”ye dayalı bilgeliğin insandan ayrılması başlamıştır (Heidegger, 1999: 236). Heidegger düşüncesinde teknoloji, basitçe insan yapımı değildir. Heidegger'e göre insanın kaderi ve varlığın tarihi, Gestell'e dayalı ve onun üzerine kuruludur. O görüşlerinde, her tür açığa çıkma, ortaya çıkma gibi teknolojinin de ortaya çıkışında, iyi yönleri bulunması savındadır Heidegger. Diğer taraftan zorlukları ve kötülükleri de içinde barındırdığını da unutmaz bu mefhumun. Heidegger'e göre: Gestell, insanı dünyada “var olan” olarak tarif etmeyi mümkün kılar ve mevcut olanı, hesaplayıcı yöntemlerle makine usullü bir hayvana dönüştürür (Heidegger, 1991 cilt1: 116; Heidegger, 1999: 68, 311-312, 348).

2.2.2. Teknoloji ve İnsan

“İnsan kimdir?” sorusunu Heidegger düşüncesi içinde ele almak, doğrudan teknoloji meselesine yaklaşımına bağlanmayı mümkün kılar. Heidegger insanı, farklı eserlerinde, zaman zaman birbirinden farklı anlamlarda ele alır (Haar, 1990: 103). Heidegger açısından asli mesele, “İnsan nedir?” ve “İnsan kimdir?” sorularına cevap aramak olmuştur. İnsan varlığının üzerinde düşünmenin unutulmuş olması Heidegger için temel bir noktadır. Bu varlık ise, her zaman açık ve net bir şekilde el altında, hazır bir şey olarak değerlendirilir (Heidegger, 2000b:75). Heidegger insanın cevherinde olana dair her tür algımızı, yanlış değerlendirmeler üzerine kurulduğunu savunur. Bu noktayı 1952’de radyo konuşmasında insanın tasarım kabiliyetiyle ve varlığın cevheriyle irtibatlandırır (Heidegger, 2012: 159).

Heidegger için konuşma, insan olma vasfını belirleyicidir. Heidegger burada insanı, metafiziksel ve aşkın bir plan içine yerleştirir. O halde, insana dair her tasarım metafiziksel ise neden bunların kabul edilmesi gerekir? Bunların hepsi Heidegger’in temel soruya cevap arayışını göstermektedir. Bu bağlamda Heidegger düşüncesinde temel insan anlayışını, insanı (veya *dasein*) ancak varlıkla olan ilişkisinde ortaya atıp tanımlamak mümkündür. Heraklites’in düşüncesi burada Heidegger’e yardıma yarar: “insan savaş ve tartışma (*polemos*) içindedir. O önceden metafiziksel bakış için bir cevap hazırlamıştır. İnsan belirli bir doğaya sahip değildir” (1959a:107). İnsan bu nedenle, sürekli keşmekeş içindedir. İnsan ne “ben”dir, ne “biz”, ne “millet”, ne de herhangi bir kavramdır. Bu insan her zaman “varlık’tan benim payım nedir?” sorusunu sorandır. Burada batı felsefesinin başlangıcında varlık meselesi, *Dasein*’ın temelini kapsar (Heidegger, 1959a: 133). Heidegger, insanı varlığın anlamı ile açıkça bağlar (Heidegger, 1970: 57).

Dünya içinde var olma, *Dasein* için belirli özellikler taşımaktadır. Heidegger *Dasein* kavramını en uç şekilde, ölüme doğru yaklaşma ve yolda olmak olarak değil de; bir bütün olarak inceleyerek, hep bir şeylerle uğraşmak ve el-altında-olanlar ile çalışmak dolayısıyla iş görmek olarak değerlendirir. Araç analizinde de meseleyi bu şekilde açıklar. Heidegger insanın “el-altında-olan”lar ile ilişkisini varoluşsal bir ilişki olarak değerlendirmeye çalışır. O, *Dasein*’ı dünya içine fırlatılmış olarak bulduğunda, çevresindekilerle tanışmak ve karşılaşmak eylemiyle tanımlar. Heidegger, *Dasein*’ın

sosyal bir yapı içinde terk edilmişliğine vurgu yapmıştır. Dasein başkalarının içinde, her şeye ve her ortama dâhildir. Başkalarıyla olmak ise onun birileriyle veya burada olmasının, varoluşunun gereğidir. Heidegger için herkes, Dasein'ın gündelik hayatının öznesidir (Heidegger, 2008b: 120).

Dasein herkesle ve çevredeki nesnelere ilişki sağlaması araçlarla mümkündür. Bu araçların başında dil gelmektedir. Teknolojinin tanımlarına dikkat ettiğimizde, bilim ve edebiyata bir nevi “amaca doğru yönlendiren araçlar” olma vasfı yüklendiği söylenebilir. Aslında birçok insan için bu araçlarla ilişkide olmak, gündelik hayatın bir parçası hâline gelmiştir. İnsan *Poesis* ile hakikat'in gizini açmaya çalışır. Oysa orada yeniden gizleme ortaya çıkmaktadır. *Aletheia* kavramı bir şeyleri ortaya çıkarma ile hep birarada olmuştur. Sanat eserinde gözüken bu ayrıntılar iki tür yaklaşımı gerçekleştirir. Sanat demek elimizde mevcut bulunan nesnelere bir araya getirip onları toparlayarak yeni bir şey icat etmek veya olmayan bir durumdan dünyada hiç izi bulunmayan şeylerin ortaya çıkışı demektir. Bu ise, insan ile bire bir alakalıdır. Akıllı hayvanın artık bu *Poesis* sürecinde, izleri bulunmamaktadır.

Heidegger'de insan kendi vücudunun ve varlığın hermeneutiğinin temellendiricisidir (Apel, 2008: 736). Heidegger insan ve varlık arasındaki mantıksal ve aşkın yapıdan öte, insanın varlığının daha gerçek anlamını açıklamak ister. Neredeyse o bu yolda, “tanıyan özne” nin rolünü azaltmaya çalışmaktadır (Dreyfus, 1991: 1). Platondan bu yana önemli bir eylem sayılan teorik eylemin yerine, sırf teorik olmayan eylemi onun yerine koymak ister. Dasein kavramı işte burada ortaya çıkar. Dasein'ın dünya içinde olmasının belli bir tarzı, araçlarla gerçekleşir. Heidegger'de asıl eylem, aracın teorik olarak anlaşılması değil de, belki de araçla iş yapmaktır. Aracın içinde barınan eylemi, insan kendi emeği ile ortaya çıkarabilir. “El altında olan” ile “El üstünde olan” arasındaki ilişkiler, Dasein için önemlidir. El üstündeki ilişki, teorik bakışımızı kendinde barındırır. Burada teorik çerçeve bizim araçları kullanmamıza yardım eder.

Araçlara olan yaklaşımımız, onların işlevselliği çerçevesi dışında gerçekleşir. Oysa biz ilk başta, dünya ile teorik ilişkide değilizdir. Bu nedenle ilk önce, dünya ile farklı olan bilgilerimizle irtibat kurarız. Bu durumda nasıl yapıp edeceğimize dair bilgiler ile dünyada yaşarız. Maharet ve zanaat üzerine kurulan bu bilgelik, teorik bilime daha öncüdür. Oysa fen ve zanaat ile ilgili Dasein eksenli anlayışta, önümüze en başta insan

mevzusu çıkacaktır. Dolayısıyla insanın fenni ve maharetlerini nasıl kullanacağı sorusu söz konusu olacak ve bütün gündelik işlerin yapılmasında tecrübelerimiz öne çıkacaktır. Biz tecrübeler üzerinden elde ettiğimiz bilgilerimizi nasıl kullanırız? Bu soruyu “tecrübe” kavramını ele almakla yanıtlayabiliriz. Heidegger tecrübeyi iki anlamda ele alır. Bunlarda ilki, “*erfahrung*”, diğeri ise “*erleben*”dir. *Erfahren* fiili, *fahren*’den yani “bir araç ile yolculuk yapmak” anlamından çıkarsanır. *Erfahrung* ise tecrübe, olaylardan öğrenmek anlamına gelmektedir. *Erfahrungswissenschaft* ise tecrübî bilimler (fizik ve doğa bilimleri dâhil) anlamını taşır. Heidegger’den önce Dilthey bu ayrımın önemli hususlarına değinmiştir. Dilthey “*erlebnis*” sözcüğünü, yaşanmış tecrübe olarak kullanmıştır. Dilthey açısında bu ayrım, yaşam felsefesini öne taşımak için çok önemliydi (2000b: 72-72).

Heidegger için yaşam kavramı özne merkezli düşünceye yol açabilir. Bu açıdan, Heidegger’in biraz daha mesafeli durduğunu belirtebiliriz (Heidegger, 1976: 59-92). Bu nedenle Heidegger *Varlık ve Zaman*’da, “yaşanmış tecrübe”yi daha bireysel ve sınırlı olarak belirtmiştir. Heidegger’e göre Dasein bir tek tecrübeyle dünyadan haberdar olma iddiasında olamaz. O yaptığı işlerle ve eylemleriyle olduğu kadar beklemekle veya bırakılmış olmakla da dünyayı fark eder. Dasein’in kendisini dünyada varlık olarak yeniden bulması kapsamlı bir meseledir. Geleneksel felsefede değer atfedilen bireysel tecrübenin ötesinde bir çerçeve söz konusudur (Heidegger, 1988: 155). Heidegger tecrübe ile ilişkili beş temel noktaya vurgu yapar. Buna göre; (i) tecrübe ilk başta kabullenilir; (ii) amaçlar doğrultusunda yaşarken kendimizi de tecrübe ve pratiğe yerleştiririz; (iii) tecrübe ederken yenilik ve farklılıklara hep açık oluruz; (iv) önümüze ne geleceğini önceden belirlemek (*Vorgrif*, tahmini) için müdahalede bulunur, nedenselliğe dayanarak bir sonuç almak için çabalarız, kısacası test ederiz; (v) modern tecrübe, temelinde “ölçme”den farklı bir anlam taşımaz, bu açıdan adeta nicelliğin ölçümüdür. Bu bağlamda bilim “akılsal-matematiksel” bilgeliğe dönüşmekle; tecrübi anlamda, tecrübi olmayan oluverir (Heidegger, 1999: 113).

Yunanlılardan bugüne, tecrübeye meydana gelen değişimler metafizik dilin yerleşmesine neden olmuştur. Böylece de, modern bilimin temelleri ortaya konulmuştur. Heidegger için ise tecrübe, farklı ve daha geniş bir anlam taşımaktadır. “Dünya-içinde-olma”yı bu noktada belirtmek yerinde olur. Dasein, “dünya”dır ve bir cisme sahip değildir, belki de cismin ta kendisidir. Onun alansal ve cisimsel varlığı

ondan ayrı değildir. Bunlar arasında yapısal bir birlik vardır (Heidegger, 1985: 164; akt. Ahmadi, 2012b: 110). Bu doğrultuda Dasein sürekli “hakikat”le uğraşır. Böylece, Dasein var olanlara hakikat içinde olmaları için imkân sağlamaktadır. Modern anlamında bilim ise pratik bir bağlamla da ilişkilidir. Özel ve pratik bilgeliğimiz, şeylerin bizim önümüzde direnişlerinden elde ettiklerimizden ve el-altında şeylerle irtibatımızdan kaynaklanır. Bilim içinde bu kavramlar, direniş ve direnişe karşı yasalara dönüşür. Her günkü faaliyetlerimiz ve pratik uğraşlarımızın alanı dışında kalır. Bilim bizim her günkü faaliyetlerimizden yasalar üretir. En sade araçlarımızı, araç olma durumundan çıkartıp onları el-altında-hazır olarak görmeye (kaynak eksenli görme) başlamak bilimin etkisiyle mümkün olur. Modern bilim yalnızca, var olanlara bakmak için tekrar edilen ve yeniden çizilen bir yoldur (Heidegger, 1976: 179).

İnsan, modern bilimde tamamen farklı bir plan içinde olur. Doğa da böyle bir plandan (*entwurf*) başka bir şey değildir. Bu plan, şeylerin araştırılabilir olması varsayımı ile ortaya konulur; şeylere, nesnelere ve dünyaya önceden tahmin edilebilir bir müdahale üzerinde şekillenir. Böylece, şeylere özel bir temellendirme (*grundsisse*) üzerine kurulmuş olur (Heidegger, 2002b: 291). Bilimsel tanıma sürecinde böyle bir bakış temel ve belirleyicidir. Heidegger için; var olanlar ile ilişkilendirilebilecek olan modern anlamın, antik Yunan’da atfedilen anlamdan daha doğru olduğunu söylemek mümkün değildir (1977a: 117). Antik Yunan, kendi anlamsal ufuklarında gerçekleşen, bilim ve felsefe anlayışıyla mülhemdir. Oysa, örneğin Galileo fiziği, kendinde ilk neden için bir cevap barındırmamıştır. Aristoteles fiziğinde ise bambaşka bir bağlam vardır. Aristoteles fiziği, günlük tecrübelerimizle daha uyumlu bir mahiyet taşır (Dhuem, 1978: 194). Bu tespit Aristoteles’in fiziğinin, insan duyularından meydana gelmiş, organize ve toparlanmış bir sistemi öngördüğü anlamına gelmemektedir. Her şeye rağmen modern dönem açısından, farklı tecrübi hallerden bahsedebiliriz. Ancak, Yunan insanı ve Aristoteles’in istidlalleri genelin anlam çerçevesine yakındır. Aristoteles için bilgelik insana indirgenmez. Bilgelik ve anlama doğrultusunda tek bir irade yeterli değildir. Hissedilen nesne; orada huzur bulmalıdır. Antik Yunan kültüründe bu bağlamın önemli ve güçlü bir temeli vardır. Heidegger bunu kabul eder. Heidegger burada Parmenides’in ünlü deyimine vurgu yapar: “Var olan bir şeyi, varlık istediği, belirlediği ve talep ettiği zaman anlayabiliriz.” (1977b: 131). İnsan açılımla yüz yüze gelir. İnsan istediği için bu açılım gerçekleşemez. Açılım insanı, kendi huzuruna katılmak için davet eder. İnsan

ise, açılanı (*anthropos*) toparlayıp bir araya getirme görevini yüklenmeli ve onu korumalıdır (Ahmadi, 2012b: 340). Heidegger'e göre insan; açılanı yani varlığı korumalıdır. Burada işte teknolojik açılımı ve teknik açığa çıkışı, "açığa vurma"nın bir parçası olarak ele alır da, kendimizi bu açılıma davetli görürsek, sonuçta görevimiz ne olur? Bu görev, belki de "varlık" tabirinin kapsadığı her şeyi korumaktır. Tekniğin ve teknolojinin yaşam üzerindeki etkisi, bu açıdan, bugün pek çok alanda böyle bir tartışmayı belirleyici hale getirmiştir.

2.2.3. Tahakküm ve Anlama: Kurtarıcı Bir Güç Mümkün mü?

Heidegger, modern bilim ve doğa ilişkisini varlığın unutulduğu bir çerçeve olarak ortaya koyar (Heidegger, 197: 67-118; Ahmadi, 2012b: 359). Bilim ve bilgiye dair atfedilen anlamın değişmesi temel bir meseledir. Mevcut olanların dışında özgün bir bakış mümkündür. Böyle bir bakış, her şeyden önce kendi ön kabullerini sorgulamak ve bunlara dair esas ve temelleri aramaktadır. Bulduklarının sonsuzluklarını korumak ve sonsuzluğa açılan bir sorgulamaya geçmek her zaman önem taşır. İnsan değişim hep bu biçimde yaklaşır (359).

Heidegger'e göre bilimin iki temeli vardır: pratik tecrübelerle dayanan temel ve metafizik temel. Bilimsel anlama da metafizik bir bağlamla ilişkilidi, var olanla ilişki içinde belirir. Bu bağlamda üç temelin altı çizilebilir. İlk olarak, modern bilim gerçeklerle ilişkilidir. Ancak, modern bilim de ön kabullere dayanarak, kavramlara bağlı kalır. Felsefi temelleri açısından metafizikle de örtüşen modern bilimin farklı alanlara yol göstermesi de önemlidir. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda bilim ile felsefe arasında yakın bir bağ kurulur (Heidegger, 1971a: 78-79). İkinci olarak, Heidegger'e göre, temel modern bilimin tecrübî olması ve eski bilimin tecrübî olmaması savı yanlıştır. Üçüncü olarak, modern bilimin matematiğe dayandığı savı önem taşır. Heidegger burada , ölçme ve hesaplama mevzusunun yalnızca rakamlarla bağdaştığını ileri sürmez. Buna göre "*mathemata*", bizim önceden (tecrübeden önce) bildiklerimiz ile ilgilidir.

Önceden bildiklerimizi tecrübeye dayanarak veya başka şeylerden elde etmiyoruz. Bunların; özel bir yol içinde, kendimizde olduğunu keşfediyouz. Matematiğin cevheri bu nedenle rakamlar değildir. Daha ziyade, onun cevheri tecrübeden önce olmak ve

nerdeyse doğadan olan tanıma hevesimizi ve isteklerimizi gerçekleştirmektir (Heidegger, 2000b: 413-414). Heidegger her zaman şöyle ifade eder: “gerçekten farklı yorumlar elde etme imkânımız vardır” (1977a, 88-92). Bu açıdan Heidegger; matematik konusunda Kant’ın önemli bir konuya değindiğini hatırlatır. Eğer bilim adamı doğaya yöneldiği zaman adil yargı tavrına sahip olur da, doğanın kendi sorularına cevap vermesi mecburiyetini sağlarsa, bu gücü matematiğe borçlu hale gelir. Matematiğin rakamsal, nicel, ölçülebilir, hesaplayıcı niteliği ve tavrı tecrübî ön kabullere dayanır (Heidegger, 2002b: 72). Matematiğin cevheri bir taraftan tecrübeden önce elde edilenlere; diğer taraftan ise, bilim anlayışına ve doğanın kesin ve dikkatli araştırmasına bağlıdır.

Heidegger, doğaya yönelik matematiksel bilgeliğin güçlü tavrının, onun ‘dikkatli olmasına’ bağlı olduğunu söyler. Sözcükler dünyasından, rakamlar dünyasına geçiş yaptığımızda dikkatimizin yükseleceği farz edilir. Bu durum, her zaman bilimin yol haritası hâline gelmiştir. Bundan dolayı matematik, başka bilimlerin modeli ve paradigması haline gelmiştir. Bilimsel yasalar, matematik modellere daha yakın hâldedirler. Bu yasalar, insan tecrübesini öyle düzenlenmişlerdir ki, o tecrübelerin tekrarlanması ve süreçselliği dakik ve düzenli olmalarına bağlanmıştır. Bilimin öne çıkan yönü, bu yasalar çerçevesinde her zaman dikkatli olmasındadır (1968: 72-77). Ancak bu nokta, doğa üzerinde tahakküm kurmaya da yol açacaktır (Descartes, 1997: 645). Bacon açısından da özgürlük, doğaya hükmetmek ile eşanlamlıydı (Bacon, 1996: 457-491). Bilgelik ne kadar yükselirse doğa güçlerine hakimiyet o kadar artar. Bu durum özgürlük alanını da genişletir. Çünkü beceremediklerimizin ve yapamadıklarımızın alanı sıkışır. Aynı zamanda, zorunluluklarımızın sayısı da azalır. Bacon bilim ve mühendislikteki teknolojik gelişmelerin insan refahına yardım edeceği inancını taşımıştır. Heidegger açısından ise özgürlüğün doğaya tahakküm kurmanın dışında tanımlanması önceliklidir.

Heidegger doğaya üstünlüğün temel anlamına dönerek eleştirel bir yaklaşım geliştirir. Heidegger’in düşüncesi; bu açıdan, adeta bir “derin ekoloji” olarak karşımıza çıkar. Çevrebilimsel faaliyetler, ikamet ettiğimiz ve iskân ettiğimiz yere itinalı ve özenli davranmayı gerektirir (Zimmerman, 1990: 150-190). Heidegger, düşünce özgürlüğünü özen göstermek olarak görür. İnsan merkezli hümanizmin eleştirisindeki esas konu, “insanlar şeyleri, nesnelere kendi hâllerine bırakmalarıdır”. İnsanın nesnelere tahakküm

etmemesi bu açıdan belirleyicidir. Heidegger'in sanayi teknolojisini eleştirisi, daha çok bu teknolojinin yeryüzünü mahvedişinden kaynaklanır. Heidegger burada, *Varlık ve Zaman*'daki özen, bakım ve itina kavramlarına döner (Zimmerman, 1990: 242-243).

Charles Taylor *Heidegger, Dil ve Ekoloji* adlı eserinde, Heidegger'in "dil"den ve onun cevherinden bahsedişini; 'dil'i, çevreci siyasetin temeline yerleştiren, hesaplayıcı olmaktan ziyade varoluşsal bir yaklaşım olarak tarif eder (Taylor, 1992: 266). Heidegger, insanı "varlığın çobanı" olarak anlar. Bu nedenle insan, "var olan"ların koruyucusu ve özen göstereni olarak nitelenir (Heidegger, 1971a: 184). Burada korumak, varlığın açılmasına ve açıklanmasına yol vermektir. Bu ise Heidegger'in konumunu, romantik bir çerçeve olarak doğanın korumasından uzaklaştırır.

Heidegger, ilk başta ontolojik bir yaklaşım sunar. Gerçekte oluş ve fırlatılmışlık bunun nedenleri sayılmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'in yaklaşımını duygusal ve ahlaki bir yaklaşıma indirgeyemeyiz. Heidegger'in çevrebilim açısından önemi de burada belirgin hale gelir. Dünyada nasıl davranacağımızın ve eylemlerimizin yönü, bizim kim olduğumuza ilişkin tasavvura bağlıdır. Bu açıdan, insanın dünyaya yaklaşımını ve dünya ile ilişkisini değiştirmesi mümkündür. Varoluşsal bir değişiklik sayesinde; "dünyayı, huzurunda özgür bırakırız" (Heidegger, 1971a: 150). O halde, dünyaya yaklaşımımız zorunlu olarak dünyaya ekolojik değildir. Ancak, böyle olma imkânı da vardır; tıpkı hümanist olma zorunluluğu olmadığı hâlde, hümanist olmanın imkân dâhilinde olması gibi. Diğer taraftan hümanizmin aşırılıklarından kurtulmak için aniden çevre-yaşam eksenli olmaya veya romantik doğacı bir turum takınmaya gerek yoktur. İnsan, Heidegger düşüncesinde, varlığa doğrudur (Heidegger, 2000b: 28,35; 1968b: 265).

Burada teknik önemli bir kavram olarak belirir. Bu açıdan teknik bir araç olmanın ötesindedir (Spengler, 1973: 118). Heidegger, makinesel teknolojiyi modern teknolojinin en açık zuhura edişi olarak ele alır. Bu durum ise, modern metafiziğin cevheriyle aynı çerçevede değerlendirilebilir (Heidegger, 1977b: 116). Heidegger düşüncesinin "*technophobia*" bağlamında değerlendirilmesi güçtür. Heidegger düşüncesinde teknoloji ve sanayileşmeye *technophobia* kipinde yaklaşmak, bizi salt geçmişe (gericiliğe) yönlendirecektir. Bu durum ise, tekniği araçsal olarak ele almaktan ve teknolojinin bilime öncül olmasına dair yanlış anlamadan kaynaklanır. Heidegger

tehlike hissinde olanlar için farklı yollar sunmamızı ister. Onun düşüncesine göre bizim şimdiki durumumuz tehlikelidir. Oysa teknolojik düşünüş, tek bir düşünüş yolu ve tarzına dönüşmüştür. Ama yine de farklı düşünme yollarına gidebiliriz (Heidegger, 1971a: 116).

Bizim teknolojiyle ilişkimiz özgürce olmalıdır. Teknolojinin cevheri olarak aşırı düzenleme, hesaplama ve verimlilik tehlikelidir. O zaman bizim bakışımızın değişmesi için, böyle bir düşünüş bir kenara koyulmalıdır. Peki böyle bir eylem için irade yeterli midir? Veyahut varlığın tarihinin belli bir anına bağlı mıdır? Bu sorular değer ve fayda bağlamında öne çıkar. Oysa ki, teknolojiyi açılımın ve açıklığın bir yönü ve bir tavrı olarak ele alırsak, verimli ve işlevli olmaktan yeni anlayışlar ortaya koymak mümkün olur. Bu durum teknik işlevselliğin yitirilmesi sonucunu doğurmak zorunda değildir. Bu noktada yapıbozum, kenarda olanı merkeze alan ve merkezde olanı kenara alan bir örnek olarak karşımıza çıkar (Ahamdi, 2012b: 316-318).

Teknolojinin güç ve iktidarla ilişkisi, hesaplayıcı bakış açısının tahakkümüne dayanır. Bu açıdan işlevselliğin ötesinde bir tanım ihtiyacı vardır. Heidegger, teknolojiye referansla Hölderlin'e şöyle bağlanır: "...tehlike'nin bulunduğu yerde, kurtarıcı güç ortaya çıkar" (Heidegger, 1977b; 34). Büyük teknolojik tehlikeyi tanıyıp ondan kurtulmak mümkün müdür? Metafizik düşünce Nietzsche ile birlikte bütün imkânlarını tüketip nihayete varmıştır. Teknolojinin tehlikelerinin aydınlatılması için dolayısıyla metafiziğin eleştirisi yeterli değildir. Şayet, Heidegger'de teknolojiyi bir takdir meselesi olarak değerlendirirsek bunu tarihsel bir konum olarak tanımamız gereği gündeme gelir. Teknolojik konum da, tarihsel bir konumun belli bir dönemidir. Bu kader insan veya tarihin sonu anlamına gelmez. Deterministlerin tam tersi bir kaçış yolu bulmamızı ve çarkın tam tersi istikamette (*umkehr*) dönmemizi ister (Ahmadi, 2012b: 327).

Heidegger'de yola çıkış (*fahren*) teknoloji tecrübesinde (*Erfahrung*) varlıktır. Tehlike olan yerde, kurtuluş vardır. Bu nednele, kurtuluş teknolojinin cevherine dikkat etmekte ve yorumlamaktadır. Teknolojinin cevherini düşünmek bizi yeni yollara yönlendirir. Bu da bir kontrol imkânı sağlar. Bu imkân dönüş noktasını gösterdiği gibi, yeni bir başlangıca geçişi de ifade eder. Ancak tam olarak bu durumun nasıl bir başlangıç olduğunu ve neyi ifade ettiğini bildiğimizi söylemek zordur. Sadece dönüş noktasının geçmiştekilerden farklı olduğunu görebiliyoruz. Heidegger düşüncesinde, makinelerden

kaçmak böyle bir sonucu ortaya çıkarmaz. Daha ziyade dünyanın tecrübesinin tanınması, post teknolojik çağımız açısından da belirleyici olacak Heideggerci bir tariftir (Ahmadi, 2012b: 329).

Heidegger insanın varlığının belirlenmesi yolunda asıl imkânlarımıza inanıp teknolojiyi tamamen yıkıcı bir şey olarak kabul etmez. Ancak, teknolojiyi tek bir alternatif olarak da görmez. Heidegger, teknolojik nihilizmin karşısında dayanmak için somut ve belirli yollar önermemiştir. Bu noktada bilgelik, felsefe ve hikmet benzer bir bağlama yerleşir. Bu nedenle, bir şeyleri görmek, onları kaynak olarak değil de belli bir dünya tarafından kapsanmaları nispetinde görmemizdir. Bu açıdan teknoloji, sadece fenomenolojik bir mesele değildir. Aynı zamanda, tahakkümü kurmaya ilişkin bir konudur (1966: 54).

Teknik beceriler hayatımızı belirler. Teknolojinin “Gestell”inden haberimizin olması, insanın varlığa açılış tarzlarından birisi hakkında bir vukufiyettir. Bu da, teknolojiye bundan böyle köle olmadığımız anlamına gelmektedir. Diğer taraftan bu durum, teknolojiyi ortadan kaldırmak anlamını da taşımaz. Heidegger’in ifadesiyle: “teknolojik dünyanın ötesinde, bir sır yatmaktadır. Ancak bu dünya insanların yarattığı bir dünya değildir. İnsanın bu boş alanı, nasıl ve ne zaman “kutsal bir boş alan” gibi tecrübe ettiğinden kimsenin haberi yoktur (Petzet, 1993: 61).

2.3. KRİZİN İKİ YÜZÜ: MEKÂN VE ZAMAN

2.3.1. Topoi ve İnşa Etme

Heidegger’e göre kriz ve onu yaşarken anlamamanın önemi teknoloji tartışmasının önemli satır başları arasındadır. Bizi sürükleyen süreç hem boşluk, hem de eksiklik yaratır. Metafiziğin ötesinde düşünme, geleneksel metafizik dil çerçevesinde imkânsızdır. Varlığımızı açmak, sınırları aşmak demektir. Metafizik dili kullandığımız zaman bu sınırları nasıl aşabiliriz? Dili merkez olarak ele alır ve ona göre düşünürüz. Ancak, dil basitçe bizim hizmetimizde olan, her zaman el altında bulunan bir araç olarak değildir. Dil, sözcüklerin anlatım dışı tavırlarını da içerir. Peki, bunların bütünü nerede toplanır? Şiirde.

Bizi bir yerlere geri götüren şiir, sözcüklerin ortadan kalktığı yerdir. Oysa biz yapmak yoluyla ilk konuma yerleşebiliriz. Çizgiyi geçmek düşüncesi, böylece, kendi yerini, onun yapı bozumuna bırakır. Konumdan, sınırdan ve çizgiden gelen metafizik anlayışı değiştirmemiz gerekir. Bu da bizim, dil ile kurduğumuz yeni ilişkimizde söz konusu olur. Bu nedenle, alan veya topolojiden (*ortschaft*) kaynaklanan anlayışın değişmesi esastır. Daha ziyade, bizim konumumuz dil olmalıdır. Yersiz ve yurtsuz olmanın içeriği¹ bu açıdan nihilizmin içeriğiyle aynı yoldadır. Heidegger, Nietzsche'nin önemli bir sözüne işaret eder: “nihilizm beklenmeyen bir misafir gibi kapının önünde durmaktadır; nihilizm beklenmeyen ve çağrılmamış olandır, yani ‘*unheimlichen*’dir. Ancak bu misafir kapının bir kenarında durmamıştır, aksine görülmeyecek şekilde her yere yol açmıştır” (Heidegger, 1998f: 292). Ev veya vatan (*heimat*) Avrupa değil de, gezegenin bütünüdür. Dolayısıyla Heidegger’de nihilizm meselesi modern akılcılıktan farklı bir bağlamla ilişkilidir. Heidegger’e göre; “akıl ve ona bağlı kavramlar ancak bir tür düşünme biçimidirler, kendi taraflarından belirlenemezler. Düşünce dediğimiz şeyden kaynaklanırlar. Modern çağda akıl özel bir kavramsal çerçeveye ele alınmaktadır. Ratio denilen şeyin alanı, bütün kategorilerin akılcılık çerçevesinde yerleştirilmesidir” (1998f:293).

Uzunca bir süre, dünyayı tasarlamının geleneksel yolu, onu bir merkez cihetinde ele almak olarak yerleşti. Bu durum, modern zamanlarda ise merkezsiz bir yere doğru evrilmiş ve yeni bir düşünce imkanına kapı aralamıştır (Towarinki, 2003: 45). Bu yeni düşünce alansaldır. Bu alan iskân edilecek bir yer arayışında olmanın çabasıdır. Kurar ve inşa eder. Böylece, yeni düşünümü kendine ait topolojisinde inşa eder. Peki, iskân etmek nedir? İnşa etmek iskân etme alanına ait midir? Heidegger bu iki soruyu ele alır. Oysa bu durum, mimarlık ile hiç alakalı olmayan bir mevzuyu ortaya koymaktadır. Heidegger inşa etmek ile her zaman iskân etmeye işaret eder. Köprüler, hava alanları, spor salonları, elektrik santralleri dünyamıza salt inşa edilmiş binalar olarak girerler. Ancak hiçbirisi iskân etmek için değildir. Ama hepsi de iskân ettğimiz alanlar içinde yerleşirler. İnsana barınma yeri sağlayan mekan, kendiliğinden, insanın yuvası ve iskân edildiği yer sayılmaz. Her türden bina yapmanın amacı iskân etmektir. İskân ile inşa arasındaki bağ aynı amaç ve araç gibidir (Heidegger, 1971b: 131-132). Heidegger bu

¹ İlk başta *Heimatlosigkeit* olarak ve sonra *Unheimlichkeit* olarak geçer (Heidegger, 1998f: 292).

noktada dilin önemini belirtir. Ona göre önümüze bu yolları koyan dildir. Gerçekte, dil insanın hâkimidir. Oysa ki insan, bu ilişkiyi tersine çevirdiği için olsa gerek, kendisine yabancılaşmış durumdadır. Dil bizim için bir araç olduğu sürece bizim sorunlarımızdan bir şey eksilmez (1971b: 133). Bu açıdan dile araç olmanın ötesinde bir anlam kazandırmak önem taşır.

İnşa etmek modern çağ'ın önemli hususları arasında görülür. İnşa aynı zamanda yeniden görüntü kazandırma ve temsil anlamında da belirleyicidir. Heidegger'e göre, inşa etmek bağlamında herşey üretilecek ve yeniden üretilecek kapasiteye sahiptir. Dolayısıyla, teknoloji belli bir yaşam tarzının koşulu olarak tanımlanır hale gelir (1999:236). Teknolojinin cevheri de; düzeni kurmak veya aynı seviyede bulunmak için, belirli bir düzeye getirme sürecinde bulunur. Bu noktada, verimlilik ve üst düzey fayda kavramları ise eleştiriye açık bulunur: "el altında olmak, hizmet etmek ve işlevsellik, var olanlarda faydalı olan ve faydalı olmayan unsurları açığa çıkartır" (Heidegger, 1999: 21).

Heidegger *Felsefeye Katkı* adlı eserinde, "var olan"ların önceden tasavvur edilmesini, sürekli olarak yeni arayışta bulunma, düzenlenme, üretme ve sabitlenme imkânı ekseninde değerlendirir (311). İnsanın modern öznelliğini güçlendiren durum iradedir (Ahmadi, 2012b: 310). Gerçekler, bir dünya görüntüsü olarak yeniden ve yeniden tasarlanarak gözümüzün önünde dizilir ve öyle anlaşılır; insan ise, güçlü ve hâkim bir özne gibi, her şeyi kendine tabi kılmak ve denetim altında tutmak ister. Tasarım bu açıdan bir *Ereignis*'tir (1999:315-316). Heidegger burada *Ereignis*'i, hakikat olan şeyin garantisi olarak değerlendirir. Böylece var olanları (insan da bunlara dâhildir) başka var olanlar ile irtibat ve ilişkide oldukları halleriyle belirtir (1991 cilt3: 24).

Modern bilim teknolojinin özelliklerine sahiptir. Dolayısıyla doğaya kaynak olarak ilgi gösterme ya da teknik olarak açılma her zaman var olagelen durumlar olarak da görülebilir. Teknoloji, temel olarak bir açığa çıkarma işlevini ifa eder (Heidegger: 1977b: 22). Heidegger için bilim ve teknoloji, ortak ve aynı metafiziksel temele dayanan kaynaklara bağlı bir açığa çıkarmayı simgeler. Bunların her ikisi de; şeylerin, nesnelerin tanınması veya anlamlandırılması için başvurulan benzer yollar olarak görülmekte ve öznellik üzerinden Descartes'in epistemolojisine bağlanmaktadır (1991 cilt3: 129; Heidegger, 1991 cilt4: 86).

Heidegger'e göre modern insan veya akıllı hayvan olarak sayılan o var olan, kendi atmadığı ve çizmediği plan içinde uğraşır ve çalışmaya başlar. Bu eylemin gerçek bir insani eylem olarak değerlendirilmesi için eyleme haline bakmak lüzumu vardır. Modern hayatta emek ve işe dair farklı bir anlamın ortaya çıkmış olması ise, bu noktada, özellikle modern insanın iradi çerçevesini belirleyen bir duruma neden olur. İsteğin istenci, Nietzsche'nin derslerinde belirttiği gibi insan hayatında, belirli olmayan amacı göstermektedir. İnsan, sürekli olarak yükselen bir tavırla güç peşindedir. Bu da, güvende olmanın her zaman ve sürekli istenci olarak öne çıkar (1977b: 84, 107; 1991 cilt2: 99). Bu 'güvende olma' istenci tarih boyu hep kendine has ve özgün topolojisini inşa etmiştir. İnsanın bu dünyayı sadece enerji kaynağı olarak değerlendirmesi; salt tüketilecek şeylerin ve refah araçlarının sağlandığı bir kaynak olarak görmesinden ve güvende olma isteğinden kaynaklanmıştır. Teknolojinin Gestell'i, insanların aynılık ve özdeşlikleri ekseninde belirginleşen bir kabule dayalıdır.

Nietzsche modernliğin hayatı aynılaştıran mantığını eleştirir. Bu açıdan, bütün farklılıkların modern toplumda ortadan kalktığını veya hızla ortadan kalkmakta olduğunu söyler. Köksüz bir yaşam tarzı eleştirinin merkezinde yer alır. Heidegger de benzer bir noktadan hareket eder. Yüzeysel farklara işaret etmeksizin Heidegger, Sovyet sistemini ve kapitalizmi aynı anlamda kullanır. Bunların her ikisi de teknolojinin "Gestell"inin anlatımı ve gezegendeki kaderi sayılmaktadır. Emek ve çalışma her iki sistemde de pratik amaçlar için hizmet etmek demektir. Bunu da, çalışan kişi veya eylemde olan birey belirlememiştir. İnsanın hayatı belli fiziksel yasalara dayanarak tahayyül edilmiştir. Tam da bu aynılaştırmının göbeğinde, kendi temelinde totaliter olan ortaya çıkar. Totaliteryanizm Heidegger açısından, bilim ve teknoloji üzerinden kurulan bir tahakküme ve buna ilişkin politik ve ontolojik bir meseleye işaret eder (Ahmadi, 2012b: 312).

Heidegger, insanın metafiziksel konumunu ele alırken toplumsal olanın çözümlemesine de başvurur. Heidegger, "*Kommunismus*"tan 1939-1940 senesindeki *Koinin* başlıklı metninde yeni bir toplumsallık olarak söz etmiştir. Bu toplumsallık, insanın konumunu makinesel üretim çağı, hesaplayıcılık ve inşa etmek (*Machenschaft*) devri bağlamında sabit olarak gerçekleştirir. Bu gerçekleşme, belirlenime de açıktır. Bu nokta, ne belli bir devlet formunu, ne de bir dünya görüşünü ifade eder. Bu yeni toplumsallık, modernitenin metafiziksel "topoi"si olarak, bütün düzeylerde kendini gösterir. Totaliter

ve evrensel liberal ideolojiler, aynı miktarda bu yeni toplumsallığın sonucudurlar (Vaysse, 2000: 7-9). Heidegger'e göre komünal olan, açığa çıkmış “anlam’ın yokluğu” (*Sinnlosigkeit*) devrinde farklı bir anlam yüklenir. Öyle ki, bu zamanda, kendi varlığı üzerinde hiçbir tasavvurda bulunmamak, Dasein’in yapısının temel özelliğine dönüşmüştür. Bu bağlamda komünal olana modern bakış, değer üretimini tek bir ‘önemli olan’ ekseninde değerlendirir (Vaysse, 2000: 7-9). Liberal devletin kuruluşu da benzer bir temele dayanır. Bununla birlikte, özellikle 20. yüzyıl ile birlikte savaş, teknolojik gücün siyasal tahakkümünü açığa çıkartır. Bu tahakküm, herkesi ilgilendiren ve kapsayan bir özgürlük krizi olarak yeni bir tahakküm meselesini doğurur (Ahmadi, 2012b: 313).

2.3.2. Konumlanma ve Zamansallık

Dasein özü gereği kendisini dünya-içinde zamansal olarak var eder. Ama onun için dünya, ne elde-hazır-olan ve ne de elde-mevcut-olandır. Dünya ancak zamansallık içinde var olmakta; Dasein var olmadıkça dünya da var olmamaktadır. Oysa araçsal yaklaşımda; yani araçsallığın içinde elde-hazır-olanlarla ilgilenmek, elde-mevcut-olanları kendisi için konu haline getirmek ve diğer var olanları keşfetmek, önceden bir dünyayı varsaymaktır. Böyle bir durumda Dasein bu ‘dünya-içinde-varlığın’ olanağı olarak mümkün olur (Heidegger, 200b: 417).

Heidegger’de varlık asla zamandan ayrı düşünülemez. Husserl’deki zamansallık ve bilinç ile birey arasındaki ilişki, Heidegger’deki zamansallığa göre daha sınırlı kalmıştır. Heidegger’de her türlü varoluş durumu; tarihselliği, ölümü, anlamayı, hakikati, otantik olma veya olmama durumlarını kapsar. Bu açıdan, Heidegger için zamansallığın önemi Husserl’den farklı bir kaynağa dayanır. Gadamer’e göre zamansallık Husserl ile Heidegger’i ayırmak için çok önemli bir noktadır. Heidegger için varlık ve oluş bizzat zaman olarak öne çıkar (Gadamer, 2008: 356-357). İnsan için zamansallık sınırlıdır ve ölüme doğru hareketle ilgilidir. Dolayısıyla Heidegger’in zamansallığı varlığın anlamının belirleyicilerinden birisidir. İnsan kendi varlığını, olanaklar aracılığıyla oluşturmaya çalışır. İnsan, bu olanakların ve oluşun sınırsız olmadığını, sınırsız bir varoluş içinde gerçekleşmediğini ve bir gün son bulacağını ancak zamansallık sayesinde fark eder.

Heidegger için oluş meselesi Nietzsche ile bağlantılı bir noktaya göndermede bulunur. Nietzsche'nin hümanizm ve Alman idealizmi eleştirisi bu çerçevede ele alınabilir. Heidegger'in değindiği gibi Nietzsche Parmenides ve Heraklites arasındaki farklılara vurgu yapmakla kapsayıcı bir eleştiri geliştirir. Buna göre, tarih ve gerçekleri esersiz kılmak üzere insan ahlakı yaratır. Varlıktan gelen her bir anlam itibarsızlaşır ve güvenilir halden uzaklaşır, her şey beyhude olur. (Nietzsche, 1968: 35). Heidegger, varlığa zaman olarak odaklanır. Yani mesele, varlık olmaktan çıkmıştır. Aristo ve Platon varlığı *ousia* (cevher) olarak düşündüklerinde, ona zaman olarak yaklaşıyorlardı. Heidegger'de varolanların varlığını, gücün istenci olarak düşünmekle; varlığı zaman olarak düşünmek arasında fark vardır. Dolayısıyla ikinci durumda, varlık meselesini ortaya çekmek ihtimali yüksektir. Heidegger'e göre zaman ufkunda anlamsal tasarımlar gerçekleşebilir (Heidegger, 2000b: 278).

Heidegger'e göre alan bir araya toplananları ifade eder. Bu alan, herhangi bir "bir araya toplanan"ın yuvasıdır. Bu alan, farkın da başlangıç noktasıdır (Heidegger, 1998f: 292; Jünger, 1966). Yeryurt edinmek, dil ve zamansallık üzerinden hayata geçer. Temelde ise bu durum ancak düşünmekle mümkündür. Ancak varlığı düşündüğümüz zaman, yeni bir yol açılmış olur. Bu noktada Heidegger dilin önemine vurgu yapar (2012b: 400). Yer ve yurt, savaş yıllarında hayatın üzerinden tarif edildiği önemli kavramlar olarak öne çıktı (Zimmerman, 1990: 7). Diğer yandan, özellikle modernleşme ile gündeme gelen göç, evden ayrı kalışı önemli bir metafor haline getirmişti. Heidegger Almanca da "*Heimat*" olan sözcüğü ev ve yurt yerine kullanıyordu ancak dar dar bir anlamda yurt ile sınırlandırmıyordu. Heidegger'e göre, varlığı sorgulama konusu haline getiren insan "evde"dir. Evde oluş, Heidegger'in modern insanın yurtsuzluğunu tarif etmek için kullandığı bir metaforu ifade eder (Heidegger, 1971a: 160).

Heidegger; Hölderlin ve Novalis üzerinden eve dönüşün zorunluluğundan bahseder. Eve ve doğum yerine bağlı olma zorunluluğunun ortaya atılmasına dair iki nokta öne çıkar. Teknolojinin Gestell'inin alternatifi olarak, belirli bir soya bağlanmış olan yurt bu noktada yayılmacı bir anlam taşır. Talihsiz biçimde bu yayılmacı vurgu, Heidegger'in 1933 ve 1934 hitabelerinde, "Almanlar için yaşam alanının gelişimi zorunluluğu" olarak da ifade bulur. Bu nokta, Heidegger'in irade kavramına yüklediği ayrı bir anlamın da söz konusu sayılabileceğini gösterir (Heidegger, 2003a: 115).

Heidegger'in konumlanmaya atfettiği önem, belirli bir kökle irtibatlanma gereği ile ilişkilidir. Örneğin, Heidegger'in kır hayatını övmesi de, bu köklere yapılan bir vurguyla ilgilidir. Ona göre; “insan tarihinden elde ettiğimiz tecrübeler, bize şunu göstermektedir. Her temel ve büyük şey, insanın ev ve vatanı olması hakikatinden kaynaklanır ve belli bir gelenekte kökü vardır” (Heidegger, 2003a:259).

Heidegger için gelenek ve geleneksel hayat, eleştirel bir okumaya konu edilmez. Ancak Heidegger'in tarihsel hermeneutikten gelen görüşleriyle birlikte ele alınca, özcülüğe kayan bu tariflerin farklı yönlerine kayması riski belirir. “Hümanizm Üzerine Mektup” adlı metninde Heidegger, oluş ve ikamet etmeyi iskân etmek ile aynı anlamda kullanır. Heidegger bu durumun sözcükler ve anlamlara dayanmaktan daha belirleyici olduğunu öngörür (1998f: 272). Böylece, Heidegger modern insanın yurtsuzluğunu onun kaderi olarak değerlendirmiştir (258).

Heidegger, Marx'ın¹ yabancılaşma tartışmasını, tarihsel teknolojik kaderimizi yerinde tespit etmesi nedeniyle övmüştür. Heidegger, diğer yandan, söz konusu meselenin Husserl ve Sartre'da gizli kaldığını belirtir (1998f: 258-259). Heidegger'in farklı şekilde ve sürekli olarak mesken krizlerine değinmesinin nedeni, ilk başta her iki savaştan sonraki Almanya'nın halidir. Bu nokta aynı zamanda, Heidegger'in bu meseleye bir dünya meselesi olarak yaklaşmasını da sağlamıştır. Haliyle, sorunun gerçek çözümü ve modern yersizyurtsuzluğa son vermenin yolu gerçekten ortak bir dünyaya katılmaktır. Heidegger modern çağın belirli teknolojik ilişkilerinin, insanın gerçeklerden ve gelecekte kopuşuna da yol açtığını belirtir (Ahmadi, 2012b: 321).

İnsanın varolma durumu nasıl konumlandırılabilir? Heidegger'in gösterdiği yol insanın, hakikatin inkişafındaki yola girmesidir. Bu da, faal akıl ile sürekli çoğul aklın farklı yönlerini inkişaf ettirmektir. Şimdiye varmak için varoluşsal bir şimdi, iki başlı bir

¹ Karl Marx *Grundrise*'de şöyle der: “Endüstri çağında doğa ilk kez tümüyle insanlığın nesnesine, tümüyle fayda meselesine dönüşmüştür; doğa kendisi için güç olarak kabul edilmekten çıkmış ve doğanın özerk yasalarının teorik keşfi yalnızca ister bir üretim nesnesi ister üretim aracı olarak insan ihtiyaçlarına tabi kılmayı amaçlayan, bir hile gibi görünüyor. Bu eğilimle uyum içinde sermaye, hem doğaya tapınmayı hem mevcut ihtiyaçların geleneksel, sınırlı, kanaatkâr, kabuk bağlamış hazları ve eski hayat tarzlarının yeniden üretimlerini olduğu kadar ulusal bariyerleri ve önyargıları da ortadan kaldırıyor. Sermaye, bütün bunların yıkıcısıdır ve üretim güçlerin gelişmesini, doğal ve mental güçlerin sömürsünü ve mübadelesini önleyen bariyerlerin tümünü yıkarak doğayı sürekli devrime tabi tutar” (Marx, 1973: 410).

şimdide konumlanmak, ezeli ve ebedi ucu kendinde taşıyan bir şimdide konumlanmak. Peki, bu nasıl yapılabilir? Varlık ona ışık tutacaktır.

Heidegger bu noktada dilini önemini belirtir: “Eğer bizim dilimiz geçmişteki gibi (nihilizmde olan metafizik dil) kalırsa nasıl nihilizmi geçebiliriz?” Böylece, Heidegger nihilizmin cevherine yönelik düşünmenin, metafiziksel olmayan sözcükleri kullanarak, dilin şimdiki yapısından geçildiği zaman gerçekleştiğini söyler. Bu geçişin nasıl olduğu henüz belli değildir. Ancak belli ki, şimdiki tanıma ve epistemolojik çerçevedeki dil ile imkân bulamaz. Özellikle şiirde, sözcüklerin mantıksal olmayan anlayışlarına dikkat ettiğimizde, şiir bizi çıkan sözcüklerin kaynağı olan yere götürür. Biz ancak inşa etmek ile ilkel konumumuzda ikamet edebiliriz. Bu öyle bir yerdir ki; çizgiyi geçmek üzerine düşünmek bir kenara çekilir. Dolayısıyla gösterilmesi gereken çaba, çizginin yapısını bozmak olmalıdır. Nihilizmden geçmek için bir alandan başka bir alana geçmiyoruz. Ancak bunun için; konum, bölge, sınır ve çizgiden olan anlayışlarımızı değiştirmiş olmamız gerekir. Bu ise dil ile olan yeni bir bağda kurulur. Bizim alan ve topolojiden (Ortschaft) elde ettiğimiz anlamlar değişmelidir. Dil bizim konumuz olmalıdır. Ancak bu şekilde; daha sonra, ev sahibi olma konumuna varabiliriz. Yurtsuzlaşmanın ve yuvasızlaşmanın (*Heimatlosigkeit*) cevheri, Nihilizm ile aynı yoldadır. O halde, Heidegger de nihilizmi kapı önünde duran davetsiz bir misafir gibi değerlendirir (1998a: 292-293). Bu açıdan, nihilizmin cevherini düşünmek önem taşır. Bu da teknik aklın dışında bir düşünme demektir ve ilk başta varlığın cevheri üzerinde durmayı gerektirir.

2.3.3. Düşünme ve Failik

Gerçek olan üzerinde düşünmek, varlığı düşünmektir. Bu ise zamandan yeni bir tasavvurun şekillenmesini sağlar. Aslında biz varlığa doğru yöneliriz, varlık ise bize doğru temayül bulur. Kurtuluş ve özgürlük hazır olduğumuz zaman, beklediğimiz ve kabul etmesi için gerçek bir karar aldığımız zaman bize doğru gelir, bize açılır ve gizlilikten çıkar. Ama bu durum, Nietzsche tarzı bir istenç ile olmaz. Daha ziyade, bir tür bozulma, alt üst olma veya dönüş böyle bir duruma eklenir. Varlığın açılması, bu nedenle, insanların varlık üzerine belli bir düşünüşünü kastetmektedir. Heidegger’de ilk Yunan filozofları ile birçok şair tarafından asıl tecrübe ve varlığın ışığı altında ortaya

konulan tecrübe çok önemlidir. Bahsi geçen örneklerde, herşey apaçıktır. Dolayısıyla, “şeylerin kendinden çıkışları”na *phusis* adı vermek, böyle açık bir süreci kastetmektedir (Heidegger, 1959a;14-15).

Heidegger’in düşüncesindeki dönüşümlerde Eski Yunan’ın etkisi büyüktür. Eski Yunan’da insanlar varoluşsal farklılıkları anlayıp “mevcut olan” nedir diye sormazlardı. Daha ziyade soru şöyle ifade bulurdu: “mevcut olanın (var olanların) varlıktan payı ne kadardır?” Bu yön gösterici soru, Heidegger’e göre, Metafizik Çağ’da bir kenara koyulmuştur. Heidegger var olanların “huzurlarına giriş”ten bahsetmiştir. Var olan hazır olduğu için varlığı yoktur; varlıktan pay aldığı için hazırdır. Haliyle, hazır olmak varlığı anlamak için bir yol değildir. Tabiidir ki bu nokta da metafizik çağda unutulmuştur.

Heidegger’e göre farklı düzeylerde şairlerin ve filozofların eserlerinde düşünme ve faililik arasındaki ilişki kendini göstermektedir. Heidegger düşünme mevzusunda en çok Parmenides’ten etkilenir. Parmenides düşüncesinde felsefi olarak iki yol ortaya koyulur. Birinci yol, varlıktan yola çıkar ve doğru sonuçlara varır. Diğer yol ise, “var olan”lardan yola çıkar ve onların varolmama imkânını yokluk olarak anlamlandırır. Böylece bu ikinci yol, yokluktan bahsetmeyi mümkün kılar ve yanlış sonuçlara varır. İkinci yolun sonunda hakikate varması ise mümkün değildir. Çünkü ontolojik olanın (var olma imkânı olan, imkânını inşa eden) hazır olamaması “yokluk” anlamına gelemez (Parmenides, 1984: 54, 61, 71).

Düşünmek, ancak varlığı düşünmek olarak geçer. Ama Eski Yunanlılar için varlığın örtülü olmamasına önemli bir özellik olarak öne çıktı. Bu çerçevede, varlık bulanı (hazır olanı), o kadar önemsediler ki huzur meselesi üzerinde hiç durmadılar. Bu nokta, var olanlara yönelmekle varlığın unuttuluşuna zemin hazırladı (Heidegger, 1995: 120). İdea böylece eylem olarak öne çıktı. Bu nokta, Heidegger için önem taşıdı. Benzer biçimde Heidegger düşüncesine önemli katkılarda bulunan Brentano için de, söylem bir zihinsel fenomen olarak ele alınabilir sayıldı. Buna karşın Heidegger nedensellik üzerine şu tespiti ile bu tartışma açısından önem taşıyan örtük bir meseleyi öne çıkardı: “Ben bir şeyi kendime tehdit olarak bildiğimden dolayı ondan korkmuyorum. Çünkü bir şeyden korktuğum için onu kendime tehdit olarak biliyorum” (Heidegger, 1985a: 31).

Heidegger, dünyanın ifade bulmasını insanın pratik failliyle ilişkilendirir. Bu durum, temsili olmanın ötesindedir (Heidegger, 1976: 337). Oysa metafizik düşünce, bir şeyleri

düşündüğümüz, hissettiğimiz ya da vasıta ile düşündüğümüzde; temsil bir görüntü merkezinde algılar. Böylece, Heidegger düşünme ile faillik ilişkisini bir açılma ve ifade meselesi olarak ele alır (Heidegger, 2014: 367-368). Heidegger bu konuda, Nietzsche'deki "aynı olanın ebedi dönüşü" tarifine mesafe koyar. Heidegger'in metafizik düşünümün ötesine geçme niyeti bu mesafenin nedenidir. Nietzsche düşüncesi açısından görevimiz, başlangıcın yeniden gelişine yardım etmektir. Oysa Heidegger için; Nietzsche teknolojinin cevherini ele almaz. Nietzsche düşünce ve duyu dünyalarını kabul eder. Ancak örneğin Platon'un tersine, bunların yerini değiştirir. Heidegger'e göre metafizik dönem modern nihilizm ile ortadan kalkmalıdır. Çünkü neredeyse bu ikisinin birbirlerine hiçbir üstünlüğü kalmamıştır (Ahmadi, 2012: 253; 1991 cilt2: 54).

Nietzsche; aynı anda, hem eski değerlerin yıkılışından hem de kendimize yeni değerleri kuruyor oluşumuzdan bahsetmiştir. Bu açıdan, "aktif nihilizm" denilen kavram kendi hakikatimizi yaratmak doğrultusunda hareket etmektir (Heidegger, 1991 cilt2: 455). Nihilizm, temel düşünüşün olmamasını ifade eder. Nihilizmin temelini düşünmek, bizi varlığı düşünmeye yönlendirir. Heidegger için metafizikten uyanmak (*verwindung*), bu nedenle önemlidir. Heidegger'in amacı burada varlığın asıl cevherinin bulunabilmesidir. Heidegger burada hümanizmden ayrılır. Zira, böyle bir düşünüş tarzında varlığa yaklaşmak, insanın düşüncesinin bir açılımı ve zuhur edişi olarak ele alınır. Bu ise ancak tarihsellik içinde gerçekleşir. Oysa Heidegger için mesele farklıdır: "düşünüş, düşündüğü konuda eyleme girer. Bu muhtemelen mümkün olan en sade ve en yüce pratiğin öne çıkışıdır. Düşünce var olan ile insan arasındaki ilişkiye bağlıdır" (Lohner, 1952: 271).

Heidegger açısından dil ve varlık birbirlerine aittirler. Vücut tecrübe edilse de, dil ile yaşama geçer. Varlığın açığa çıkması ve zuhur edişi; düşünce ve şiirde her zamanın önem taşır. Bu nokta, yorumun önemini belirtir (Heidegger, 1998f: 34; Lohner, 1952: 272; Biemel, 2010: 183). Heidegger'in düşünce hakkındaki görüşleri, genel olarak yapısökümü temel aldı. Böylece, Heidegger dilin varlık ile ilişkisini, teknik veya işlevsel bilginin, yani düşüncenin araçsal bir tefsirinin dışına taşıdı. Heidegger için teknolojinin anlamı da böyle tefsir ve yorumlardan farklı bir anlam taşır. Heidegger düşünce ve teknik arasındaki düşünümü şöyle açıklar:

Düşünce bittiği zaman kendi alanını terk edip ölür, sonra güvenli bir inancı kendisi için bir techne, eğitim ve öğrenme aracı olarak elden giden hakikat

yerine koyar. Dolayısıyla düşünce araştırma olarak bir işe ve sonra kültürel bir işe dönüşür. Felsefe ise her gün daha çok belli bir gayesel nedene dayanarak yorumun yöntemine dönüşmeye gider (Biemel, 2010: 184).

Heidegger için varlık ve vücut, düşüncenin alanı haline gelir. Burada sözü geçen alanı, tarafsız ve ortada bir yer gibi düşünmemeliyiz. Burası öyle bir alandır ki, düşünce kendini var etmek için oradan güç alır. Evet, burası iktidar ve güç alanıdır. Bu alan düşüncenin koruyucusudur ve düşünceyi kendi temeline yönlendirir. Düşünce, varlığın ve vücudun düşüncesidir. Heidegger artık insanı bilincin öznesi olarak ele almaz.

Teknoloji meselesini ve buna bağlı problemleri aşma amacı Heidegger'de güçlüdür. Onun düşüncesinde zuhur edenin formu değişir. Formu değişen ve nakledilen birikir. Biriken ve saklanan ise yeniden dağıtılır. Dağıtılan ve el altında hazır olan ise kendisini yeniden değiştirebilir ve yeni bir form kazanabilir. Açılmak, özgürleşmek, dönüşüm, değişim, saklanmak ve birikmek, dağıtım, el altında hazır olmak ve yeniden değişmek inkişafın yolları sayılmaktadır (Basiri, 2009: 71). Bu inkişaf, gücün inkişafıdır. Ancak tam da bu gücün kendisi için bir şeyler yaptığı an, başka bir güç kendisini geliştirir. Bu güç aynı inkişaf gücünün içinden yükselir, teknolojinin özünü etkiler, onu fiziksel bir tek yönlü düşünüm sultasından kurtarır. Dolayısıyla hayata yönelik olan bu güç yeniden insan ve hayat arasında bir ilişki içine girer. Bu nokta, yaradılış özelliği olan sibernetik prensibe dayanmak veya eleştirel sibernetik tartışmasına bağlanmak gibi bir ilişkisellik taşır. Heidegger bu yeni sibernetik bağlamı sorgulamasına konu eder. Bu durum, insan ile kurulan yeni bir ilişkiyi gösterir.

Buna rağmen insan temel olarak doğa enerjilerine taarruz etmeye ve bunlarla savaşılmaya davet edilir. Böylece düzenleyici bir süreç içinde doğa enerjileriyle çatışma haline girdiği içindir ki, doğanın artık tek bir kaynağa indirgenmesi mümkün değildir. Teknolojiyi ileri taşıyan insanoğludur... bu sisteme, 'düzenleme ve organizasyon halinde olan bir inkişaf yolu olarak' katılır (akt. Basiri, 2009: 84).

İnsan gözlerini ve kulaklarını açtığı zaman kalbini de açar. Kendisini teorik ve pratik konularla meşgul eder, şeyleri şekillendirir, çalışır ve faaliyette bulunur. Bu açıdan; her yerde kendisini vücudun açıklığı alanında bulur. Açık olan ve örtülü olmayan, insanı inkişaf özelliklerinde bulunmaya yönlendirdiği zaman neredeyse örtülü olmayanın, örtülü olmama hali yeniden keşfedilir. Oysa ki doğa-tecrübî bilimler ile teknoloji arasındaki ilişki, belirli bir zorunluluk alanını da kapsar. Heidegger teknoloji ve fiziğe yönelik farkı gözetir ve bu konuda bir ayırım yapar. Heidegger'e göre fiziksel

teknolojinin belirli bir yeniden görüntülemeyen veya temsilden uzak durmasından ötürü, doğanın farklı yollardan bize kendini tanıtabilmesi veya hesaplanabilmesi görülmeyebilir. Doğa düzenlilik içeren bir enformasyon sistemi olarak yerinde kalacaktır. Dolayısıyla, Heidegger çerçevelenmeyi teknolojik bir mahiyet olarak göremez. Heidegger’de çerçeveleme makinesel olmadığı gibi, salt düzenleme ile ilgili de değildir. Oysa Gestell, gerçek bir birikmiş kaynak olarak kendini geliştirir. Haliyle de, kalıba girmek ve kalıbı kabul etmek neredeyse her üç teknolojik formda da; yani maddeye, hayata ve insana yönelik teknolojiye de mevcuttur (Basiri, 2009: 98).

Hegelyen diyalektiğin hareket ile ilişkisi Heidegger için determinizmin ötesine geçen bir teknoloji tarifine kapı aralar.¹ Gelişme ve ilerleme, özgürleştiricidir. Ancak bu kavramlar aklın determinist bir yorumuna da yol açabilir. Akla bürünmeyen mevcut olan ile hakikati inkişaf eden güç arasındaki ilişki, inkişaf gücüne sahip olmayan ile mevcut nesne arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bunlardan ilki, kaderi kurtuluşa doğru, ikincisi ise determinizme döürü tayin eder. Oysa düşünmek, burada önemli rol oynamaktadır. Yapmak ve inşa etmek, fail olmak, yaradılışa imkân sağlamaktır. Heidegger için tarih bir kronolojik vaka yazımı veya insanoğlunun faaliyet süreci değildir. Kader, varoluşu tarihe dönüştürür. Tarihi yapanlar, ilk inkişaf edenlerdir (Basiri, 2009: 100-103). Toplumsal alanda ise insanın seçimi önem taşır. Teknolojik olarak da belirleyici olan bu durum, tarihin keşif ve inkişaf edenler ile toplumsal kaderi savunanlar arasında bir mücadele alanına dönüşmesine yol açmıştır. Diyebiliriz ki, yaradılış trajedisi ile tekrar olanın komedisi sürekli olarak karşı karşıya gelir.

Heidegger’de düşünmek farklı bir yöntem içerir. Teknolojik çerçevelenmeden kurtulmak için Heidegger’in kullandığı yöntem kendine hastır. Heidegger düşüncesinde maddesel teknoloji ile hayatı içeren teknoloji arasında fark vardır. Madde ile birebir ilişkide olan teknoloji tekrara yöneliktir. Otomasyon ve determinizmden kurtulmak ise, hayat eksenli bir teknolojiye yönelmekle mümkündür. Hayat ve toplumun dinamizmi bunu mümkün kılar. Bir entropiden kurtuluş, hep kendi içinde ve canlı doğada sürekli oluş hâlinde olmakla ilişkilidir. Bu organizasyon ise, en sinerjik olandır. Düşünme bizi faillik konumuna getirdiğinde, parçaları bağdaştıran yeni bir kimlikle karşılaşırız. Hayata yönelen teknolojilerde tam da bu nedenle yeni kavramlarla karşılaşırız. Sonuçta, insan

¹ Hegelyen diyalektiğin Heidegger düşüncesi ile ilişkisi ve bunun günümüzdeki değişimi ile ilgili bir çalışma için bkz. Yalçınar (2014a).

ve siberetik teknolojiye yakınladığımızda, özgürlük ve seçim kavramlarıyla yüz yüze geliriz. Özgür seçim anlayışı teknolojiyle karşıladığımızda entropiyi çoğaltma yönünden, entropiyi azaltma yönüne doğru iter. Sürekli inkişaf halinde olmak ve sürekli olarak teknolojiyi eski tarzından çıkarıp dönüştürmek ve özgür seçimlerde bulunmak, insanın en temel özelliği olan hakikati açığa çıkarma özelliğine dair bir çerçeve içinde değerlendirilebilir (Basiri, 2009: 122-123).

Teknoloji, gücü etkilediği için siyaset ve ekonomiyi de doğrudan etkileşim içine alır. Güçler arasında teknoloji bağlamında üç tür ilişkiden söz edebiliriz. Bunlardan ilki, tek yönlü bir mahiyet taşıyan bir tahakküm ilişkisidir. Tahakküme dayalı bu siyasal ilişki, gücün korku ve aşırılıkla hayata geçirilmesine dayanır. İkinci olarak, belirli bir karşılıklı çıkar ilişkisinden bahsedilebilir. Bu durum çıkarların ekonomik bağlamına işaret eder. Üçüncü olarak eleştirel ve ikna edici bir ilişkiden bahsedilebilir. Bu bağlam, belirli bir yaratılış mantığı merkezinde veya eleştirel kültüre bağlı olarak ortaya çıkabilir. İçinde bulunduğumuz çağ, varlığı inkişaf için bekleme çağıdır. Bir başka ifadeyle, bugün önemli olan mesele insanın keşfetme sürecinde bekleyişidir.

BÖLÜM III

HEIDEGGER'İN TEKNOLOJİ FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ VE GELECEĞİ

3.1. HEIDEGGER'İN TEKNOLOJİ FELSEFESİNİN İKİ ELEŞTİRİSİ

3.1.1. Teknoloji'nin Varoluşsal ya da Tarihsel Öncüllüğü Meselesi

Winston Churchill, Büyük Britanya meclisinin yeni binasının inşası önerisinde şöyle bir ifadeye bulunur: “böylelikle binalarımız bizi düzeltiyor (inşa ediyor)” (Kaji, 2010: 20). Bu ifade, teknolojinin aynı zamanda araçsal olan mahiyeti ile de ilgilidir. Araçsal bir teknoloji okumasından ayrılan Heidegger, teknolojinin insan merkezli bir tanımından yola çıkar. Buna göre, yeni teknoloji yeni bilimin çocuğudur. Teknoloji bilim için bir araçtır veya en fazlası işlevsel bir bilimdir. Heidegger ise bu bakışın tam tersini savunur. Heidegger açısından yeni bilimin teknolojinin sonucudur.

Heidegger'in teknoloji konusundaki görüşlerini birbirine bağlayan iki noktadan bahsedebiliriz. İlk olarak, Heidegger bilimsel teknoloji ile geleneksel olan, araçsal teknoloji arasında fark öngörür. Heidegger bu farkın idrakinde olsa da, söz konusu fark üzerinde çok da ısrarcı olmaz. Nitekim, örneğin araçsal teknoloji bağlamında el-altında olan araçların ve bilimsel araçların aynı kategoride oldukları, amaçlara yönelik araçlar kategorisinde yer aldıkları da öngörülmüş olur (Heidegger, 1977a: 288). İkinci olarak, Heidegger *techne* ve *poesis* ilişkisi üzerinde durur. Yapmak, inşa etmek ve inkişaf etmek, yeni ve eski teknolojilerin bir o kadar farklı olduklarının üstünü örtme sorunu ile mülhemdir. Bu noktada, yeni teknolojinin gizli kalan temellerinin Gestell olarak ortada durduğunu da belirtmek gerekir. Bu çerçevede Heidegger; kendisini dünyaya maleden bir nedensellikten ziyade, zamansal olarak yeni teknolojilerin yeni bilime öncül olduğunu kabul eder:

Kronolojik zaman olarak, doğa bilimlerinin başlangıcı 17. yüzyıla dayanır. Oysa makine gücüne dayanan teknoloji, ilk olarak 18. yüzyılın ikinci yarısında ayağa kalkar. Ama kronolojik zaman olarak yeni olan yeni

teknolojiler, mahiyet ve içsel özüne dayanarak tarihsel olarak daha eskidir (Heidegger, 1977a: 304).

Heidegger'e göre teknolojinin özü, kronolojik olarak öncül ve eski değil, ama tarihsel ve ontolojik bakımdan yeni teknolojiye öncüdür. Heidegger bu konuyu ele alarak teknolojik olmayı, çağımızın özelliği olarak ele alır. Bu nokta, aynı zamanda Heidegger'in eylemsel olana yüklediği önemle ilişkilidir. Dolayısıyla, elde bulunan kaynaklar üzerinde yapılan eylem, teknolojinin inkişafı yönünde geçirilen sürecin önünde gider. Teknolojinin ortaya çıkışı için, dolayısıyla da, techne ve poesis için önce eylem gerekir. Heidegger'e göre yeni teknolojiler; bütün eski teknolojilerden, kıyaslanamayacak kadar farklıdır (Heidegger, 1977a: 295). Bu şu anlama gelmektedir: bilim teknolojik olarak tecessüm edilip görüntülenmektedir. Bu bağlamda yeni bilim ile eski bilim arasındaki fark, tam da bu teknolojik görüntüleme ve tecessümdedir. Heidegger, bu noktada, hesaplayıcı bilimin doğa ve insan üzerinde bir düzen ve tahakküm kurma iradesini yansıttığını belirtir (Heidegger, 1977a: 303).

Heidegger'e göre fiziğin arkasında teknolojinin ruhu hâkimdir. Ontolojik anlamda dünya üzerinde barınmış bir kaynaktır. Teknolojinin öncül olması ise, ancak süreç içinde belli olur. Huzurda olan, sadece yeni teknolojinin mahiyeti değildir. Gestell kendisini son ana kadar gizli tutsa da, ilkseldir (1977a: 303). O halde; Gestell ve çerçeveleme olarak teknoloji, kaynakların kaynağının ve yeni bilimin imkân bulmasının koşuludur. Heidegger'in dilinde bu, teknolojinin öncüllüğü demektir. Ancak Heidegger'e öre, "yeni bilim veyahut yeni teknolojinin mahiyeti, sorgulama ile yeterince keşfolunmamıştır "(Heidegger, 1977b: 303).

Teknoloji bilimin kaynağıdır. Gestell olarak teknoloji, dünyaya birikmiş kaynak olarak bakmanın menşeidir. Gestell yeni bilimin imkânı olduğu gibi, teknolojik hareketin alanıdır da. Gestell, yeni bilimin ontolojik ufkudur. Bu; öyle bir ufuktur ki, kendi alanına giren her kategori üzerind düzenleyici bir rol üstlenir. Dünya insanların önünde durur ve insan buraya fırlatılmıştır. İnsanın dünya ile zorunlu olarak kurması gereken bağ, teknoloji ile kurulur hale gelir. Bu nedenle, poesis ve techne kavramlarını ele alırken Heidegger varoluşsal yapıyı sergilemekle kalmamış, teknolojinin bilim ve modern bilime öncüllüğünü de temel almıştır.

Doğayı kullanma minvalinde hiçbir toplumun, araçlar kullanmaksızın doğayla ilişki içine girmesi tasavvur edilemez. Bu nedenle, tecrübeyi kullanmak, tekniklerden yardım

almak ve teknolojiyi kullanmak tarihsel olarak öncüdür. Haliyle, praksis veya eylem dediğimiz husus da, kelimenin tam anlamıyla teoriye öncül bir mahiyet taşır. Ancak, Don Ihde üzerinden meseleye yaklaşıncı farklı bir okumayla karşılaşırız. Buna göre, bilimin imkân bulma koşulu teknolojidir. Günümüzün bilimi, deneyci ve hesaplayıcı bir mantıkla, zorunlu bir şekilde kendi aracında tecessüm etmiştir. Onun için yeni bilim ve örneğin Eski Yunan'daki bilim arasındaki fark, hesaplayıcı bir mantıktan ve buna dair araçlardan oluşmaktadır. Ihde (1979), idrakin ve anlamının gelişmesini, araçların gelişmesiyle ilgili olarak ele almıştır.

Don Ihde (1979), teknolojinin bilime varoluşsal ve tarihsel öncüllüğü meselesini üç başlık altında inceler. Buna göre ilk olarak, teknoloji ve bilim arasındaki öncüllük tartışmaları açısından belirleyici olan klasik tartışmalardan bahsedilebilir. İkinci olarak Heidegger düşüncesinde meselenin ele alınışı önem taşır. Üçüncü olarak ise, teknolojik “yaşam-dünya”nın tarihsel olduğuna kanıtlar getirmeye çalışır. Ihde bu çerçevede, teknolojiye dair iki imkân üzerinde standart teknoloji ve bilim tanımlarını geliştirir. Bunlardan birincisi idealist yorum; ikincisi ise, materyalist yorumdur. İdealist yorumda bilim, teknolojiye öncüdür ve onun temelidir.

Doğa yasaları üzerinde kavramsal bir sistemle, formal ve tekil düzeyde hâkim olmak, maddi alanlarda bu bilgeliğin işlevsel düzeyde imkânını sağlamakla ilgilidir (Ihde, 1983: 102). Bu anlamda teknoloji ontolojik olarak, bilimsel bilgeliğin işletilmesi ve tarihsel olarak bu basiretin geniş maddi alanlara yayılması olarak bilimin sonucudur (Etemad, 2010: 100). Bilim Devrimi ve Sanayi Devrimi, ileri teknolojinin bilimin içinden doğmasına kaynaklık etmiştir.

Heidegger teknolojiyi derin bir felsefi soruşturmanın önemli bir konusu hâline getirdi. Heidegger bu soruşturma bağlamında; teknolojinin bilime, tarihsel değil da varoluşsal olarak öncüllüğüne vurgu yapmıştır. Heidegger'e göre teknoloji veya teknolojinin özü, en başta belli bir tecrübe edimidir. Dolayısıyla teknoloji öncelikle ilişkilenecek hali olarak belirir. Bu ilişkisellik, doğa dünyası ile insan arasındaki ilişkide farklı bir hal alır. Tarihsel olarak Heidegger bilimin, yeni teknolojiye öncül olduğunu kabul eder. Heidegger, Ihde'ye göre tam da burada hatalıdır. Ihde bu noktada Heidegger'in yaklaşımını romantik bir teknoloji okuması olarak ele almasını da mümkün kılar. Heidegger'in tecrübe üzerine tespiti, teknolojinin nitelliği üzerinde de belirleyicidir.

Yeni teknolojilerin inkişafı, doğaya ve insana hükmetmenin irrasyonel bir yolu olarak da ortaya çıkabilir. Bu nokta rüzgar enerjisi üreten bir santrali ile değirmen arasındaki farkı açığa serer. Heidegger bu teknolojik bağlamın her ikisine bağlı olan yaşamı birbirinden ayırır. Heidegger'e göre bir olay olarak bilim, sonuçta teknolojinin varoluşsal öncüllüğünün ne olduğunu gösterir. Böylece, bilim teknolojinin tarihsel anlamını açığa serer. Doğaya tahakküm kurmak için düzene sokma ve doğanın açılması, yeni bir biraraya getirme bağlamı sunar (Heidegger, 1977b: 303).

Ihde'nin teknolojiyi Heidegger üzerinden okuması, aynı zamanda, teknolojik değişimlerin tarihsel bağlamına eğilme lüzumunu da doğurur. Bu bağlamda özellikle, Lynn White, orta çağ üzerinde yaptığı araştırmalarla dikkat çeker. Teknoloji ve toplumsal değişim ilişkisi bağlamında White evrimsel bir şema çizer. Buna göre, örneğin teknoloji ile askerî kurumların ne denli birbirlerine bağlı olduklarını göstererek, tarım meselesini değerlendirmek mümkündür. Makinelerin yaşama girmeye başlaması, yeni bir yaşam tartışmasını da beraberinde getirir. Örneğin, daha en başlarda su ile çalışan değirmenlerin yaygınlaşması kadar giderek sayıları artan deneyler de yaşamın tecrübesinde değişiklikler yaratmıştır. Bu çerçevede en önemli değişimlerden birisi de, zamanı ölçen makine olarak saatin keşfi olmuştur. Bu çerçevede, makineye dayanan bir teolojik okumanın da gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Saat teknolojisinin gündelik yaşama girişi, tarımdan inanç sistemine uzanan köklü dönüşümler yarattı (White, 1978: 218-219; 1962: 98-124). Peki, dönemin insanının bu denli köklü ve büyük teknolojik değişikliklere, dönüşümlere açık olması nasıl açıklanabilir? Bu mevcut dönemin düzenine dahil olan yeni bir zamansallık anlayışı sayesinde mümkün oldu.

Teknolojik gelişmeler, aynı zamanda, bir ilerleme bilincine bağlı sayılmıştır (White, 1978: 250). Bu noktayı belirleyen bir diğer husus ise, keşiflerin etkisi oldu. Bu iki durum, Heidegger'in teknolojinin öncüllüğünü ortaya koymasında da belirleyicidir. Özellikle saatin ortaya çıkışı ile derin bir etki kendisini hissettirir. Ortaçağda böylece, Kilise din hayatını düzenlemekle kalmamış, toplum hayatını düzenlemek için önemli bir araca kavuşmuştur. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da saatin basitçe bir icat olmadığını, insanın yaşamını doğrudan belirleyen bir aracı ifade ettiğini belirtir. Saatin keşfiyle birlikte, artık zaman da teknolojik olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Saat, zamanın

birbirinden ayrı ve kopuk olarak anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Bu ise, ancak teknolojinin arabuluculuğuyla mümkün olmuştur (Etemad, 2010: 117).

Teknolojik dönüşümün hızı, dijitale geçiş ile artar. Bu durum ise örneğin rakamın tahakkümünü arttıran bir durum olarak da okunabilir. Heidegger'in hesaplanabilirlik ile teknoloji arasında kurduğu eleştirel bağlantı, dijitalin öne çıkışı ile daha da derinleşir. Bu noktada öne çıkan bir diğer nokta, ışık ve lens alanındaki gelişmelerdir. Alan ve mesafe ilişkisini dönüştüren bir etki böylece ortaya çıkabildi. Özellikle, odak noktası önemli bir değişim yarattı. Teknolojik araçlar ve dünyanın idraki arasında böylece kurulan ilişki sayesinde, zaman ve mekan anlayışı değişmeye başladı. Bu da aynı zamanda, yeni bir anlama çerçevesinin ortaya çıkmasına yol açtı (Etemad, 2010: 121-123).

Teknolojinin değişen yapısı, yaşam-dünyalarındaki farklılığın da kaynağı olarak görülebilir. Bu açıdan, dünya hakkındaki anlamımızın ve idrakimizin teknolojik olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger'e göre, teknolojinin mahiyetini şimdi anlamaktayız. Teknoloji uzunca bir süre örtük kalsa da, ancak yeni yeni anlaşılmaktadır. Bu açıdan, örneğin teknoloji bir gözlük gibidir; onunla bakanlar, ona alışanlar onun farkında olmazlar. Uzunca bir süre görülememiş olan şey, şimdilerde hayatımızın ve dünyaya bakış açımızın en önemli hususlarından sayılmaktadır. (Etemad, 2010: 125-126).

Sonuç olarak, teknoloji bilimden varoluşsal ve tarihsel olarak öncüdür. Teknolojiyi kullanmak, genel gündemimize ilişkin olduğu gibi, eskiden olan bir yaşam tarzıdır da. Ayrıca, teknolojiyi kullanmak bütün kültürlerde mevcuttur. Teknolojiye ihtiyaç duyan aşkınlık, uzunca bir süreç içinde yavaşça gelişmiş ve teknolojilerin bilimselliği yönünde imkânlar sağlamıştır. Teknolojiden hayatı çıkartma süreci ve bunun işlevselliğe doğru evrilmesi, teknolojinin mahiyetinde barınmıştır. Bilimsel bir dünya görüşü de, bu doğrultuda öne çıkar. Be çerçevede, örneğin Heidegger'den etkilenerak Ihde, temel meselenin bilim ve teknolojiye dair ideal ve materyalist yorumlar arasında fark gözetmek olduğunu belirtir. Ihde'de şu soru önemlidir: günümüzde, hangi anlamda ve neden, bilimsel teknoloji eski teknolojiden farklıdır? Bu soruya ilişkin olarak Ihde, teknolojinin her iki bağlamı arasında fark gözetmez. Alında, bu durum Heidegger için de aynıdır.

Varoluşsal anlamda insan ve teknoloji arasındaki ilişki, tecrübenin tecessüm ettiği vasıta kapsamında kendi gösterir ve teknoloji bizim “diğer”imiz olarak zuhur eder (Yalçın, 2014b: 43). O halde, her türlü ilişkisi açısından insanın yaşam-dünyası, teknolojinin etkileri altındadır. İnsanın teknoloji ile irtibatı, tam da bu nedenle, tamamen varoluşsaldır. Bu varoluşsallık özelliği açısından, eski ve yeni teknolojik ortamlar ve yaşam tarzları arasında hiç farkı yoktur (Ihde, 1979). Günümüzde teknoloji, siberetik dönüşümün ve dijital olana geçişin yansımaları üzerinden ele alınabilir. Çağımızda gelişen teknolojiler; tamamen bilime dayalı olarak ve çok saf biçimde kendini gösteren teknolojiler, sanal zeka, programlanabilir robotlar, genetik veya biyoloji mühendisliği alanında yürütülen hücre çalışmaları ile bilinç üzerine yapılan araştırmalar üzerinden yeni bir tecrübe yaratmaktadır. Bugün, teknoloji yardımı ile kolaylaşan sınırları aşma tahayyülü, artık insan düşüncesinin sınırlarını zorlamaktadır.

3.1.2. Heidegger ve Teknolojik Determinizm

Heidegger “*technophobia*” ile özdeşleştirilebilir bir düşünür olmamıştır. Teknolojiye karşı mesafesini ve eleştirel tavrını her zaman korumuş olsa da, Heidegger düşüncesinde teknoloji karşıtlığı olarak sabitlenebilecek bir durumdan bahsetmek zordur. Diğer yandan, topluma ve teknolojiye yapısalcı bir temelden bakınca, teknolojik determinizmin aslında sosyal faktörlerden etkilendiğini savunmak gerekir. Teknik determinizm, teknolojiyi “kendi kendisini kontrol eden” bir sistem olarak görür. Bu durum da, oldukça önemli tartışmalara yol açar. Bu durum da bizi, bir nesne ve özne ikiliğine götürür. Oysa Heidegger gibi bu durumu, ikileştirme üzerinden değil de, zamansal merkezinde değerlendirir. Heidegger’e benzer biçimde Bruno Latour da teknolojiyi zamansallık üzerinden yorumlar, ancak ağ merkezli bir değerlendirme getirir. Aslında her iki düşünür de, insanın dünyada teknoloji üzerinde kurduğu kontrolü antroposentrik bir anlayışla değerlendirir (Khong, 2003: 693).

Fenomenolojik yöntem bağlamında ele aldığımızda dünya, bize kendini gösterir. Bu anlamda, dünya tanımlanmaya açıktır. Heidegger’e göre yeni teknolojinin mahiyeti, “*Gestell*” olarak kendini gösterir. Gerçek olan kendini, tüketilmek için hazır bir kaynak olarak gösterir. Bu nokta, insanın yeni teknolojilerle kurduğu ilişkileri de sorgulamaya açık hale getirir. Heidegger bu ilişkiyi bir nevi orada-olma hali ekseninde betimler.

İnsan Gestell'in alanında durmaktadır. Kısacası insanın yeni teknolojiye olan tepkisi veya onunla olan ilişkisi ve bağı, Gestell'in zuhur edişinin nasılına bağlıdır. Bu da dünyanın nasıl görüldüğünün yanı sıra, dünyaya nasıl bakıldığına da bağlıdır. İnsanları bir araya getiren bir inkişafa adeta bir kadere doğru yol alır gibi yönelmek böyle mümkün olur (Heidegger, 1977b: 305). Heidegger açısından kader, determinist bir mesele değildir. Daha ziyade, kader bir cihet veya bir *telos*dur. Telos en iyi durumda bir çerçeve oluşturur ve hareket halinde olmayı ortamı belli koşullar kümesi çerçevesinde yönlendirir. Ama bu hiçbir zaman takdirin belirlenmesi değildir. Bu daha çok, insanın özgürleşmesiyle ilgilidir (1977b: 306). Heidegger tam da bu noktada teknolojinin konumunu ve onun varoluşsal tecrübemiz açısından yerini "sınır" mefhumu çerçevesinde ele alır. Sınırlı olmak, burada "belli bir ufku olan" anlamında zikredilir. Sonuçta; herhangi bir adım teknolojiyi kendi mahiyetinde anlamamız için yardım ederse, aynı adım, bizim kurtuluş imkânımızı da içinde barındırır. Heidegger'e göre:

Teknolojinin mahiyetini ele aldığımızda, o anda Gestell'i, inkişafını takdiri olarak tecrübe ederiz. Böylelikle biz takdirin açık alanında ikamet ederiz. Bu öyle bir kaddedir ki, hiçbir zaman bizi teknolojik ilerlemenin determinizmi ile sınırlandırmaz veya aceleyle onun aleyhine direnişe ve onu şeytani bir şey olarak küfürle karşılamaya mecbur etmez, -oysaki bu ikisi aynı şey sayılır. Tam tersi, o an çok açık bir şekilde eğer kendimizi teknoloji yönünde yerleştirirsek, bir an kendimizi kurtarıcı bir davet ile uğraşırken buluruz (Heidegger, 1977b: 307).

Heidegger için teknolojik olanla kurulan ilişki tamamen ontolojiktir. Böylelikle teknolojik olanın tecrübesine dair sınırlar, ontolojik olanın özellikleriyle belirlenir. İnsanın teknolojiyle ilikisi üç biçimde gerçekleşir. İlk olarak, teknoloji etkisizdir ancak tarafsız değildir. Teknolojinin buyruğu altına almaya müsait olan bu durum, teknolojinin gerçek mahiyetini ve varlıkla ilişkisini anlamaya engel olur. İkinci olarak, teknoloji müphem bir mesele olarak ele alınır. Üçüncü olarak, teknoloji gizemlerle dolu bir mesele olarak görüşür ve geliştirici yanıyla öne çıkar (1977b: 288 ve 314). Bunların hepsi varlığın hakikat yapısı ile olan, gizlilik-inkişaf ikiliğiyle ilişkilidir. Heidegger'in hakikat anlayışında, inkişafın yapısı ayrılmaz bir durumu ifade eder. Bu gizliliğin yapısına bağlanmıştır. O halde; hakikatin ufku gizlilikle oluşur ve sınırlanır. Her inkişaf yuvaya, yurda ve belli bir gizliliğe aittir. Ama özgürleştirileceği şey; gizli olduğu gibi, her zaman kendini gizletir de. Özgürlük öyle bir şeydir ki, onun gizliliğinin kipi açıklığa

çıkar. Özgürlük kaderin alanını ve “belli olan” her bir an içinde, kendine doğru belirli bir inkişafı yönlendirir (Heidegger, 1977b: 306).

Determinizm insan hayatının, irade dışı unsurlardan etkilenecek belirlenmesini savunur. Bu unsurlar toplum, doğa, tarih, metafizik, araç vb. etkenler olarak sayılabilir (Vihvelin, 2003). Teknoloji ve insan bahsinde, insanın teknoloji tarafından belirlenmişliği konusu da oldukça sık dillendirilir. Bu noktada, teknoloji aslında insanın kimliğini de belirleyen bir kavram olarak tanımlanır. Determinizm, günümüz dünyası açısından daha da öne çıkar. İnsan hayatı ve kimliği kullanılan araçlarla giderek daha fazla şekillenmektedir. İnsan hayatının ve yaşam tarzının değişmesi, onun kimliğinin değişmesine neden olur. Teknoloji, tarihsel olarak da insulararasındaki ilişkileri belirleyici ve düzenleyici olmuştur (Olsen, 2009: 28; Smith, 1994: 10). Teknolojinin insan hayatı üzerindeki belirleyiciliği hem büyük faydaları hem de kimi yan etkileri gündeme getirir (Ihde, 1986: 118).

Teknolojik determinizm, insanların belirlenim süreçlerinin teknolojiden etkilenecek gerçekleştiğini savunur. Toplum ve kültür de teknolojinin aynı etkisinin konusudur. Burada teknolojik determinizm ile otonom teknoloji arasındaki farka değinebiliriz. Teknolojik determinizmin sorusu toplum ve kültürün teknolojiyle olan ilişkisidir. Bu soruya verilen cevap ise, teknolojinin kültürü belirlemesidir. Buna karşın otonom teknoloji farklı bir çerçeve içinde değerlendirilebilir. Buna göre, teknolojinin geleceği; kendine has bir mantıkla, insan iradesi dışında gerçekleşecektir¹. Teknoloji insanı belirler veya nötrdür. Teknolojinin kendinde veya bağlı bir mantığı haizdir. Bu noktada üç durum vardır: (i) teknoloji nötrdür, oysa doğal olarak yasaları kendi dışına bağlı etkenlere dayanır; (ii) teknoloji insanı belirleyendir ve otonomdur; (iii) insanı belirleyendir, ama kendi dışındaki yasalara dayanır² (Kaji, 2010: 100).

Toplumsal determinizm ve teknolojik determinizm arasındaki fark, Heidegger açısından hakikatin nasıl tarif edildiği veya bozulduğu meselesi ile de ilişkilidir. Toplumsal ve

¹ Teknolojik determinizm ve otonom teknoloji farkı çok da üzerinde durulan bir mesele değildir (Mitcham, 2005: 511). Ihde'nin dediği gibi bu iki öğretinin arasındaki fark önemlidir. Ihde, Marcuse ve Ellul'u radikal teknolojik determinizmin ve otonom teknolojik yaklaşım bağlamında öne çıkan sembol figürler olarak ele alır (Ihde, 1990: 6).

² Teknolojinin otonom olması, bilimin otonom olmasına bağlıdır. Bu noktada, teknolojik determinizmin kabullenmesi için, teknolojinin işlevsel niteliğini öne çıkarmak gerekir (Dusek, 2006: 84).

siyasal determinizm açısından bakıldığında teknolojik değişimler; toplumsal ve siyasal çelişkilerin oluşumundan kaynaklanır. Böylece toplumsal determinizm, teknolojik üretim ve süreçlere ikincil bir konum atfetmektedir. Burada teknoloji nötr olmaktadır. (Ihde, 1990: 4). Heidegger'in öze doğru yönelmesinin ve bir hakikat arayışında bulunmasının, onu teknolojik determinizme yaklaştırdığı söylenebilir.

Teknolojinin belirleyiciliği meselesi fenomenolojik gelenek açısından da önemli bir sorudur. Bu açıdan, örneğin fenomenolojik yaklaşımın ötesine geçmek ve daha doğrusu post-fenomenolojik bir pozisyon almak, Heidegger düşüncesini arkada bırakmak mıdır? Bu soru, teknolojik determinizmin Heidegger düşüncesinde ne denli belirleyici olduğu meselesine bağlıdır. Heidegger, araçlarla ve teknolojiyle ilişkimizi ontolojik olarak kavramıştır. Burada Heidegger, kendi görüşlerini temel bir soruya dayanarak düzenlemiştir. İnsan mı aracı belirlemektedir, yoksa araç mı insanı? Heidegger'de araç ve insan birbirlerinden ayrı değildir. Ancak bunları ayırma çabası, fenomenolojik gelenek içinde bile determinizm meselesini gündeme getirir. Bu determinizm; Heidegger düşüncesinin başlarında dahi onunla beraberdir. Aslında Heidegger, bu determinizmi varoluşsal bir determinizm olarak algılar. Bu ise hem teknolojik ve hem toplumsal determinizmden farklıdır. Burada belirlenim veya determinizm dediğimiz durum, sadece iyi veya kötü yönleriyle gösterilemez. Bu potansiyel olanın, aktüel olanla ilişkisini çağırıştırır.

Heidegger düşüncesinde teknoloji; hakikat'in inkişaf sistemi olduğundan, aynı anda özgürleştiricidir de. Ancak teknoloji, temelinin fiziğe ve maddeye dayanmasından dolayı, kendini ancak belirli bir alanda ve sınırlar dahilinde gerçekleştirir. Dolayısıyla inkişafın sonu, bütün bir otomasyondur. Dasein üzerine ne kadar odaklanırsak, otomasyon ve yaratıcılık diyalektiğine o kadar yaklaşırız. Heidegger teknolojiyi Gestell olarak değerlendirdiğinde, otomasyona yönelir. Ancak, teknolojinin işleyişi, inkişaf olduğundan; yalnızca çerçeveleme değil, yaratıcılık (çerçeveyi kırmak üzere) da demektir. Teknoloji bu durumda; bir nevi yaratma, dönüştürme ve bilgi sistemidir.. Heidegger kendi düzensizliğini konu edinen bir teknolojinin ötesine geçmeyi öngörür. Bu açıdan kurtarıcı güç, aklın tahakkümünden kurtulmak demektir. Bu da ancak, faal olan akıl ile hayallerimize ihtimam göstermekle olur. Heidegger'e göre: "teknolojinin özü çerçevelemede temellenir, tahakküm ve etkisi ise kadere aittir." (Basiri, 2010: 115)

3.2. HEIDEGGER VE YENİ TEKNOLOJİK KRİZ

3.2.1. Yeni Teknoloji ve Heidegger

Teknoloji meselesi, birbirine bağı pek çok farklı tartışmayı biraraya toplar. Teknolojinin nasıl tarif edileceği ise, sürekli değişir. Teknoloji, zorunlu olarak teknolojik bir sistemin varlığını gerektirmez. Teknik ve teknoloji sözcükleri birçok farklı anlamı kapsamaktadır. Bu anlamlar farklı gerçeklere dayanır. Burada içinde bütünleşilen bir gerçeten, tekniğe ilişkin belirli yapılaş tarzlarından veya süreçlerden bahsederiz.

Ellul'e göre teknoloji kendi evriminde, salt bir teknik ve araç meselesi olmaktan daha karmaşık ve işlevsel bir hâle gelmiştir. Yeni teknolojilere özgü bir kümelenme özelliği söz konusu edilebilir. Teknoloji belli operasyonları insanın yerine gerçekleştirmek için bir araya toparlanma hallerini de kapsar. Bu bağlamda teknoloji kendi içinde de yeni özellikler taşımaktadır. Teknoloji salt belli alanlara ve özelliklere ait bir eylem değildir. Teknoloji daha çok, bir bütüne ve bir kümeye ait olur. Örneğin başlarda; bu özellik, enerji üreten veya veri dönüştüren makine ve teknolojilerle gündeme geldi. Sanayi devrimi, teknolojinin ilerlemesinde ilk aşama olarak öne çıktı. Sonraları ise, sanayi devriminin ikinci aşaması, kömürden elektrik enerjisine geçince ve sonrasında için olarak atom enerjisinin keşfiyle ortaya çıktı. Günümüzde ise teknolojinin odağını oluşturan bilgisayar ve onun işlevselliği sadece güç kaynaklarındaki değişim veya dönüşümle ilgili değildir. Bilgisayar; öyle bir makinedir ki, bilgiyi organize ve muhafaza etmekle adeta başka insanı eylemlerin yerine geçmiştir. Bütün bu aşamaları belli ve özel birtakım teknolojilere bağlamak belki yanlıştır. Ancak genel çerçevede, yeni teknolojik imkanlar, insanı özgün bir duruma bağlamak ister. Oysa teknoloji, genel anlamında makinelerle bir arada gelişmiş ve şimdiki duruma ulaşmıştır. Araçlara dayanan teknoloji, kendi evriminde işlevsellik bağlamında gelmişlerdir (Ellul, 1980: 29-32).

Sürekli olarak detaylanan ve çeşitlenen teknolojik gelişmeler insan için karma bir ortam hazırlar. Bilgisayar aracıyla, teknolojinin düzenlenmesi de mümkün hale gelmiştir. Burada teknoloji bir alan ve sistem olarak kendini gerçekleştirmeye başlar. Bütün teknolojiler; eylemlerimize ve yaşam kiplerimize etki bırakmışlardır. Teknoloji artık

teknikğin sonucu olmaktan çıkmıştır. Teknolojinin devinimi artık kendi içinde bir kombinasyon oluşturmaktadır.

Heidegger, genel teknolojiye ontolojik olarak yaklaşır. O, araçsallığı ve Dasein'in dünya içinde varoluşunu araçsal bir konum olarak ontolojik analize maruz bırakır. Sonra; hermeneutik-fenomenoloji yöntemi aracılığıyla teknoloji fenomenini soruşturur. Ellul teknik olan ve ekonomik olanın arasındaki farkı görmeden, genel olarak teknoloji üzerine yapılacak bir analizi eksik bulur.¹ Bu açıdan, teknoloji fenomenini aynı zamanda ekonomik ve sınıfsal bir bağlam da taşır (Ellul, 1980: 30).

Teknolojiyi, teknik kavramı ve teknolojik Gestell içinde eğer ele almak, oldukça değişken bir alanda belirli bir değerlendirme imkanı tanır. Bu noktada teknolojinin belirli bir *Logos* içinde köke dair bir referansa da dayanabileceğini ihmal etmemk gerekir. Bu açıdan, örneğin Gilbert Simondon², teknolojik fenomenini doğrudan ve gerçekçi olarak inceler ve bu süreçte tasavvur halleriyle veya bunlara dair söylemlerle meşgul olmaz (Ellul, 1980: 34). Kökleri bireylere dayanan bir teknolojiyi tarif etmek, ikinci aşamasında bireylerin bireyleşme süreçlerine değinmemizi gerektirir. Bu ise bizi, orada var olan Dasein'in kimlik arayışlarına yönlendirir.

Yeni teknolojilerin günümüzdeki en bariz yansıması iletişim teknolojileri alanında öne çıkar. Teknolojinin özellikle bilim ile ilişkisi, elektriğin hayatımızdaki rolü açısından da belirleyici olmuştur. Elektrik, yeni bir işlevsel tecrübeyi açığa çıkarır (Jonas, 2003: 196). Elektriğe bağlı teknoloji, kendi başına bir devrimdir. Elektriğin sanayi devrimi üzerindeki rolü, makinaların devreye girmesi ve hareketle özdeştir. Elektrik, insanın madde, mekân (alan) ve zamanla ilişkisini de dönüştürmüştür. Özel yaşamları genel ağlara bağlayan önemli bir teknolojik atılım böylece gerçekleştirilebildi. Bir sonraki değişim ve dönüşüm ise elektronik devrim olarak karşımıza çıkar (2003: 198). Yeni enformasyon teknikleri veya elektronik cihazlar yaşamı köklü biçimde değiştirmektedir. Buna karşın klasik bilgi edinme teknik ve araçları; saat haricinde, sakin ve durağan

¹ Ekonomik gelişme ve teknikleştirme eş anlamlı değıllerdir. Teknikleştirme ilk başta ekonomik yönleri içinde barındırmaz. Evet, gerçek dünyada belki teknolojik gelişme ve ekonomik gelişme arasında bir ilişki vardır, ama teknolojik gelişme ile ekonomik kalkınma arasında birebir ilişki yoktur (Ellul, 1980: 31). Birçok araştırmacı ve din adamı teknolojik gelişmelerden bahsederken, teknolojiyi önceden bildikleri argümanına dayanır.

² Gilbert Simondon, filozof Maruice Merleau-Ponty ve bilim felsefecisi Georges Canguilhem'in öğrencisi olmuştur. Psikoloji ve biyoloji bağlamında, bireyleşme ve birey konularıyla ilgilenen Simondon, bunları belli bir ontolojik çerçeve içinde ele almıştır ve teknoloji tartışmasıyla irtibatlandırmıştır.

kalmıştır. Yeni enformasyon araçları ise aktif olarak bilgi edinmektedirler. Örneğin, uydular ya da uzay araçlarının aktardıkları bu kapsamda düşünülebilir. İletişim araçları ayrıca bilgi edinme ve kontrol ihtiyaçlarını da desteklemektedir. Günümüzde hem teknoloji eliyle insanın tahakküm ettiği bir doğa meselesi, hem de insanın teknoloji ile tamamen belirlenmişliğinden kaynaklanan bir aşamadan bahsedilebilir (Jonas, 2003: 198). Teknolojik dönüşümün son aşaması, dramatik bir sonu andırır. Bu aşama, genetik planlama vb. tartışmalar üzerinden yaşamın özüne dair tartışmaları etkiler. Bu açıdan, anti-özcü yaklaşım; tekniğin kuruculuğunu kabul eder, varlığımıza normatif kurallar içermeyen bir özgürlük atfeder. Bu nokta insan fikrinin dönüştüğü yeni bir aşamayı ifade eder (Jonas, 2003: 204).

Don Ihde, yeni ve ileri teknolojilerin özellikleri bağlamında bir kaç noktanın altını çizer. Bunlar, daha karma bir sistemi ve birbirlerine bağlı unsurları barındıran, işleyişi tamamen bilimsel kuramlara dayanan, sade ve karışık cihazları kullanan, belli bir mühendislik planına dayanan ve mikro düzeylerden oluşan unsurlara dayanan teknolojilerdir (1983:102). İleri teknolojiler karşısında yer alan ve direnmeye çalışan geleneksel teknolojiler ise; deneysel yöntemlerle ve herkes tarafından belli bir amaç için doğadaki materyalleri kullanarak üretilebilir olanlardır.

İdealist yaklaşım, modern bilim öncesi ve sonrası teknoloji farkı üzerinde durur. Bununla birlikte, teknolojinin belirleyiciliği aynı zamanda siyasal ve sosyo-ekonomik bağlamda bir sistem meselesidir. El değirmeninin feodal çağlardaki rolü ile buhar makinesinin sanayi devri açısından önemi, iktidar ilişkileri üzerinde de belirleyici olmuştur. *Felsefe'nin Sefaleti*'nde Marx, bu durumu iktidar ve makine arasındaki ilişkinin tarihselliği olarak yorumlar (2000: 44). Dolayısıyla teknolojinin vasıfları, insanın kaderini ve dolayısıyla iktidarı doğrudan etkilemektedir.

Karl Mitcham'a göre teknoloji, dünya ve insan ilişkisi üç bağlamda zuhur eder. Mitcham'a göre Heidegger, *Varlık ve Zaman* kitabında bu konulara eğilir. İnsanın yeni durumu, ebedi bir durumdur. O halde, dünya-içinde-olmak ve bunu varoluşsal analizle ele almak Heidegger açısından belirleyicidir. Kendini böyle bir dünyada var bulan insan; dünya içinde olma ilişkisini, ontik olan ile ilişkisi çerçevesinde tecrübe eder (Mitcham, 1990: 492-494). Araç analizi, Heidegger'in varlığın anlamını keşfetme ve temel soru doğrultusunda ortaya koyduğu yaklaşımı ifade eder. Heidegger'e göre

dünyanın insan için dünya olmasında, teknik uğraş önemli rol oynamaktadır. Böylece, öyle teknik ağlar oluşur ki, insanların el altında bulunan tekniklerin önemi ancak onlar ortadan kaybolduklarında açığa çıkar (Heidegger, 2000b; 154). Böyle bir ilişki, başkalarıyla ilişki içinde olmak sayesinde, tekniksel bir eylemle toplumsalı içinde taşır. Dünya sırf türlü araçlar, sanal eşyalar ve teknikselliklerden ibaret değildir. Bu açıdan tekniğin toplumsallığı da belirleyici bir önem taşır.

Mitcham teknolojiyle birlikte olmayı, başkalarıyla birlikte olmak anlamıyla yorumlar. Ötekilerin toplumsallığı ve teknolojik olanın çerçevesi, Heidegger için oluş ile ilişkilendirilir. Bu açıdan, “being-in-the-world” yani dünya içinde var olmak; ancak, “being-with” ile yani bir şeylerle beraber olmak (birlikte-ait-olma) ile gerçekleşir. Bu ise insan için yersizyurtsuz teknikler içinde oluşur; ama toplumsal olmakla irtibat açısında idealarla beraber gerçekleşir. Toplumsal dünya bireylerden oluştuğu hâlde, ideler üzerinden kurulan bir dünyadır. Bu ideler teknik alanlarını da içerir. Aynı zamanda, tekniklerin “dil”ine veya “logos”una, daha genel bir ifadeyle bir tür kapsayıcı teknolojiye dönüşür. Teknoloji ile birlikte olmak, mantıksal olarak tekniklerin toplum tarafından çerçevelenmesini ve yapılanmasını da kapsar. Bu etki, insanlar tarafından her zaman bilinçli olarak seilmez. Bu nedenle, söz konusu etkilerin mevcut durumlarını göz önüne sererek, bunları bilincin konusu haline getirmek gerekir (Mitcham, 1990: 493-497).

Heidegger, teknoloji sözcüğünü farklı anlamlarda kullanır. Ancak Heidegger, sadece insan-aracı eksenli bir tanımı kabul eder. Yunanca’da “techne” olarak geçen etimolojik temellere bağlı kalarak; bu çerçevede, el işleri, sanat ve deha temelli yaradılış üzerinde durulur. Heidegger, böylece Aristoteles’teki *Poesis* ile ilişki kurar (Yalçın, 2015b). Eski Yunan’da “techne” bir nevi üretim ve bir tür bilgi sayılıyordu. Heidegger, üçüncü bir boyutunu öne çıkarır. Teknoloji bir nevi hakikat konumunda olur ve böylece de aletheia’nın oluş hali vasfında bir kipte dünyayı inkişaf etmek için önem taşır. Yeniden üretmek ve ortaya çıkarmak, bu teknoloji anlayışı için inkişafta temellenir. Dolayısıyla bu teknoloji yorumu, gizli olmayanların alanında ortaya çıkarak anlam kazanır. Bu yüzden, ancak böyle bir teknolojik anlayış ortaya çıktığı zaman; bilim, teknolojinin zorunlu aracı olarak gerekli olur. Böylece bilim, gücümüzün kaynağı ve bilgeliğimizin aracı hâline gelir. Bu durumda Heidegger’in yaşam-dünya ve teknoloji arasındaki ilişki tarifi, bizi farklı bir şekilde teknolojiye göre yeniden düşünmeye götürür.

Yaşam-dünya içinde toplum, kültür, dil, duygu ve birçok unsuru barındıran bir alan görüyoruz. Diğer tarafta teknolojiyle yaşam-dünya arasında, özellikle kültür üzerinden kurulan bağlardan söz edebiliriz. Böylelikle teknolojisiz yaşam-dünya ile teknolojiyle birleşen ve hatta oluşan dünya gerçekte de birbirlerinden farklı olmaya başlar. Bu nokta, determinizm meselesine açık kapı bıraksa da; Heidegger açısından teknolojinin kurtarıcı gücünü yine kendinde barındırması yorumu tamamlayıcı olur. Bu nedenle Heidegger'in düşüncesinden etkilenen yaklaşımlar arasında, teknolojik determinizmi saymak da mümkündür. Çağımızda farklı toplumlara transfer olduktan sonra teknolojilerin etkilerinin farklılaşması, teknolojik determinizmi sorgulanır hale getirir (Kaji, 2010:116-117). Teknoloji; ilkeler bağlamında, determinizme de açık olan bir bilim imkânı ile içiçedir. Bu yüzden fiziksel ihtiyaçlardan kaynaklanan bir bilimin imkânı, inkişaf ile az da olsa ilişkilidir. Hakikat ise, iki sahada açığa çıkar. Bunlardan ilki, akıl meydanı denilen ve zamansal olarak her tür nesne ve öznenin vücut ve mevcut olma olasılığını kapsayan alandır. İkincisi ise, aklın deterministik tarifleri üzerinde tahakküm kurmakla ilişkilidir. Bu ikisinin temel birleşimi ise, mevcut olanlarda dışa vurulmaz. Daha ziyade, açığa çıkma tezahürü olarak vücuda gelir. Bilim ve teknoloji bu iki yönü hakikat içinde gerçekleştirir. Bilim, kader ve vücut tanıyan; diğer tarafta teknoloji ise kurtarıcı olarak ortaya çıkandır (Basiri, 2010: 118).

3.2.2. Kriz ve Araç Analizi

Modern teknolojinin önemli özelliklerinden birisi tekrarlama beklentisinin sürekliliğidir. Tekrarlanma beklentisinin yanı sıra modern teknolojiye ilişkin ikinci bir özellik de, yayılma meselesidir. Bu açıdan modern teknoloji, hem daha kolay, hem de daha kapsayıcı bir şekilde yayılmaya başlar. Söz konusu yayılma ise iki formda olur: epistemolojik olarak ve pratik yansımalar üzerinden¹. Bu noktada öne çıkan üçüncü özellik ise, araçlar ve amaçlar arasında tek yönlü bir ilişkinin bulunmamasıdır. Modern teknoloji, geleceği de içine alan imkanlarla ilişkilidir ama tek bir özelliğe indirgenebilir değildir. Dördüncü olarak gelişme, kendi başına teknolojiye bir ideolojik yük veya teknolojinin ortaya attığı bir mahiyet değildir. Gelişme; daha çok kendinde bir içselligi

¹ Epistemolojik yayılmayı evrensel ilişkiler; pratik uygulamanın yayılmasını ise rekabet etme baskısı belirler.

barındırarak yeni teknolojiler ile toplum ilişkisinde kendine özel bir uygulama doğurur. Gelişme değer yüklü bir kavram olmaktan arınır. Daha ziyade, betimlemeyi içinde barındırır. Bahsi geçen özellikler üzerinden değerlendirildiğinde, teknolojinin yaşam üzerindeki belirleyiciliğinin artacağını ve daha da yayılacağını söyleyebiliriz. Bu teknolojinin yeni karakterini özetleyen bir durumdur (Jonas, 2003: 192-193).

Teknolojinin günümüzdeki rolü, birçok değişken tarafından belirlenmektedir. Bu noktada sadece inkişaf yönünde çıkan değişkenleri değil, belirli kriz durumlarını da bu noktada sayabiliriz. Rekabet veya gelişme baskısından ziyade, bu yeni bağlam, doğal kaynaklarımızın bir anda ortadan kalkması veya doğanın yaşanamayacak duruma gelmesi gibi risklerde belirir. Yani teknoloji çoğu zaman yeni sorunların çıkışında önemli yer almıştır. Diğer yandan teknoloji her zaman, sorunları aşmaya yönelik bir mahiyet de oluşturmuştur. Bu açıdan, teknoloji çözüm veya krizle ilgili olduğu gibi, rasyonelizmin kültürel temelleriyle de ilişki içinde olan bir meseledir (Jonas, 2003: 196). Heidegger tam da bu noktada, bu noktada metafiziğin tarihiyle ilişkilendirir. Bu açıdan, teknoloji aynı zamanda doğa üzerinde tahakküm kurmaya ilişkindir.

Teknoloji, bir inkişaf ve yaradılış tarzı olarak anlaşıldığında, bilim teknolojinin aracı haline gelir. Ihde'ye göre geç dönem Heidegger düşüncesinde, praxis ve teknolojiye dair çelişkilerin varlığından söz edilebilir. Heidegger teknoloji meselesine *Varlık ve Zaman*'da net olarak değinmemiştir. Ama el-altında olanın eylemsel yönü, her zaman, teknolojinin imkân bulmasının koşulu olmuştur. Buna göre; *Varlık ve Zaman*'da eksik bırakılan konu, dünyanın kaynakların kaynağıdır. Heidegger kaynak meselesi konusunda farklı bir yorum getirir. Heidegger; el-altında olan doğayı, kaynaklar kümesi olarak ele alır. Bu nedenle, doğanın el-altında olma özelliğini dikkate almazsak, doğa her zaman gizli kalır. Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*'da henüz keşfedilmemiş olan nokra, bilim ve teknolojinin derin bağıdır. Bilim'den kasıt, *Varlık ve Zaman*'da henüz metafizik ve teorik bilimdir. Eski Yunanla kıyaslayan ve teori üretme idealinden kaynaklanandır. Bu bilim henüz zorunlu olarak araçta tecessüm etmemiştir. Heidegger araç analizinde ise, özellikle bu ilişkiyi öne çıkarır. Aslında el-altında olan ile elde-hazır bulunan kaynaklar arasında Heidegger, çok önemli bir farklılığı vurgular. Nesne; *Varlık ve Zaman*'da metafiziksel temelli olan bilime dayanarak zuhur eder ve oluşur. Bu nedenle, sırf bir şekilde 'olan' ve aşkın olana konu olma imkânı barındıran, şey ve nesnedir (Etemad, 2010: 86) .

Varlık ve Zaman'da nesne, bilimin “noema”ıdır. Halbuki araç meselesinde durum bunun tam tersidir. Araç kullanıldığı zaman, kendini geriye çeker ve mahvolur. Ne objektif bir duruma sahip olur ne de kendi başına doğrudan hazır olur ve zuhur eder. El-üstünde olan, pratik süreçten geçip teorik olarak algılanandır. El-üstünde olan negatif bir şekilde el-altında olanı ve ona bağlı bütün unsurları etkiler (gizli hale getirir). Heidegger, *Varlık ve Zaman* döneminden dönüş yaptığında sonra, tekniğe ilişkin soruşturma bağlamında, nesnenin artık bilim alanında da mahvolmasından bahsetmiştir. Sonsuz kaynak olarak, var olan her tür birikme kaynağı önümüzde bir nesne olarak duramaz. Nitekim, şeyler ve nesnelere araçlarla beraber yeni bir bütün içinde birleşmişlerdir (1977b: 298). Heidegger bu açıdan Alman romantizminin meselelerine bir üstünlük atfetmek durumunda kalır. Bu ise, onu eleştirilere maruz bırakmıştır. Aslında *Varlık ve Zaman*'da mesele, bilimi teorik olanlara indirgemektir, evet burada nesne indirgenir ve asıl anlamını yitirir. Özellikle baktığınızda doğa, topyekûn asıl anlamını yitirir. Heidegger, teknolojinin iki yönünü, el-altında olanlar ve elde-hazır olanlar kavrayışlarını birbirlerinden farklı analiz etse de, aynı anda bunları birbirlerine yaklaştırmaya da çalışır. Özellikle Heidegger, bu konuda, çağdaş teknolojinin önemini kabul eder. Ama kendi düşüncesinin çok temel özelliklerini de; örneğin Dasein, araç, teknoloji, dünya, hakikat kavramları ilişkisinde göstermeye çalışır. Ihde bunları böyle sıralar:

İlk olarak, dünya araçsal bağlamda veya onun vasıtasalarıyla zuhur eder, keşfedilir. İkinci olarak; araçsal olmak, her belirli aracın olması imkânıdır. Üçüncü olarak, noetik olarak dünyaya el vasıtasıyla yönelim, varoluşumuza ihtimam olarak açılır. Dördüncü olarak, ihtimam bağlamı, bütünsel bir şekilde, bakış ve basiret olarak ele alınır. Bu eylemsel boyut Dasein'in mahiyetini sabitler (Ihde, 1979: 89).

Varlık ve Zaman'da kurucu bir yöne sahip olan bu noktalar, çağdaş dünyamız için de geçerlidir. Heidegger, daha sonraları teknolojiye ilişkin soruşturmaları kapsamında, saydığımız bu özellikleri hem tehlike, hem teknolojik dünyanın zorunlu birer özelliği olarak vurgular. Araç, kavramsal olarak Dasein ile birlikte açıklanır. Çünkü araç, neredeyse kendi kendine açıklanamayacak kadar özgün değildir. Belli gayeler ve amaçlar için, başka bir araçsal bağlam da değerlendirilebilir. Bu daha önceden gayeler bütünlüğünde veya aracılığıyla belirlenmekte olan bir duruma işaret eder. Araçlar, ‘bu-onun-için’ (for-it) gibi bir başlangıç için değil de; nihayetinde, ‘Dasein-hatırı-içindirler (for-the-sake-Dasein)’. Heidegger'in Dasein'ı, bilgeliğinde her tür aracı kavramak

imkânını karşılamak için, bu bilgeliği ön-tematik olarak kullanma gereğiyle yüzleşir (Biemel, 2008: 61). Bu araçlar Heidegger düşüncesinde Dasein'e yakın olmakla değerlendirilir. Ancak bu yakınlık, geometrik bir yakınlık değildir. Dolayısıyla bunlar gündelik hayatta kavranabilir bir mahiyet taşır. Araçlarla ilişkilerimizde mesafelerimiz ve yakınlığımız Dasein'in araçlara yönelmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda böyle bir yönelimsellik, araçları bize elverişli kılar.

Heidegger aracın önemini onun mekânsal olarak konumunda değil, Dasein'in dünyasında belirli bir konumda olmasında anlar. Ancak konumlar, değişkenlik barındırır. Bir aracın konumu, mekânda olan bir noktadır. Bu aracın aitliğini de belirler. Ama bir aracı belli bir noktaya tahsis etmek önceden onun etrafındaki bölge üzerinde aşinalık gerektirir. Bu bölge de, "bağlam-arac"ın birliğini oluşturur. Bu nedenle, ilk başta alanın, kendisini Dasein'a açması gerekir (Biemel, 2008: 64). Heidegger bu bağa hermeneutik yöntemle yaklaşır. Heidegger böylece farklı bir eylemi, Platon'dan sonra yaygınlaşan salt teorik eylemin yerine yerleştirmek ister. Dasein ve dünya birbirlerine bağlıdırlar. Asıl eylem aracın teorik ya da epistemolojik tanınması değil de, araçla iş yapmaktır.

Heidegger araç analizinde eylemin teoriye öncüllüğünü ifade eder. Heidegger düşüncesinde el-altında olanlarla ilişki, başka bir ilişkiyi inşa eder. O da teorik ilişkidir. Böylece, bilgimizi oluşturan ilişki el-altında olanlarla tetiklenir. Ontolojik olarak bu ilişki, epistemolojimizin oluşumuna kıyasla öncüdür. İlk başta bizim dünya ile teorik bir ilişkimiz yoktur. Bu nedenle nesnelere tanımaya gösterile özen, nesnelere olma konumumuzu zayıflatır (Kaji, 2012: 160-162). Bu noktada Heidegger'in eleştirisine maruz kalan Descartes, dünya ile ilişkimizi bilgi edinme eyleminde ve öznenin tanıyan özne olarak algılamasında görür. Bu durum; bilgi oluşumumuzun yanı sıra, bilinçlenme süreçlerimizi de oluşturur. Sonra ise bu süreç teorik bilgiye dönüşür. Heidegger'in yaklaşımı, teknolojinin bilime öncül olmasına dayanır. Onun düşüncesinde teknoloji işlevsel bilim, bilim ise teorik teknolojidir. Bilim, teknoloji vizyonunda zuhur eder ve kendini gösterir (Olsen, 2009: 51-52). Araç dediğimiz şey kendi kendine yoktur. Araç, bir şey için vardır. Haliyle, araca mesafeli durarak ya da ona uzaktan bakarak, araçla ilişki kurmak mümkün değildir. Bu nokta aracın amaçsallıkla ilgisini öne çıkarır. Teori ve onun bir üst kategorisi olan dil; bizim yaşam-dünyamızda, eylemi gerçekleştirmek üzere bir araçtır. Heidegger düşüncesinde öne çıkan bu araç okuması, onu tüme ve

bağlama yönelime götürür. Bu nedenle, örneğin yazma fiili olmaksızın , kalem anlamının gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu aynı zamanda bir fark meselesidir (Ihde, 2007: 20).

Teknolojiyle olan ilişkimiz, onun zuhur ediş alanında hem pratik ve hem de determinist bir ilişkidir. Diğer taraftan ise, insan amaçlı ve gayeli bir varlık olduğu için, hakikat peşinde olmak ve sorgulayıcı olmakla da sıklıkla özdeşleştirilir. Bu sorgulayıcı karakter, teknoloji açısından da değişime neden olacak sürekli hareket ettirici bir dinamik oluşturur. Dasein'in teknolojiyle ilişkisi tek bir nedensellikte olmaz. İnsani ilişkiler nedenselliğe dayanırsa hem zamansal, hem mekânsaldır. Bu nokta, hakikat ile kurulan ilişkinin çerçevesini belirler. Bu çerçeve ise, faal olan "ben" ve olay arasında kurulur. Heidegger'in Aristoteles üzerinden düşüncesinin merkezine yerleştirdiği bu hareket; özellikle gizemden zuhur edişe doğru yol alışımızda, zaman meydanında gerçekleşir.

SONUÇ

Günümüz teknoloji felsefesinde Martin Heidegger etkisi halen egemenliğini sürdürmektedir. Ancak, Heidegger'in teknik ve teknoloji okumalarının ne denli genel ve kapsayıcı kaldıkları hususu tartışmalı bir hal de almıştır. 1980'lerden itibaren teknoloji felsefesi alanında birçok değişim söz konusu olmuştur. Bu alandaki değişimi bir kaç başlık altında inceleyebiliriz.

İlk olarak, teknik ve teknolojik dönüşüm daha önce hiç olmadığı ölçüde belirleyici bir hal almıştır. Bu çerçevede, teknolojinin negatif yönlerini öne taşıyan, tek boyutlu okumaların yerini, yeni teknik potansiyelleri de dikkate alan okumalar almıştır. Özellikle, 1980 ve 1990'lardan sonra, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde yaygınlaşan karamsar görüntüye karşı, ikili bir teknoloji anlayışı ortaya çıkmıştır: teknolojiyi hem iyi, hem kötü yönde kullanma imkânı çerçevesinde bir teknolojik anlayış.

İkinci olarak, teknoloji felsefesinin determinist bir mirası devraldığını söyleyebiliriz. Bu miras, sabit durmayan ve işlevlerini kendi içinde barındırıp geliştiren bir teknoloji anlayışını toplumsal meselelerle ilişkilendirmeyi mümkün kılmıştır. Teknoloji, siyaset, felsefe, sosyoloji ve kültürel çalışmaları içine alan disiplinlerarası bir yelpazede ele alınmaya başlanmıştır. Böylece, teknolojinin topluma sunacakları, kendi özünde üretilen bir zorunluluk olarak değerlendirilmeye başlandı. 1980'lerle birlikte ortaya konulan bilim ve teknoloji araştırmaları, teknolojinin toplumsalın içinden çıkmasına inanıp yine toplumsal yönlerde kullanılması savında buluştular (Sismondo, 2003). Böyle bir yaklaşım içinde teknoloji felsefecileri, teknolojinin potansiyel imkânlarını, toplumsal olarak şekillenmesi çerçevesinde değerlendirdiler.

Üçüncü; günümüzde öne çıkan bir diğer tartışma konusu, özellikle klasik teknoloji okumalarının aşırı derecede genel ve aşkın olduğu savıdır. Aslında teknik ve teknoloji arasındaki farklara değinilmemesi gibi, genel bir teknoloji anlamı içine sıkışan araştırmalar da, teknolojinin dönüşen yapısını takip etmekte zorlandı. Bu güçlük, Heidegger merkezli araştırmalar içinde yüzleşilmesi gereken bir sorun teşkil etti.

Dördüncü olarak, çağdaş teknoloji çalışmaları daha realist bir çizgiye doğru da çevrildi. Bu değişimde, Heidegger'in Ihde, Dreyfus ve Stiegler gibi teknoloji felsefecileri üzerindeki etkisi de belirleyici oldu. Tecrübenin dönüşü olarak da ifade edilen bu etki

genişleyerek sürdü. Daha sonra; özellikle, Heideggerci gelenek, yeni eleştirel kuramcılar ya da post-fenomenologlar, teknolojiye pratik bağlamını dikkate alarak yaklaştılar. Böylece, daha az ütopyacı ve daha ortada bir teknoloji anlayışının kapısı aralandı. Teknolojinin daha işlevsel boyutlarını ve değerden muaf yanlarını ortaya çıkarmak üzere, örneğin Feenberg ve Ihde'nin çalışmaları belirleyici oldu. Bu pratik eksene, Dreyfus'un sanal zekâ üzerine çalışmaları da önemli katkılar sağladı. Böylece, teknolojinin işlevsel ve reel bağlamı günümüz tartışmaları açısından belirleyici bir hal aldı.

Bu noktalardan hareketle, Heidegger'in düşüncesinde öne çıkan teknoloji tartışmasının hermeneutik ve fenomenolojik bir okumasının iki temel siyasal bağlamı olduğunu belirtebiliriz. İlk olarak, teknik ve teknolojinin hermeneutik fenomenolojisi, insan-teknoloji ilişkilerine mikro düzeyde ve betimleyici bir katkı sunmak üzere önem taşımıştır. Böylece, insanların teknolojiyle nasıl ilişkilendiklerine ve teknolojik pratikleri nasıl uyguladıklarına yönelik genel bir okuma çerçevesinin ortaya çıkması mümkün olmuştur. İkinci olarak, toplum-teknoloji ilişkileri, anlam ve yorum meselesini temel birer siyasal problematikle ilişkilendirmeyi sağlamıştır. Bu kategorideki kuramlar, teknolojik ürünlerin ve onların işlevleri toplumun hangi yönlerini etkilediklerini belirlemektedirler.

Teknolojik süreçler nasıl siyasal olanın üzerinde etki bırakır? Teknolojik tasarım, ekonomik süreçlerle nasıl uyum sağlamaktadır? Bu sorular günümüzde değişen teknoloji ilişkileri açısından önem taşır. Bu çerçevede günümüz teknoloji felsefesi alanında çok etkili okumalar arasında sayılan Don Ihde'nin fenomenolojikkuramı ve Feenberg'in teknolojik rasyonelleşmesi tartışması, insan ve teknolojiye ilişkin geniş bir çerçeve sunar. Bu kuramları geliştirmek ve insan-teknoloji ilişkilerini iyi anlamak için, bir taraftan teknolojik eylem süreçlerini siyasal çerçevesi içinde ele almak lazımdır. Diğer yandan, anlama, tanıma, eylem, tecrübe, kimlik, bedenden kaynaklanan görüntü, ahlaki değişim, insanın mahiyeti, inançlar ve temel değerlere ilişkin tartışmaların, teknolojik dönüşüme yönelik güncel okumalara kaynaklık etmesi gerekir.

Teknoloji alanında önemli ilerleme ve yeniliklere tanık olunan günümüzde, Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisi teknik, teknoloji, varlık, varoluş, sanat, zaman ve insana dair tartışmalar açısından taşıdığı önemi halen korumaktadır. Heidegger

içinde bulunulan krizden çıkışı, varlığın ve hakikatin yeni bir okumasına dayandırır. Techne ile poiesis ilişkisi, bu noktada önem taşır (Yalçınır, 2015a: 130). Burada, sanat eseri yeni bir şey kurmak ve sanatsal yönleri güçlendirmekle ya da teknoloji yaratımla, alternatif bir yol çizebilir. Aslında sanat, modern ve dünyayı nesneleştiren çağ gibi dünyayı tüketmez. Sanat dünyayı olduğu gibi bırakarak ortaya koyar. Buna hakikatin arayışı demek, dile vurgu yapmak demektir. Evet, bütün sanatlar dil sanatının bir çeşidi sayılır. Ama bahsi geçen hakikat hem açığa çıkar, hem de gizlenir. Bu ikili yapı şiirleştirilerek dünyamızda gerçekleşir.

Teknolojik açığa çıkış Heideggerce dilin olduğu yerde bir var olan olarak açığa çıkışı mümkün kılar. Dil varolanı adlandırır, görünür hale getirir ve oluşa getirir. Bu söylem Aydınlanmanın bir tasarımıdır. Tasarımın “techne yönü” ise teknolojik gelişmelerde simgelenir. Heidegger, teknoloji ontolojisini bütün pozitivist yaklaşımlara karşı hermeneutik fenomenoloji yöntemini ortaya koyar. Ancak Heidegger’in düşüncesi felsefeye kapanarak yapılmaz. Heidegger, düşünce sınırlarını geçerek herkese düşünmeyi tavsiye eder. Eylem ve sonsuzluk bize iki anahtar verir. Günümüzde teknoloji hem varlığa yönelik bir egemenlik vasfı kazanmış, aynı anda da hayatımızın önemli bir vazgeçilmezi haline gelmiştir. Bu durum, insan hayatında köklü felsefi ve siyasal sorulara ve sorunlara neden olmuştur. Çalışmamızda bu sorunlara az da olsa ışık tutmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

- ADLER, Mortimer. J (ed). (1952). "Metaphysics" The Great Ideas, A Syntopiconog Great Books of The Western World. VolIII, Encyclopedia Britanica Chicago.
- AHMADİ, Babek. (2012a). *Heidegger ve Temel Soru*" Heidegger ve Porseshe Bonyadin". Merkez yayınları, Tahran.
- AHMADİ, Babek. (2012b). *Heidegger ve Varlığın Tarihi*."Heidegger ve tarikhe hasti". Merkez yayınları, Tahran.
- AHMADİ, Babek. (1997). *Nietzsche'nin Bakış Açısından Hakikat'in İstenci* " khaste Hagıgat az negahe Niche". 3.baskı, Markaz Yayinlari, Tahran.
- AKARSU, Bedia. (1963). "Kant'ta Zaman-Mekân Kavramları". Felsefe Arşivi. 14, 109-122.
- AKDENİZ, Emrah, (2012). "Derrida'da Kökensiz Düşüncenin Kökeni Olarak Differance", Düşünme Dergisi, Say1.33-50.
- ALDERMAN, Harold. (1978). *Heidegger's Critique of Science and Technology, Heidegger and Modern Technology*. Critical Essays içinde, ed: Michael Murray, New Haven and London: Yale University Press.
- ANLI, F. Ömer, (2009) "Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger'in 'Noein' Kavramı Yorumunun İncelenmesi", Kaygı, Sayı 9.
- APEL, Karl-Otto. (2008). "German Philosophy (Heidegger, Gadamer, Apel)". Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy. Ed. Dermot Moran, New York, NY: Routledge.
- ARISTOTELES. (1976). "on the Being and Conception of FUSIS in Aristotele's Physics B, 1," . Trans: T. J. Sheehan, Man and World.
- ARISTOTELES. (1941). "Metaphysycs", The Basic works of Aristotele. Richard Mckeon (ed), NewYork: Random House.
- ARISTOTELES. (2000). *Fizik*. Çev: M. H. Lotfi, Kharazmi Yayinlari, Tahran.
- ARISTOTELES. (1988). *Metaphysic*. Trans: Sh. Khorasani, Kharazmi Yayınları, Tahran.
- ARISTOTELES. (1997). *Parts of animals*. Çev: Saffet Babür, Ayraç yayımevi, Ankara.

- ARISTOTELES. (1971). *Siyaset*. Trans: Hamit Enayet, ikinci baskı, Amir Kabir Yayınları, Tahran.
- AŞKIN, Zehragül. (2010). "Heidegger ve Adorno'da PostModernci YapıBözüm: Teknik Thakküm", *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, Vol3, July.
- BACON, Francis. (1996). *New Atlantis, in: Major Works*. Ed: B. Vickers, Oxford University Press, London.
- BACON, Francis. (1951). *The Advancement of Learning*. Oxford University Press, London.
- BADIOU, Alain. (2006). *Etik*. Çev: Tuncay Birken, Metis Yayınları, İstanbul.
- BAL, Metin, (2010). Heidegger Düşüncesinde Teknoloji Hapishanesi ve Şiirsel Konaklama", *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, Ankara, Sayı: 11 Yıl: 6, Ocak/Şubat. ss. 46-66.
- BASIRI, Mohsen Gane. (2010). *Heidegger'den bir Soru: Teknoloji nedir? (Porseshi az Heidegger: Teknoloji Chist?)*. Payan Yayınları, Tahran.
- BEYER, Christian. (2007). "Edmund Husserl", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- BIEMEL, Walter. (2010). *Martin Heidegger, An Illustrated Study*. Çev: Bijhan Abdulkarimi, Soroush Yay, Tahran.
- BILEN, Osman. (2002). 'Çağdaş Yorum Bilim Kuramları Romantic, Felsefei, Eleştirel, Hermeneutik'. Kıtayıyat Yayın, İzmir.
- BLATTNER, William. (2006). *Heidegger's Being and Time*, Continuum Press, London.
- BLOCH, Ernest. (2007). *Umut İlkesi* (cilt I). Çev: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BOCHENSKI. J. M. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalıcı yayınevi, İstanbul.
- CAHONE, Lawrence E. (2008). *From Modernism to Post Modernism: An Anthology*. Çev. Abdulkarim Rashidian, Ney Yayınları, Tahran.
- CAPELLE, Wilhelm. (1968). *Sokrates'ten Önce Felsefe* (cilt I). Çev: Oğuz Özügül, Kabalıcı Yay, İstanbul.

- CARNAP, R. (1978). "The Overcoming of Methaphysics thrugh Logical Analysis of Language" in: Heidegger and Modern Philosophy. Ed: M. Murray, Yale University Press.
- ÇELİK, Ege Ece. (2012). "Günümüz Felsefesinde 'Hakikat' ve Eylem Olanakları", Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış doktora Tezi, Ankara.
- ÇÜÇEN, A. Kadir. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Asa Kitabevi, üçüncü basım, Bursa.
- DELLEUZE, Gilles. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*. Çev: Hakan Yücefer & Ferhat Taylan, Bağlam yayıncılık, İstanbul.
- DEMIRHAN, A. (2002). *Heidegger ve Nazizm*. Vadi Yay, Ankara.
- DESCARTES, Rene. (1997). *Aklın Yola Getirmesi Üzerine Söyleyiş*. Trans: Mehmet Ali Foroghi, Ed: A. Alam, Tehran.
- DESCARTES, Rene. (1942). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. Çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul.
- DESCARTES, Rene. (2007). *Meditasyonlar*. Çev: İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- DESCARTES, Rene. (1988). *The Philosophical Writings Of Descartes*, VolIII. Trans: John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (Volume 3 including Anthony Kenny), Cambridge University Press, Cambridge.
- DHUEM, P. (1985). *Medieval Cosmology*. Trans: Roger Ariew Chicago: University of Chicago Press. Paris 1985.
- DILTHEY, Wilhelm. (1957). *Gesammelte Schriften* . 'Toplu Yazılar', Stuttgart, B.G. Teubner.
- DOĞAN, Özlem. (1998). " Giriş: Heidegger ve Teknik", Tekniğe İlişkin Soruşturma. Pardigma Yayıncılık, İstanbul.
- DREYFUS, Hubert and WRATHALL, Mark(eds). (2005). *A Companion to Heidegger*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- DREYFUS, Hubert. (1995). *Being-in-the-World, a Contemporary on Heidegger's Being and Time division one*. The MIT Press.

- EBELING, Gerhard. (1963). *Word and Faith*. Çev: James W. Leitch, Fortress press, Philadelphia.
- ELGÜR, Ersin Vedat. (2014). “Kendi Geçerliliğini Kanıtlayan bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika”, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora Tezi.
- ELLUL, Jaques, (1980). “The Technological System, trans: Joachim Neugroschel, New York: Continuum, pp23-34.
- ENGELS, Friedrich (1966). *Anti-Dühring*. Çev: Reşat Baraner, Sol Yayınları, Başnur Matbası, Ankara.
- EREN, Işık. (2005). *20. yy’da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*. Asa Kitabevi, Bursa.
- ETEMAD, Shapoor (2010). *Teknoloji Felsefesi*, (“Felsefe-ye Teknoloji” derleme). Merkez Yayınları, Tahran.
- FEENBERG, A. (1999). *Questioning Technology*. Routledge, New York & London 1999.
- GADAMER, Hans-George, (1979). ”Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences”, Reasearch in Phenomenology, Leiden, Vol 9.
- GADAMER, Hnas. George. (2008). *Philosophical Hermeneutics*. Trans & Ed: David E. Linge, University of California.
- GENÇ, Tuğba. (2008). ”Heidegger, Modern Bilim ve Sanat”, Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences, October, vol 2.4.
- GÜLENÇ, Kurtul. (2010). ”Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger ‘de Fenomenolojik Hermeneutik”, Cogito, Heidegger:Varlığın Çobanı, Güz döenm, Sayı 64, ss(280-300), İstanbul.
- GÜRSÜL, Erdal. (2013). “Varoluş-Öz kavramlarının İlişki Açısından Hümanizm sorunu”, Hacettepe Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- HAAR, Michel. (1990). *Heidegger and The Essence of Man*. Trans: William McNeil, State University of NewYork Press, Albany.
- HAMILTON, Edith. (1942). *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes*. New York: Mentor books.

- HARTNACK, Justus. (1968). *Kant's Theory of Knowledge*. Çev: Ali Hakki, Macmillan, Melborn.
- HEIDEGGER, Martin. (1958). *The Question of Being*. Trans: W. Kluback and J. T. Wild, Twayne, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1959a). *An Introduction to Metaphysics*. Trans: Radolf Manheim, Anchor Books, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1959b). *On the Way to Language*. Trans: F. D. Hertz and J. Stambaugh, Harper & Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1962). *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans: J. S. Churchill, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1966). *Discourse on Thinking*. Trans: J. M. Anderson and H. Freund, Harper & Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1967). *What is a Thing?*. Trans: W. B. Barton. Jrandvera Deutsch With an analysis Eugene T. Gendlin, Gateway Editions, South Bend, Indiana.
- HEIDEGGER, Martin. (1968a). *What is Called Thinking?*. Trans: F. D. Wieck and J. G. Gray, Harper & Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1968b). *Questions (cilt I)*. Trans: J. Beaufret and others, Gallimard, Paris.
- HEIDEGGER, Martin. (1970). *in Conversation*. Ed: R. Wisser. Trans: S. Muthy, New Delhi.
- HEIDEGGER, Martin. (1971a). *Poetry, Language, Thought*. Trans: by Albert Hofstadter, Harper & Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1971b). 'Building Dwelling Thinking' in Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. Trans: Albert Hofstadter, Harper & Row Publisher, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1972). *On Time and Being*. Trans: J. Stambaugh, Harper & Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1977a). *Basic Writings: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. Ed: David Farrell Krell, HarperCollins Publishers, New York.

- HEIDEGGER, Martin. (1977b). *The Question Concerning Technology and other Essays*. Trans: W. Lovitt, Harper&Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1977c). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Trans: Parvis Emad&Kenneth Maly, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1982). *Basic Problem of Phenomenology*. Trans: Albert Hofstadter, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1984). *The Metaphysical Foundation of Logic*. Trans: M. Heim, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1985a). *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trans: T. Kisiel, Indiana University Press, Bloomington.
- HEIDEGGER, Martin. (1985b). *Shelling's Treatises on the Essence of Human Freedom*. Trans: J. Stambaugh, Ohio University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1991). *Nietzsche*, ed. D. F. Krell (4 vols), Harper&Row, New York, 1979-87, (2 vols), Harper&Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1992). *The Origin of the Work of Art, Basic Writings: from Being and Time to Task of Thinking*, ed by David Farrell Krell, NY: Harper and Row Publishers.
- HEIDEGGER, Martin. (1994). *Metafizik Nedir?*. Çev: Yusuf Örnek, Ankara, TFK Yayınları 2.basım.
- HEIDEGGER, Martin. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Trans: W. McNeill and N. Walker, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Sanatın doğuşu ve Düşüncenin Yolu, Patikalar*. Çev: Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, İmge Yay, 1.basım, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin. (1998a). *Bilim üzerine iki ders*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Pradigma Yayıncılık.
- HEIDEGGER, Martin. (1998b). *Plato's Doctrine Of Truth, Pathmarks*. Trans: Frank A. Capuzzi&Ed: William McNeil, Cambridge University Press, New York.
- HEIDEGGER, Martin. (1998c). *Letter on Humanism, Pathmarks*. Trans: Frank A. Capuzzi&Ed: William McNeil, Cambridge University Press, New York .

- HEIDEGGER, Martin. (1998d). *On the Essence of Truth, Pathmarks*. Trans: Frank A. Capuzzi, Ed: William McNeil, NY: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1998e). *Teknik ve Dönüş*. Çev: Necati Aça, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin. (1998f). *Pathmarks*. Ed: W. McNeil, Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1998g). *Basic Concepts*. Trans: Gary E. Aylesworth, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1998h). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çev: Doğan Ozlem, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin. (1999). *Contribution to Philosophy (From Enowning)*. Trans: P. Emad & K. Maly, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2000a). *Introduction to Metaphysics*. Trans: Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Heaven & London.
- HEIDEGGER, Martin. (2000b). *Being and Time*. Trans: John Macquarrie & Edward Robinson, 18 edition, Blackwell, Oxford.
- HEIDEGGER, Martin. (2001). “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol”, Zaman ve Varlık Üzerine. Çev: Deniz Kanit, A Yayınevi, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin. (2002a). *Metafizik nedir?* Çev.Y. Örnek, Türkiye felsefe kurumu, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin. (2002b). *Off The Beaten Track*. Trans: Julian Young, Kenneth Haynes, Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2003a). *Philosophical and Political Writings*. Trans: Manfred Stassen, The continuum International Publishing.
- HEIDEGGER, Martin. (2003b). *Platon's Sophist*. Trans: Richard Rojcewicz & Andre Chuwer, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2005a). *Introduction to Phenomenological Research*. Trans: Daniel D. Dahlstrom, Indiana University Press.

- HEIDEGGER, Martin. (2005b) *The Essence of Human Freedom*. Trans: TedSadler, Continuum, London -NewYork .
- HEIDEGGER, Martin. (2008a). *Varlık ve Zaman* (Hasti ve Zaman). Çev: SiavashJamadi, Gognus Yayınları, Tahran.
- HEIDEGGER, Martin. (2008b). *Varlık ve Zaman*. Çev: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Düşünmek Ne demektir?*.Çev: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin. (2012). *FourSeminars*. Trans: Andrew. J. Mitchell& François Raffoul, Indiana UniversityPress.
- HEIDEGGER, Martin. (2013). *Heidegger Üzerine*. Trans: Adnan Esenyel, Sentez yayınları.
- HEIDEGGER, Martin. (2014). *Hölderlin'sHymnes 'Germania' and 'theRhine'*. Trans: William McNeiland Julia Ireland, Indiana UniversityPress, Bloomington.
- HEIDEGGER, Martin. (2015). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. Trans: Necati Aça. Pharmakon Yayınları, Ankara.
- HERF, J, Reactionary. (1984). *ModernismTechnology, Culture and Politics in Weimar and the Third Rich*. Cambridge University Press.
- HODGE, Joanna. (1995). *Heidegger and Ethics*. UK: Routledge, London.
- HORKHEIMER, Max. (1998). *Akıl Tutulması*. Çev: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul.
- HUME, David. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev: Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, Ankara.
- HUSSERL, Edmond. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. Çev: Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer, Afa Yayınları, İstanbul.
- HUSSERL, Edmond. (1995). *Kesin bir bilim olarak Felsefe*. Çev: Tomris Mengüşoğlu. Yapı KrediYayınları, İstanbul.
- HUSSERL, Edmond. (1997). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çev: Harun Tepe, bilim ve sanat yayınları, Ankara.

- HUSSERL, Edmund. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Northwestern University Press, Evanston.
- HUSSERL, Edmund. (1997a). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. Çev: Abdullah Kaygı, Felsefe Kurumu, Ankara.
- IGGERS, G. Georg. (1968). *The German Conception of History: The National Tradation of Historical Thought from Herder to the Present*. Wesleyan University Press, Middletown.
- IHDE, Don. (1986). *Consequences of Phenomenology*. Albany State University of New York Press.
- IHDE, Don. (1983). *The Historical-Ontological Priority of Technology over Sience, in Philosophy and Technology*. Ed: Paul T. Durbin and Friedrich Rapp. D. Reidel. Dordrecht.
- IHDE, Don. (1990). *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth*. Indiana University press, Bloomington.
- IHDE, Don. (1991). *Instrumental Realism: The Interface between Phylosophy of Science and Phylosophy of Technology*. Indiana University press, Bloomington.
- İPŞİROĞLU, Mazhar Şevket. (1939). "Fenomenoloji", Felsefe Semineri Dergisi, sayı 1, İstanbul.
- İŞIKLI, Sevki. (2008). "Contribution to Philosophy'deki Bazı Temel Kavramların, Çözömleniş". Tabula rasa- felsefe & teoloji, Yıl 8, Aralık, Isparta.
- İYİ, Sevgi. (1999). *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ayraç Yayınları, Ankara.
- JONAS, Hans. (2003). "Toward a Philosophy of Technology", reprinted in Scharff Robert and Dusek, Val (eds), *Philosophy of Technology: the Technological Condition*, ss. 191-204. Blackwell Publishing.
- JÜNGER. Ernest. (1992). *Worker: Dominion and Gestalt: And Maxima-Minima: aditional notes to the Worker*. State University of NewYork.
- KAJI, Hossein. (2012). *Don Ihde'nin Teknoloji Felsefesi*. "Falsafeye Teknolojiye Don Ihde", Hormos Yayınları, Tahran.

- KALAYCI, Nazile. (2004). “Heidegger’in Dil Felsefesi: Dil ve Dilin Özü”, Yeditepe’de Felsefe, sayı 3, 217-234, İstanbul,
- KANT, Immanuel. (1983). *Prolegomena*. Çev: İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yayınları, Ankara.
- KANT, Immanuel. (1984). *Arı Usun Eleştirisi* (Sanjeshe Kherade Naab). Çev: Edip Sultani, Tahran.
- KANT, Immanuel. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- KANT, Immanuel. (2000). *The Critique of Pure Reason*. Trans: J.M.D. Meiklejohn, Blackmask Online.
- KANT, Immanuel. (2004). *Kant’s Prolegomena to Any Future Methaphysics*. Trans & Ed: Gary Hatfield, Cambridge University Press, UK.
- KEARNEY, Richard. (1994). “Edmund Husserl”, *Modern Movement in European Philosophy*. Manchester University Pres, New York.
- KHONG, Lynnette. (2003). “Actants and Enframing: Heidegger and Latour on technology”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol 34.
- KLEMPERER, Klemens von (1957). *Germany’s New Conservatism: Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton Univerity Press, Princeton.
- KOYRE, A. (1967). *Metaphysics and Measurment: Essays in Scientific Revolution*. Harvard University Press.
- KÖCHLER, Hans. (1999). “Heidegger’in Ontolojisinde Süje Küramı”, çev: Akın Etan, Felsefe dünyası, Sayı 29, S 3-11,
- KÜÇÜKALP, Kasım. (2006). *Husserl*. Say Yayınları, İstanbul.
- LARGE, William. (2008). *Heidegger’s Being and Time: An Edinburg Philosophical Guide*. Edinburg: Edinburg University Press.
- LEVIN. D. M. (2003). *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*. Routledge, London.
- LUKACH, George. (1980). *Ontology: Labour*. Trans: David Fernbach, The Merlin Press, London.

- MACOMBER, William. B. (1997). *The Anatomy of Disillusion*. Northwestern University Press.
- MARX, Karl. (1973). *Grundrise: Foundation of The Critique of Political Economy*. trans. Martin Nicolaus, NewYork Vintage Books.
- MARX, Karl.(2000) *Felsefenin Sefaleti*, Çev: Ahmet Kardan, Sol yayınları, İstanbul.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. (1945) “Fenomenoloji Felsefesi”. *Felsefe Arşivi*. sayı1.cilt 1, s 47-74, İstanbul.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. (1976). *Fenomenoloji ve Nikolai Hartman*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İstanbul.
- MITCHAM, Carl. (1990). “Three Ways of Being-With Technology”, reprinted in Scharff Robert and Dusek, Val (eds.), *Philosophy of Technology: The Technological Condition*, pp. 490-506. Blackwell Publishing 2003
- MULHAL, Stephen. (1996). *Heidegger and Being and Time*. Routledge, London.
- NALBANTOĞLU, H.Ü. (2009). *Arayışlar- Bilim, Kültür, Üniversite*. İletişim Yay, İstanbul.
- NALBANTOĞLU, H.Ü. (2010). *Yan Yollar*, Düşünce, Bilim ve Sanat. İletişim Yay, İstanbul.
- NIETZSCHE. (1968). *The Will to Power*. Trans: W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York.
- NIETZSCHE. (1978). *The Gay Science*. Trans: W. Kaufmann, New York.
- OLSEN, Jan Kyrre Berg. (2009). *A Companion to the Philosophy of Technology*. Ed: Vincent F. Hendricks, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- ÖKTEM, Ülker. ‘David Hume ve İmmanuel Kant’ın Kesin bilgi anlayışı’,Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı 44, 2 (2004) s29-s55
- ÖZLEM, Doğan. (1990). *Mantık*. Ara Yay, İstanbul.
- PALMER, Richard E. (2003). *Hermeneutics (HERMENEUTİK)*. Çev: İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul.
- PETZET, H. W. (1993). *Encounters and Dialoges with Martin Heidegger 1929-1976*. Trans: P. Emad K. Maly, Chicago University Press.

- PHILIPS, H. (1998). *Heidegger's Philosophy of Being, A Critical Interpretation*. Princeton University Press.
- PLATON. (1989). *Eserler*. Trans: M. H. Lotfi, ikinci baskı, Tahran.
- PLOTINOS. (1952). *Enneades*. Trans: Stephen Mac Kenna and B.S. Page, Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- PÖGGELER, O. (1994). *Hiedegger Üzerine İki Yazı*. Çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- RASHİDIYAN, Abdulkarim. (2005). *Husserl Eserleri içinde* (Husserl dar matne Asarash). Ney Yayınları, Tahran.
- ROHLF, Michael. (2010). "Immanuel Kant", *Stanford Encyclopedia of Phylosophy*. <http://plato.stanford.edu>.
- SCHADEWALDT, Wolfgang. (1979). "The Concept of Nature, and Technique According to The Greeks", *Research in Philosophy and Technology*, Vol2, Greenwich: JaiPress.
- SIMMEL, Georg. (1976). *Sociologist and European*. Ed: Peter Lawrence, Barnes & Noble, New York.
- SIMMONDON, Gilbert. (2011). *Two Lessons on Animal and Man*, trans: Drew S. Burk, Univocal, Minneapolis.
- SMITH, Merritt Roe and Leo Marx. (1994). *Does Technology Drive History? The dilemma of Technological Determinizm*. MIT Press, Cambridge
- SOKOLOWSKI, Robert. (1999). *Introduction to Phenomenology*. Cambridge university press, Cambridge.
- SÖZER, Onay. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- SPENGLER, Oswald. (1973). *İnsan ve Teknik*. Çev: Kamil Turan, Töre yayınları, Ankara.
- SÜMER, Banu Alen. (2011). "Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından bir Bakış", *FLSF Dergisi*, say 11, Bahar, s 137-154.
- TAMİNIAUX, Jacques. (2004). *Metamorphoses of Phenomenological Reduction*. Marquette university pres, Milwaukee.

- TAYLOR, Charles. (1992). "Heidegger, Language and Ecology" in: Heidegger: A Critical Reader. Ed: H. L. Dreyfus and H. Hall, Oxford.
- TEICHMAN, Jenny. (2007). *An Introduction to Modern European Philosophy*. Çev: Mohammed Saeid Hanayi Kashani. Merkez Yayınları, Tehran.
- TEPE, Harun. (2003). "Giriş", *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- TONYALI, Zehra. (2005). "Martin Heidegger'in Teknoloji Yorumu", Y.L Tezi, Ankara Üniversitesi.
- TOWARINKI. (2003). *Anılar ve günlükler: Martin Heidegger*. Çev: Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları yayınladı, İstanbul.
- TÜRKYİLMAZ, Çetin. (2009). *Başlangıca Dönmek: Heidegger ve Tarih Sorunu*, Felsefe Yazın, Say15, 6-9 Ankara
- UYGUR, Nerm. (2007). *Husserl'de başkasının beni sorunu*, YPK yayınları, İstanbul.
- VALLEGA-NEU, Daniela. (2003). *Heidegger's Contributions to Philosophy*. IndianaUniversity Press, Bloomington.
- VARANT, Jean-Pierre. (1983). "Work and Nature in Ancient Greece," *Myth and Thought among the Greeks*. RKP, London.
- VATTIMO, G. (1985). *Introduction a Heidegger*. Trans: J. Rolland, Paris.
- VAYSSE. J. (2000). *Le vocabulaire de Heidegger*. EllipsesMarketing, Paris.
- VELARDE-MAYOL, Victor. (2000). *On Husserl*. Wadsworth, Thomson Learning, Belmont.
- VERNEAUX, R (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev: M. Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri
- WEST, David. (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- WHITE, Lynn, Jr. (1978). "Cultural Climates and Technological Advance in Middle Ages", reprinted in White's *Medieval Religion and Technology*. University of California Press, Berkeley.
- WHITE, Lynn. (1962). Jr. *Medieval Teaching and Social Change*. Oxford University press.

- YALÇINER, Ruhtan. (2014a). “Reconciling the Horizons : Towards a Phenomenology of the With-World”, Z. Güler (Ed.) *New Opportunities and Impasses: Theorizing and Experiencing Politics*, Kilit Yayıncılık, İstanbul, 38-47.
- YALÇINER, Ruhtan. (2014b). “Allagmatic of Embodiment”, *TSA*, Yıl 18, Say 2, Ağustos, ss. 27-52.
- YALÇINER, Ruhtan. (2015a). “Eleştirel Teori: Hiper/Epokhal Kriz, Eleştiri ve *Poiesis*”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 52, Mart, ss. 127-162.
- YALÇINER, Ruhtan. (2015b). “Bios Politikos”, O. Kartal (Ed.) *Biyopolitika Tartışmaları I: Tarihsel İzlek*, NotaBene, İstanbul.
- ABULGASEM, Zaker Zadeh. (2014). “*Frants Brentano'nun Felsefesi*”, Tahran Üniversitesi Felsefe Dergisi, 79-100.
- ZIMMERMAN, Michael E. (1979). *Technological Culture and the end of Philosophy*, Research in Philosophy & Technology içinde, volume 2, USA: Jai Press, 1979
- ZIMMERMAN, Michael E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29 /07/2015

Tez Başlığı / Konusu: **MARTIN HEIDEGGER VE TEKNOLOJİNİN HERMENEUTİK ONTOLOJİSİ**

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Hossein ZAMANLOU

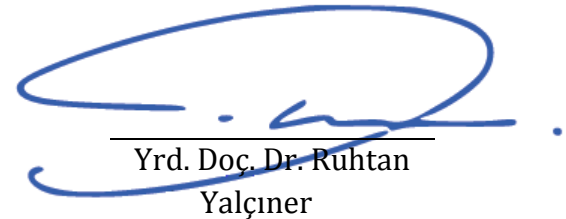
Öğrenci No: N11121974

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi

Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI


Yrd. Doç. Dr. Ruhtan
Yalçiner



HACETTEPE UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT PRESIDENCY OF POLITICAL SIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION

Date: 29/07/2015

Thesis Title / Topic: *Martin Heidegger and Hermeneutic Ontology of Technology,*

My thesis work related to the title/topic above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).


I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Hossein ZAMANLOU
Student No: N11121974
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Sience
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL


 Assist. Prof. Dr. Ruhtan
 Yalçiner



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SIYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29/07/2015

Tez Başlığı / Konusu: *Heidegger ve Teknolojinin Hermeneutik Ontolojisi*

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 155 sayfalık kısmına ilişkin, 29/07/2015 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

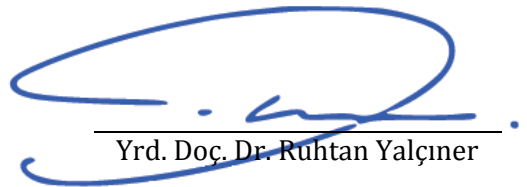
Gereğini saygularıyla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Hossein ZAMANLOU
Öğrenci No: N11121974
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.


Yrd. Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF Political Science

Date: 29/07/2015

Thesis Title / Topic: *Martin Heidegger and Hermeneutic Ontology of Technology*

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 29/07/2015 for the total of 155 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 3 %.

Filtering options applied:

5. Approval and Declaration sections excluded
6. Bibliography/Works Cited excluded
7. Quotes included
8. Match size up to 5 words included excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Hossein ZAMANLOU
Student No: N11121974
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Science
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Assist. Prof. Dr. Ruhtan
Yalçiner